هذا المجلد الثالث من الاسفار الاربعة في علم الالهي

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي انار بوجوب وجوده وجود الكائنات واشرق بنور ذاته ذوات الانيات وهوية المكنات ابدع الجواهر العقلية الثابتة عن شعاع ذاته وانشأ نفوس السموات عن تجلي اشراقات صفاته وخلق صفحات الاجرام العلوية والسفلية لكتابة كلماته وكون اسباب الحركات وادوار الكائنات لترادف رحماته وتجدد شئون آلائه وخيراته وجعل جوهر النفس الانسانية من بين صور الكائنات مستعدا لتحمل امانته ووكرا لاسرار ايامه ومظهر العجائب اسرار مبدعاته وغرائب آثار مصنوعاته وحاملا للمصحف آياته ودقائق الكتاب المنزل ومحكماته ومتشابهاته اشكره على سوابغ جوده وانعامه ومواهب حكمته والهامه وشمول احسانه وسطوع برهانه واصلي على محمد عبده المنذر المعلم ونبيه المبشر الذي اوتي جوامع الحكم بعثه بالحق بشيرا ونذيرا وجعله داعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا وآله المصطفين الاعلون خزنة اسرار الوحي واليقين وحملة كتاب الحق المبين وابواب الوصول الى جوار رب العالمين **وبعد** فهذا شروع في طور آخر من الحكمة والمعرفة وهو تجريد النظر الى ذوات الموجودات وتحقيق وجود المفارقات والالهيات المسمى بمعرفة الربوبية والحكمة الالهية ولما كان افضل نعم الله الفايضة على خلقه واشرف عطياته التي آتاها من لدنه عبدا من عباده هو الذي سماه الله في كتابه المنير بالخير الكثير اعني الحكمة الالهية والمعرفة الربوبية ولا شك انها السعادة العظمى والبهجة الكبرى وبتحصيلها ينال الشرف الكبير والسيادة العليا التي يفوق ساير الدرجات الرفيعة والكمالات المنيعة وكل من آتاه الله نعمة يجب بحسبه عليه شكرها ولحسانها فيجب على من آتاه الله رحمة من عنده وعلمه من لدنه علما وافادة قوة في هذا العلم يمشي به في ارض الحقايق ونورا يهتك به ظلمات البرازخ السفلية وجناحا يطير به الى اوج العوالم العلوية وبصيرة اراه بها ملكوت السموات والارض كما قال وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين ان يسارع الى شكر نعمة الله وجوده ويبادر الى اظهار كرمه وجوده امتثالا لقوله تعالى واما بنعمة ربك فحدث واستجلابا للمزيد لاحسانه كما ذكره ولئن شكرتم لازيدنكم من ايضاح هذه المطالب المهمة وكشف هذه المقاصد العلية لينتفع بها العباد ويترتب عليها صلاح المعاد ففي هذا العلم يظهر مقامات الرجال ودرجات الاحوال في المآل فان تيسر لاحد فقد حصل له الخير الاتم والكمال الاعم وان سطره في كتاب ففيه الاجر الجزيل والذكر الجميل فيوشك ان يجعل من ورثة جنة النعيم وان يكون له لسان صدق في الآخرين وذلك لان ارشاد ابناء الجنس من اعظم القربات الى رب العالمين وهو من شعار الانبياء فقد جاء في الكتب السماوية كلمات كثيرة دالة على شرف العلم والتعليم ففيما اوحى الله الى ابينا آدم ع ان المستنبطين للعلوم عندي افضل من عمار الارض بالصنايع ومن استنبط علما ودونه في كتاب فهو بمنزلة آدم الصفي وقوله ص لمعاذ لان يهدي الله بك رجلا واحدا خير لك من الدنيا وما فيها وامثال ذلك كثيرة يطول الكلام بذكرها ونحن بعون الله وتوفيقه قررنا قوانين هذا العلم وشيدنا مبانيه واوضحنا سبيله وبينا دليله واحيينا رسومه بعدما اندرس واحكمنا بنيانه بعدما انطمس وحققنا من آراء الفلاسفة ما كان حقا وابطلنا ما كان باطلا وان كان قدماؤهم لكونهم على مسالك الانبياء قلما اخطؤا في المباني والاصول المهمة وما نسب اليهم من القول بقدم العالم ونفي القدرة عن الباري وعدم العلم منه بالجزئيات وانكار الحشر الجسماني كل ذلك افتراء عليهم وافك عظيم واما المتاخرون منهم كتوابع المشائين وساير المحدثين فقد وقع لهم سهو عظيم واغلاط كثيرة في الالهيات وكثير من الطبيعيات من المطالب التي لا يبعد الخطأ والنسيان فيهما من الانسان ولا يجوز مذهب الجهل فيها ابدا اذا كان فيه استعداد وقوة سلوك نحو المعاد وقد ضل وغوى من انحرف عن طريق المبدء والمعاد والرجل الحكيم لا يلتفت الى المشهور ولا يبالي اذا اصاب الحق من مخالفة الجمهور

ولا يتوهم

ولا يوجد كل باب الى من قال بل الى ما قيل كما نقل عن مولانا امام الموحدين وامير المؤمنين ع انه قال لا تعرف الحق بالرجال ولكن اعرف الحق تعرف
اهله ومحض الغرض مقصد تحقيق كل مسئلة وتنقيح كل مطلوب لا التقرب الى الله وملكوته الاعلى بارشاد طالب ذكى او تنبيه خاطر نقى فان
وافق ذلك نظر ابناء البحث والتدقيق فهو الذى ابتغاه او ماناه وان لم يوافق فمعلوم ان الحق لا يوافق عقول قوم قد مرضت قرائحهم بامراض باطنية اعيت
اطباء النفوس عن علاجهم حتى خرجوا عن طب النبوة انك لا تهدى من احببت لا جرم ما شرعوا فى تحصيل الحكمة على غير ما ينبغى ما زادهم الا نفورا و
استكبارا فى الارض حيث لم يظفروا منها بطائل ولم يصلوا الى حاصل وفاتهم مع هذا الحرمان العظيم مكنة استعدادهم للاقتداء بالآثار
السمعية والمناهج الشرعية فصاروا والجبين محجوبين متلبسين بالعار والشين وذلك هو الخسران العظيم والحرمان الاليم وليس للحكيم الربانى
مع امثال هؤلاء كلام وكتاب لا مع اشباههم نقله وخطاب كما قال تع ولو جئتهم بكل آية ما تبعوا قبلتك وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها الذين
يؤمنون بالغيب يقرون به لا استعداد لهم فان لقبول الحكمة ونور المعرفة شروطا واسبابا كانشراح الصدر وسلامة الفطرة وحسن الخلق
وجودة الراى وحدة الذهن وسرعة الفهم مع ذوق كشفى ويجب مع ذلك كله ان يكون فى القلب المعنوى نور من الله يوقد به دائما كالقنديل
وهو المرشد الى الحكمة كما يكون المصباح مرشدا الى ما فى البيت ومن لم يكن فيه هذه الامور مضلا عن النور فلا يتعب نفسه فى طلب الحكمة ومن كان
له فهم وادراك ولم يكن له حدس كشفى ولا فى قلبه نور يسعى بين ايديهم وبايمانهم فلا يتم له الحكمة ابدا وان ستدمر اطرافها شيئا واحكموا حكم
من قعد بها شطرا ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور ثم اعلم ان هذا القسم من الحكمة التى حاولنا الشروع فيه هو افضل اجزائها وهو الايمان الحقيقى
بالله وآياته واليوم الآخر المشار اليه فى قوله تع والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وقوله ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه
ورسله واليوم الآخر فقد ضل ضلالا بعيدا وهو مشتمل على علمين شريفين احدهما العلم بالمبدأ وثانيهما العلم بالمعاد ويندرج فى العلم
بالمبدأ معرفة الله وصفاته وافعاله وآثاره وفى العلم بالمعاد معرفة النفس والقيامة وعلم النبوات وقد مدح الله الناظرين المتفكرين فيهما
فقال فى مدح الناظر فى خلق العالم وما فيه من عجائب الخلقة وبدايع الفطرة الدالة على عظمة المبدع وتوحيده الذين يتفكرون فى خلق
السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا وقال فى مدح الناظر فى امر نفسه والمزكى لها عن الاغشية المادية ونفس وما سويها فالهمها
فجورها وتقويها قد افلح من زكيها وقد خاب من دسيها وذم الله المعرضين عن التامل فى حكمة الله وآياته والفكر والتدبر فى عجائب مصنوعاته
والذكر فى كثير من مواضع كتابه العزيز كقوله ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ذمهم لانهم لم يحصلوا ذلك علما وتفكرا بل
تقليدا وتلقيا وكقوله وكاين من آية فى السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون فذمهم الله لاعراضهم عن الحكمة وبحثهم لرفضهم
البحث عن حقائق الامور وخفيات الاسرار المكنونة فى عالم الخلق والامر وقال ما اشهدتهم خلق السموات والارض ولا خلق انفسهم وما كنت
متخذ المضلين عضدا اشارة الى نفى هذين العلمين عنهم وانهم مضلون لاجل ذلك لان المضلين ليسوا على شئ من الحق وما ضلوا واضلوا الا
بعد ان جهلوا وعدلوا عن طريق العلم واستكبروا استكبارا وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا هم الظالمين فاذا البرهان والقرآن تطابقا جميعا
على ان تعلم الحكمة الالهية ومعرفة النفس الانسانية اعنى العلم بالمبدأ والمعاد هو الفوز بالبقاء الابدى وفقده منشأ الخسران السرمدى
وانا قد قدمنا اليكم يا اخوانى فى الطريق من انوار الحكم ولطائف الكلم مبادى عقليات وضوابط كليات وقوانين ميزانية واحكاما ذهنية هى
مقدمات ذوات فضائل جمة ودرجات للسير الى الله بقدم الفكر والهمة ومعارج للارتقاء الى معرفة الالهية والاعتلاء الى شهود الاحدية
وصفاته الواجبة ومجاورة المقدسين ومنادمة اهل الملكوت والعليين من مقاصد اصحاب الوحى والتنزيل ومحكمات اسرار اهل التأويل
الآخذين علومهم عن الملائكة المقربين والحفظة الكرام الكاتبين فان هذه المقاصد العلية الشريفة ابتداؤها الحق الاول من عند الله حيث
اودعها اولا فى القلم العظيم واللوح الكريم وقراه من علمه الله بالقلم ما لم يكن يعلم وكلمه بكلماته والهمه بمحكم آياته وهدا منيوره واصطفاه
وجعله خليفة فى عالم الارض ثم جعله اهلا للعالم العلوى وخليفة للملكوت السماوى فهذا العلم يجعل الانسان ذا ملك كبير لانه
الاكسير الاعظم الموجب للغنى الكلى والسعادة الكبرى والبقاء على افضل الاحوال والتشبه بالخير الاقصى والتخلق باخلاق الله ولذلك
ورد فى بعض الصحف المنزلة من الكتب السماوية انه قال سبحانه يا ابن آدم خلقتك للبقاء وانا حى لا اموت اطعنى فيما امرتك وانته عما نهيتك
اجعلك مثلى حيا لا تموت وورد فى رواية عن صاحب شريعتنا فى صفة اهل الجنة انه ياتى اليهم الملك فاذا دخل عليهم ناولهم كتابا من عند الله
بعد ان يسلم عليهم من الله فاذا فى الكتاب من الحى القيوم الذى لا يموت الى الحى القيوم الذى لا يموت اما بعد فانى اقول للشئ كن فيكون وقد جعلتك
اليوم تقول للشئ كن فيكون فهذا مقام من المقامات التى يصل اليها الانسان بالحكمة والعرفان وهو يسمى عند اهل التصوف بمقام كن كما نقل

هذا المجلد الثالث من الاسفار الاربعة في علم الالهي

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي انار بوجوب وجوده وجود الكائنات واشرق بنور ذاته ذوات الانيات وهويات الممكنات ابدع الجواهر العقلية الثابتة عرشا لذاته واثبت نفوس السموات عرشا لتجلي اشراقات صفاته وخلق صفحات الاجرام العلوية والسفلية لكتابة كلماته وكون اسباب الحركات والدواعي الكائنات لترادف رحماته وتجدد شئون آلائه وخيراته وجعل جوهر النفس الانسانية من بين صور الكائنات مستعدا لتحمل اماناته ولاقتناء الحكم ومظهر العجائب اسرار مبدعاته وغرائب آثار مصنوعاته وحاملا للمصحف آياته وقاريا لكتابه المنزل ومحكماته ومتشابهاته اشكره على جوده وانعامه ومواهب حكمته والهامه وشمول احسانه وسطوع برهانه واصلي على محمد عبده المنذر المعلم ونبيه المبشر الذي اوتي جوامع الكلم بعثه بالحق بشيرا ونذيرا وجعله داعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا وآله المصطفين الاعلين خزنة اسرار الوحي واليقين وحملة كتاب الحق المبين وابواب الوصول الى جوار رب العالمين

وبعد فهذا شروع في طور اخر من الحكمة والمعرفة وهو تجريد النظر الى ذوات الموجودات وتحقيق وجود المفارقات والالهيات المسمى بمعرفة الربوبية والحكمة الالهية ولما كان افضل نعم الله الفائضة على خلقه واشرف عطياته التي اتاها من لدنه عبدا من عباده هو الذي سماه الله في كتابه المنير بالخير الكثير اعني الحكمة الالهية والمعرفة الربوبية ولا شك انها السعادة العظمى والبهجة الكبرى وبتحصيلها ينال الشرف الكبير والسيادة العليا التي يفوق سائر الدرجات الرفيعة والكمالات المنيعة وكل من اتاه الله نعمة يجب بحسبه عليه شكره ولحسابها يجب على من اتاه الله رحمة من عنده وعلمه من لدنه علما وافاده قوة في هذا العلم يرتقي بها من حضيض دنو البهيمية بمرقى ظلمات البرازخ السفلية وجناحا يطير به الى اوج العوالم العلوية وبصيرة اراه بها ملكوت السموات والارض كما قال وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين ان يسارع الى شكر نعمة الله وجوده ويبادر الى اظهار كرمه ورحمته امتثالا لقوله تعالى واما بنعمة ربك فحدث واستجلابا لمزيد احسانه كما ذكره ولئن شكرتم لازيدنكم من ايضاح هذه المطالب المهمة وكشف هذه المقاصد العلية لينتفع بها العباد ويترتب عليها صلاح المعاد ففي هذا العلم يظهر مقامات الرجال ودرجات الاحوال في المآل فان تيسر لاحد فقد حصل له الخير الاتم والكمال الاعم وان سطره في كتاب فله الاجر الجزيل والذكر الجميل فيوشك ان يجعل من ورثة جنة النعيم وان يكون له لسان صدق في الآخرين وذلك لان ارشاد ابناء الجنس من اعظم القربات الى رب العالمين وهو من شعار الانبياء فقد جاء في الكتب السماوية كلمات كثيرة دالة على شرف العلم والتعليم ففيما اوحى الله الى ابينا آدم ان المستنبطين للعلوم عندي افضل من عمار الارض بالصنائع ومن استنبط علما ودونه في كتاب فهو بمنزلة آدم الصفي وقوله لمعاذ لان يهدي الله بك رجلا واحدا خير لك من الدنيا وما فيها وامثال ذلك كثيرة يطول الكلام بذكرها ونحن بعون الله وتوفيقه قررنا قوانين هذا العلم وشيدنا مبانيه واوضحنا سبيله وبينا دليله واحكمنا رسومه بعدما اندرس واحكمنا بنيانه بعدما انطمس وحققنا من آراء الفلاسفة ما كان حقا وابطلنا ما كان باطلا وان كان قدماؤهم لكونهم على مسالك الانبياء قلما اخطأوا في المباني والاصول المهمة وما اشتهر منهم من القول بقدم العالم ونفي القدرة عن الباري وعدم العلم منه بالجزئيات وانكار الحشر الجسماني فكل ذلك افتراء عليهم واما المتأخرون منهم كتوابع المشائين وسائر المحدثين فقد وقع لهم سهو عظيم واغلاط كثيرة في الالهيات وكثير من الطبيعيات من المطالب التي لا يبعد الخطأ والنسيان فيها من الانسان ولا يجوز من ذاب الجهل فيها ابدا اذا كان فيه استعداد وقوة سلوك نحو المعاد وقد ضل وغوى وانحرف عن طريق المبدأ والمعاد والرجل الحكيم لا يلتفت الى المشهور ولا يبالي اذا اصاب الحق من مخالفة الجمهور

ولا يوحشنك كل باب الى من قال بل الى ما قيل كما نقل عن مولانا امام الموحدين وامير المؤمنين عليه السلام انه قال لا تعرف الحق بالرجال ولكن اعرف الحق تعرف
اهله ونحن لم نقصد في تحقيق كل مسئلة وتنقيح كل مطلوب الا التقرب الى الله وملكوته الاعلى في ارشاد طالب ذكي او تنبيه خاطر نقي فان
وافق ذلك نظر ابناء البحث والتدقيق فهو الذي اردناه وان لم يوافق فمعلوم ان الحق لا يوافق عقول قوم فسدت تراكيبهم بامراض باطنية اعيت
اطباء النفوس عن علاجهم حتى خوطب النبوة انك لا تهدي من احببت لاجرم لما شرعوا في تحصيل الحكمة على غير ما ينبغي ما زادهم الا نفورا و
استكبارا في الارض حيث لم يظفروا منها بطائل ولم يصلوا الى حاصل وفاتهم مع هذا الحرمان العظيم مكنة استعدادهم للاقتداء بالآداب
السمعية والمناهج الشرعية فصاروا ارجعين متلقبين بالعار والشين وذلك هو الخسران العظيم والحرمان الاليم وليس للحكيم الرباني
مع امثال هؤلاء كلام وكتاب لا مع اشباههم نقله وخطاب كما قال الله ولو جئتهم بكل آية ما تبعوا قبلتك وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها كيف
يؤمنون بالغيب بقرينة بيهم ولا استعداد لهم فان لقبول الحكمة ونور المعرفة شروطا واسبابا كانشراح الصدر وسلامة الفطرة وحسن الخلق
وجودة الرأي وحدة الذهن وسرعة الفهم مع ذوق كشفي ويجب مع ذلك كله ان يكون في القلب المعنوي نور من الله يوقد به دائما كالقنديل
وهو المرشد الى الحكمة كما يكون المصباح مرشدا الى ما في البيت ومن لم يكن فيه هذه الامور فضلا عن النور فلا يتعب نفسه في طلب الحكمة ومن كان
له فهم وادراك ولم يكن له حدس كشفي ولا في قلبه نور يسعى بين ايديهم وبايمانهم فلا يتم له الحكمة ايضا وان سدد من اطرافها شيئا واحكم حكم
من مقدماتها شطرا ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور ثم اعلم ان هذا القسم من الحكمة التي حاولنا الشروع فيه هو افضل اجزائها وهو الايمان الحقيقي
بالله وآياته واليوم الآخر المشار اليه في قوله تعالى والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وقوله ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه
ورسله واليوم الآخر فقد ضل ضلالا بعيدا وهو مشتمل على علمين شريفين احدهما العلم بالمبدأ وثانيهما العلم بالمعاد ويندرج في العلم
بالمبدأ معرفة الله وصفاته وافعاله وآثاره وفي العلم بالمعاد معرفة النفس والقيامة وعلم النبوات وقد مدح الله الناظرين المتفكرين فيهما
فقال في مدح الناظر في خلق العالم وما فيه من عجائب الخلقة وبدائع الفطرة الدالة على عظمة المبدع وتوحيده الذين يتفكرون في خلق
السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا وقال في مدح الناظر في امر نفسه والمزكي لها عن الاغشية المادية ونفس وما سويها فالهمها
فجورها وتقويها قد افلح من زكيها وقد خاب من دسيها وذم الله المعرضين عن التأمل في حكمة الله وآياته والفكر والتدبر في عجائب مصنوعاته
والذكر في كثير من مواضع كتابه العزيز كقوله ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ذمهم لانهم لم يحصلوا ذلك علما وتفكرا بل
تقليدا وتلقفا وكقوله وكأين من آية في السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون فذمهم الله لاعراضهم عن الحكمة ووبخهم لرفضهم
البحث عن حقائق الامور وخفيات الاسرار المكنونة في عالم الخلق والامر وقال ما اشهدتهم خلق السموات والارض ولا خلق انفسهم وما كنت
متخذ المضلين عضدا اشارة الى نفي هذين العلمين عنهم وانهم مضلون لاجل ذلك وان المضلين ليسوا على شيء من الحق وما ضلوا واضلوا الا
بعد ان جهلوا وعدلوا عن طريق العلم واستكبروا استكبارا وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا هم الظالمين فاذا البرهان والقرآن تطابقا جميعا
على ان تعلم الحكمة الالهية ومعرفة النفس الانسانية اعني العلم بالمبدأ والمعاد هو الفوز بالبقاء الابدي ورفضه منشأ الخسران السرمدي
وانا قد قدمنا اليكم يا اخواني في الطريق من انوار الحكم ولطائف الكلم مبادي عقليات وضوابط كليات وقوانين ميزانية واحكاما ذهنية هي
مقدمات ذوات فضائل جمة ودرجات للسير الى الله بقدم الفكر والهمة وهي معارج للارتقاء الى معرفة الالهية والاعتلاء الى شهود الذات الاحدية
وصفاته الواجبية ومجاورة المقدسين ومنادمة اهل الملكوت والعليين من مقاصد اصحاب الوحي والتنزيل ومحكمات اسرار اهل التأويل
الآخذين علومهم عن الملائكة المقربين والحفظة الكرام الكاتبين فان هذه المقاصد العلية الشريفة ابتداؤها الغيب الاعلى عند الله حيث
اودعها اولا في القلم العظيم واللوح الكريم وقرأه من علمه الله بالقلم ما لم يكن يعلم وكلمه بكلمات انزلها بمحكم آياته وهداه بنوره واصطفاه
وجعله خليفة في عالم ارضه ثم جعله اهلا للعالم العلوي وخليفة الملكوت السماوي فهذا العلم يجعل الانسان ذا ملك كبير لانه
الاكسير الاعظم الموجب للغنى الكلي والسعادة الكبرى والبقاء على افضل الاحوال والتشبه بالخير الاقصى والتخلق باخلاق الله ولذلك
ورد في بعض الصحف المنزلة من الكتب الالهية انه قال سبحانه يا ابن آدم خلقتك للبقاء وانا حي لا اموت اطعني فيما امرتك وانته عما نهيتك
اجعلك مثلي حيا لا تموت وورد في رواية عن صاحب شريعتنا في صفة اهل الجنة انه يأتي اليهم الملك فاذا دخل عليهم ناولهم كتابا من عند الله
بعد ان يسلم عليهم من الله فاذا في الكتاب من الحي القيوم الذي لا يموت الى الحي القيوم الذي لا يموت اما بعد فاني اقول للشيء كن فيكون وقد جعلتك
اليوم تقول للشيء كن فيكون فهذا مقام من المقامات التي يصل اليه الانسان بالحكمة والعرفان وهو يسمى عند اهل التصوف بمقام كن كما نقل

في غزوة تبوك فقال كن اباذر فكان اباذر

عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسيكشف لك في هذا السفر بابا من هذا المطلب بالبرهان وتلقى اليك معرفة العلم الذي من اجله يستوجب من علمه وعمل بموجبه تلك البهجة الكبرى والمنزلة العظمى فاغتنم واعتنم به وكن به سعيدا ولا يلقاه الا الى اهله العامل بمقتضاه وموجبه والعمل به هو الزهد في الدنيا والزاد للآخرة من التقوى وكفانا بمنزلة من سهل طريقها ذكره فاز السلوك والمجاهدة وسهل حزونها بهمته يهبها من يشاء من عباده وهو ولي الفضل والهداية وبيده مفاتيح الخير والحكمة وعنده خزائن الجود والرحمة ويشتمل هذا القسم على فنون

الفن الاول فيما يتعلق باحوال المبدء وصفاته وفيه مواقف

الموقف الاول في الاشارة الى واجب الوجود وان اي وجود يليق به وانه في غاية الوحدة والتمامية وفيه فصول

فصل في اثبات وجوده والوصول الى معرفة ذاته

واعلم ان الطرق الى الله كثيرة لانه ذو فضائل وجهات كثيرة ولكل وجهة هو موليها لكن بعضها اوثق واشرف وانور من بعض واسد البراهين واشرفها اليه هو الذي لا يكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة فيكون الطريق الى المقصود هو عين المقصود وهو سبيل الصديقين الذين يستشهدون به تعالى عليه ثم يستشهدون بذاته على صفاته وبصفاته على افعاله واحدا بعد واحد وغير هؤلاء كالمتكلمين والطبيعيين وغيرهم يتوسلون الى معرفته تعالى وصفاته بواسطة اعتبار امر آخر غيره كالامكان للمهية والحدوث للخلق والحركة للجسم او غير ذلك وهي ايضا دلائل على ذاته وشواهد على صفاته لكن هذا المنهج احكم واشرف وقد اشير في الكتاب الالهي الى تلك الطرق بقوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق والى هذه الطريقة بقوله اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وذلك لان الربانيين ينظرون الى الوجود ويحققونه ويعلمون انه اصل كل شيء ثم يصلون بالنظر اليه الى انه بحسب اصل حقيقته واجب الوجود واما الامكان والحاجة والمعلولية وغير ذلك فانما يلحقه لا لاجل حقيقته بما هي حقيقته بل لاجل نقائص واعدام خارجة عن اصل حقيقته ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب او الامكان يصلون الى توحيد ذاته وصفاته ومن صفاته الى كيفية افعاله وآثاره وهذه طريقة الانبياء كما في قوله تعالى قل هذه سبيلي ادعو الى الله على بصيرة وتقريره ان الوجود كما مر حقيقة عينية واحدة بسيطة لا اختلاف بين افرادها لذاتها الا بالكمال والنقص والشدة والضعف او بامور زائدة كما في افراد مهية نوعية وغاية كمالها ما لا اتم منه وهو الذي لا يكون متعلقا بغيره ولا يتصور ما هو اتم منه اذ كل ناقص متعلق بغيره مفتقر الى تمامه وقد تبين فيما سبق ان التمام قبل النقص والفعل قبل القوة والوجود قبل العدم وبين ايضا ان تمام الشيء هو الشيء وما يفضل عليه فاذن الوجود اما مستغن عن غيره واما مفتقر لذاته الى غيره والاول هو واجب الوجود وهو صرف الوجود الذي لا اتم منه ولا يشوبه عدم ولا نقص والثاني هو ما سواه من افعاله وآثاره ولا قوام لما سواه الا به لما مر ان حقيقة الوجود لا نقص لها وانما يلحقه النقص لاجل المعلولية وذلك لان المعلول لا يمكن ان يكون في فضيلة الوجود مساويا لعلته فلو لم يكن الوجود مجعولا ذا قاهر يوجده ويحصله كما يقتضيه لا يتصور ان يكون له نحو من القصور لان حقيقة الوجود كما علمت بسيطة لا حد لها ولا تعين الا محض الفعلية والحصول والا لكان فيه تركيب او له مهية غير الموجودية وقد مر ايضا ان الوجود اذا كان معلولا كان مجعولا بنفسه جعلا بسيطا وكان ذاته بذاته مفتقرا الى جاعل وهو متعلق الجوهر والذات بجاعله فاذن قد ثبت واتضح ان الوجود اما تام الحقيقة واجب الهوية واما مفتقر الذات اليه متعلق الجوهر به وعلى اي القسمين يثبت ويتبين وجود واجب الوجود غني الهوية عما سواه وهذا هو ما اردناه واعلم ان هذه الحجة في غاية المتانة والقوة يقرب ماخذها من ماخذ طريقة الاشراقيين التي تبتني على قاعدة النور لكن الباحثين من المتاخرين لذهولهم عن بعض مقدمات هذا البرهان او ضعف عقولهم عن ادراك معنى الاشد والاضعف في حقيقة الوجود ربما يقع بينهم الاعتراض على هذا المنهج تارة بانه لا معنى لكون حقيقة واحدة مختلفة بالكمال والنقص بحسب اصل تلك الحقيقة حتى يكون ما به الاتفاق وما به الاختلاف معنى واحدا وتارة بعد تسليم ذلك بان الاتم ان الكمال مقتضى اصل الحقيقة وان النقص بمقتضى المعلولية والافتقار الى ما هو الكامل فان لاحد ان يقول لو اقتضى ذات الوجود وحقيقته الواجبية لكان كل وجود واجبا ولو اقتضى الامكان والافتقار لكان الكل ممكنا ولو لم يقتض شيئا من الوجوب والامكان لكان كل منهما معللا بالغير فكان الواجب مفتقرا الى علة وهو محال وبطلان التالي باسرها مستلزم لبطلان المقدم باقسامه فكون الوجود حقيقة واحدة متفاوتة بالكمال والنقص امر محال اقول منشأ هذا الايراد كما اشرنا اليه على قصور الادراك عن البلوغ الى فهم المراد فان كون الوجود حقيقة واحدة ليس ككون الانسان مهية واحدة لان الوحدة في المهيات ليس مثل الوحدة في الوجود لان تلك الوحدة ذهنية عارضة للكليات زائدة على انها عارضة لها بعد حذف مشخصاتها فالتقسيم جار بعد عروض الوحدة اياها لا انضمام عرض قيود مخالفة بالمقسم الواحد بان تلك المهية الواحدة اما كذا واما كذا واما الوجود فليس بمهية كلية واحدة في الجميع حتى يجري فيها ما ذكروه من التقسيم كسائر الطبائع الكلية التي يجوز ان توجد في الذهن ويعرضها العموم والاشتراك حتى يرد عليه التقسيم المعتبر فيه الوحدة للمقسم من جنس وحدة الاقسام او تخصيصا

فيهما وان لوحظا فوقا وان تخصصا فتخصصا وقد مر ان الوجود ليس بجنس ولا نوع ولا شخص بحيث نوع او جنس ووحدة هذه الحقيقة واشتراكها
بين الافراد والاتحاد ضرب آخر من الوحدة والاتحاد فهذا السؤال والاعتراض ساقط بالكلية لان موضعهما اذا كان المقسم طبيعة كلية فان قيل
هذا الكلام في مفهوم الوجود المشترك العام بانه ان اقتضى الواجبية كان جميع افراده واجبا والا لم يكن في الوجود ما هو واجب بالذات يجب
بان لفظ الوجود وان كان المراد به الحكاية عن حقيقة الوجود والامر كما قلنا وان كان المراد منه المفهوم المصدري فلا يقتضي شيئا وهو كسائر
الصفات من العوارض المفتقرة الى غيرها وليس شيء منها واجب الوجود بل ولا من الموجودات الخارجية لانه اعتبار عقلي نعم ربما يقال بانه عين
في الواجب زائد في الممكن بمعنى ان ذاته تعالى بذاته مع قطع النظر عن غيره مصداق الحكم بانه موجود بخلاف الممكن اذ ليس كذلك الا اذا لوحظ
معه غيره **تنقيح وتهذيب** ان صاحب الاشراق اورد مثل ذلك الايراد على نفسه في طريقته المبنية على قاعدة النور والظلمة
واجاب عنه بما ملخصه ان الماهية مشتركة بين تلك المراتب الكاملة والمتوسطة والناقصة معنى كلي موجود في الذهن وليس بمشترك في الخارج
بينها فان ما في الخارج ليس مركبا من اصل الماهية وكمالها حتى يجب ان يحصل ما هو مرتبة مخصوصة منها بمرتبة اخرى بل المراتب والافراد المختلفة
متباينة في الخارج فان ذات الكامل متباينة لذات الناقص والمتوسط ويجوز ان يختلف تلك الافراد في اللوازم والآثار والاستغناء انما
نشأ من اخذ ما في الذهن مكان ما في الخارج هذا حاصل ما افاده وفيه مع ذلك الاشكال اقول وانت تعلم ان الحق ان الكلي الطبيعي موجود
في الخارج سيما عند من ذهب الى ان الوجود اعتبار عقلي لا صورة له في الاعيان وما في الاعيان هو مهيات الاشياء دون وجوداتها كما هو مذهب
هذا العظيم فالواقع في الخارج هي الماهية لا بشرط شيء اعني الكلي الطبيعي الذي يعرضه الكلية والعموم في الذهن وان لم يكن في الخارج بهذه الصفة
الا بالقوة فهي في الخارج امر من شأنه ان يحصل في الذهن ويعرض له الاشتراك بين كثيرين فنقول الامر المشترك موجود في الخارج وان كان ظرف
عروض الاشتراك انما هو الذهن فهذا الامر المشترك معنى واحد ذاتي لافراده المختلفة بالكمال والنقص وغيرهما من التعينات كما هو مذهبه
فاذن للعقل ان ينظر اليه من حيث هو هو لانه امر عقلي سواء اعتبر معه الوحدة العقلية او لم يعتبر فليجدها اما مقتضية لشيء من خصوصيات
الاقسام ومراتبها من الكمالية والنقص فيحكم بان ما عدا تلك الخصوصية او تلك المرتبة ليس من افراده الذاتية واما غير مقتضية لشيء منها فيكون
كل من المراتب والخصوصيات بسبب امر زائد على طبيعتها المشتركة فالقول بان ما به الاختلاف بالكمالية والنقص بعين ما به الاتفاق فيما الى مهية
مشتركة كلية قول فاسد غير صحيح لان تلك الماهية لعمومها واشتراكها من شأنها ان توجد في كل فرد فرد ذاتي او عرضي لها فتلك الطبيعة المقتضية
في كل فرد فرد وحصة حصة ان كانت مقتضية للكمال والشدة كانت جميعها كاملة شديدة وان كانت مقتضية للنقص كانت جميعها ناقصة
ضعيفة وان لم تكن مقتضية لشيء لكان كل منها مفتقرا الى مخصص زائد على ماهية تلك الطبيعة المشتركة فلم يتحقق لشيء من الماهيات غير
قابل للاكمل والانقص والاشد والاضعف الا بامور زائدة عليها ومثل هذا الاشكال غير وارد على حقيقة الوجود اذا كانت متفاوتة الدرجات
اذ ليس للوجود طبيعة كلية ذهنية يكون لها انحاء من الحصولات كماهية الانسان او الفرس او غيرهما حيث ان لها معنى واحدا ومعنى متعينا
مشتركا بين الكثيرين متشخصا بتشخصات موجودا بوجودات زائدة تلك التشخصات والهويات على ذلك المعنى حيث اذا جرده العقل عن ما حل
واحد منها حصل فيه من كل منها امر واحد واذا فرض تلبسه باي تشخص كان صار عين ذلك الشخص لان حقيقة الوجود ليست الا نفس التشخصات
والهويات كما علمت فاذا كان مشككا متفاوتة المراتب شدة وضعفا او تقدما وتأخرا لا يمكن تحليله الى طبيعة مشتركة ومخصص زائد
فالمرتبة الكاملة منه ليست بقابلة للتحليل الى اصل مشترك وامر زائد لانها بسيطة الهوية وكذا المرتبة الناقصة منه ليست الا مجرد
الوجود واما القصور فعدمي فاذن حقيقة الوجود في كل موجود بحسبه واما الوحدة التي تجمع الكل فهي ليست نوعية ولا جنسية بل
ضربا آخر من الوحدة لا يعرفها الا الكاملون والحاصل ان صاحب الاشراقيين لو كان قصد بماهية النور الذي عنده بسيط متفاوت بالكمال
والنقص حقيقة الوجود بعينها لصح ما ذهب اليه وان اراد مفهوما من المفهومات التي من شأنها الكلية والاشتراك بين الكثيرين فلا
يمكن تصحيحه والذي قاله اتباع المشائين ان الاشد والاضعف من السواد والحرارة والنور وغيرها ما يرجعان الى تفاوت الحصولات بحسب
خصوصيات الافراد لا من جهة المفهوم المشترك قريب مما ذكرناه **تذكرة اجمالية** قد بزغ نور الحق من افق هذا البيان
الذي قرع سمعك ايها الطالب ان حقيقة الوجود لكونها امرا بسيطا غير ذي ماهية ولا ذي مقوم او محدد هي عين الواجبية المقتضية
للكمال الاتم الذي لا نهاية له شدة اذ كل مرتبة اخرى منها دون تلك المرتبة في الشدة ليست صرف حقيقة الوجود بل هي مع قصوره
وقصور كل شيء هو غير ذلك الشيء بالضرورة وقصور الوجود ليس هو بالوجود بل عدمه وهذا العدم انما يلزم الوجود لا لاصل الوجود بل

لوقوعه في مرتبة تالية وما بعدها فالقصورات والاعدام انما طرئت للثواني من حيث كونها ثواني فالاول تعالى كما انه الاتم الذي لا حد له ولا يتصور ما هو
اتم منه والقصور والانقسار بشأن من اللافاضة والجعل ويتمان به ايضا لان هويات الثواني متعلقة بالاول فينجبر قصورها بتمامه وافتقارها بغنائه
فقد ثبت وجود الواجب بهذا البرهان ويثبت به ايضا توحيده لان الوجود حقيقة واحدة لا يعتريها نقص بحسب حقيقته وذاته ولا تعدد بخصوصية
لا تناهيه ويثبت ايضا علمه بذاته وبما سواه وجوبه اذ العلم ليس الا الوجود ويثبت قدرته وارادته لكونهما تابعين للحيوة والعلم ويثبت ايضا
قيوميته وجوده لان الوجود الشديد فياض فعال لما دونه فهو العليم القدير المريد الحي القيوم الذي له الفعال ولكونه مستتبعا للمراتب التي يليه الاشد
فالاشد الاشرف فالاشرف ثبت صنعه وابداعه وامره وخلقه وملكوته وملكه فهذا المنهج الذي سلكناه اسد المناهج واشرفها وابسطها
حيث لا يحتاج السالك اياه في معرفة ذاته تعالى وصفاته وافعاله الى توسط شيء من غيره ولا الى الاستعانة بابطال الدور والتسلسل فبذاته تعالى
يعرف ذاته ووحدانيته شهد الله انه لا اله الا هو ويعرف غيره اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد فهذا المسلك كاف لاهل الكمال في طلب
الحق واياته وافعاله لكن ليس لكل احد قوة استنباط الاحكام الكثيرة من اصل واحد فلا بد في التعليم من بيان ساير الطرق الموصلة الى الحق
ولما لم يكن هذه المثابة من الايصال **فصل** في الاشارة الى مناهج اخر للوصول اليه من الوجهة الكبرى منها ما اشرنا اليه في العلم الكلي والفلسفة
الاعلى لاثباتنا خواص واجب الوجود ووحدته حيث ذكرنا ان الوجود ينقسم بحسب المفهوم الى واجب وممكن والممكن لذاته لا يترجح وجوده على
عدمه فلا بد له من مرجح خارج والا ترجح بذاته فكان مرجحه واجبا لذاته فكان واجب الوجود بذاته وقد فرض ممكنا وكذا في جانب العدم فكان
ممتنعا وقد فرض ممكنا هذا خلف فواجب الوجود لا بد من وجوده فان الموجودات حاصلة فان كان شيء منها واجبا فقد وقع الاعتراف با
لواجب والا فوقع الانتهاء اليه لبطلان ذهاب السلسلة الى غير نهاية بما مر بيانه والدور مستلزم للتسلسل فهو محال ايضا مع انه يوجب تقدم
الشيء على نفسه وذلك ضروري البطلان ولا يدفع بطلانه اختلاف الحيثية التعليلية لانها مكثرة للذات الموضوعة لها فالدور مع انه
يستلزم التسلسل يستلزم تقدم الشيء على نفسه وهذا المسلك اقرب المسالك الى منهج الصديقين وليس بذلك كما زعم لان هناك يكون
النظر الى حقيقة الوجود وههنا يكون النظر في مفهوم الموجود وحاصله ان النظر في مفهوم الموجود والموجود بما هو موجود يعطي انه لا يمكن تحققه الا
بالواجب اذ لو انحصر الموجود في الممكن لم يتحقق موجود اصلا لانه على هذا التقدير يحقق الممكن اما بنفسه بدون علة وهو محال بديهة او بغيره
وذلك الغير ايضا ممكن على هذا التقدير فاما ان يتسلسل الآحاد او يدور او يؤدي الى الواجب والشقان الاولان باطلان وكذا الثالث لانه
خلاف المقدر وان كان حقا لا انا لانه نقيضه وهو خلو الممكن عنه باطل فهذا ما وصف الشيخ في الاشارات بانه طريقة الصديقين وتبعه
المتأخرون فيه قيل عليهم انتم قد اخذتم في الدليل وجود الممكن لما تشاهدون من عدمه بعد وجوده او قبله فاجابوا بان هذا البرهان غير موقوف
على وجود موجود ما فان كان واجبا فهو المرام وان كان ممكنا فلا بد ان يستند الى الواجب بالبيان المذكور ثم استشكلوا لكون البيان برهانا
بان الاحتجاج منحصر في الاني والليّ والواجب تعالى ليس معلولا لشيء اصلا بل هو علة لجميع ما عداه فكل ما يستدل به على وجوده يكون دليلا انيا
وهو لا يعطي اليقين فاجابوا عنه بان الاستدلال ههنا بحال مفهوم الموجود على ان بعضه واجب لا على وجود ذات الواجب في نفسه الذي هو علة
كل شيء فكون مفهوم الموجود مشتملا على فرد هو الواجب حال من احواله التي اقتضاها فالاستدلال بحال تلك الطبيعة المشتركة على اخرى
معلولة لها الحال الاولى ورد بما قرروا الجواب بانه ليس الاستدلال على وجود الواجب في نفسه بل على انتسابه الى هذا المفهوم وثبوته له على نحو ما ذكره
الشيخ في الاستدلال بوجود المؤلف على وجود ذي المؤلف فوجود الواجب في نفسه علة لغيره مطلقا وانتسابه الى هذا المفهوم معلول لغيره وكون
الشيء في نفسه علة لشيء وفي وجوده عند آخر معلولا كما حقق في موضعه هذا خلاصة ما افاده بعض المحققين من اهل البحث وفيه ما لا يخفى
من التكلف والحق كما سبق ان الواجب لا برهان عليه بالذات بل بالعرض وهناك برهان شبيه باللمي ومن الطرائق التي استحسنوها طريقة
زعموا انها اخصر من غيرها لاستغنائها عن ابطال التسلسل والدور اوردها صاحب المطارحات وهي انا لو وجدنا انحصر في الممكنات الصرفة
سواء ذهبت سلسلتها الى غير نهاية او دارت بان دارت على نفسها لجميع الممكنات في حكم ممكن واحد في انه يفتقر الى علة فعلتها
اما نفسها او جزء من آحادها او خارج عنها والاول يوجب تقدم الشيء على نفسه والثاني يوجب تقدمه على نفسه وعلى علله والثالث يوجب
المطلوب لان الخارج عن جميع الممكنات لا يكون الا الواجب الوجود ولا يذهب عليك ان هذا البيان مقدوح فيه عندنا لان الوجود يساوق
الوحدة بل عينها وقد علمت ان الكثير بما هو كثير ليس له وجود الا وجودات الآحاد فالمجموع من زيد وعمرو ليس الا اثنين ولا يتحقق بينهما
شيء ثالث في الوجود الا بمحض الاعتبار فاذن لاحد ان يقول ان جميع الممكنات ليست لها علة اخرى غير علل الآحاد فعلة مجموعها عبارة عن مجموع

علل افرادها فليست بخارجة عن ذاتها الممكنة التي بعضها علة للبعض فلا يلزم الانتهاء الى الواجب الا ان يستعان ببطلان التسلسل
فلم يكن هذا طريقا آخر ثم العجب انهم حين يورد عليهم الاشكال على هذا المسلك بانه يجوز ان يكون الشيء علة لنفسه مستندا بان مجموع الموجودات
من الواجب والممكن ممكن لاحتياجه الى الآحاد ولا علة له سوى نفسه لان علته اما جزؤه وهو محال لاحتياجه الى بقية الاجزاء واما خارج عنه
ولا خارج عنه فتعين ان يكون نفسه التزموا في الجواب صحة كون العلة التامة للشيء عينه فقالوا ان اردتم بالعلة العلة التامة بمعنى جميع الآحاد
التي يتوقف المجموع على كل منها فهي عينه ولا محذور لان توقف ذلك المجموع على كل واحد من الآحاد لا يستلزم توقفه على المجموع حتى يلزم
توقف الشيء على نفسه وان اردتم بها العلة الفاعلية فهي جزؤه اعني الواجب او ما فوق المعلول الاخير المنتهي الى الواجب فان آحاده مستندة
الى الواجب فلا تاثير في المجموع باعتبار بقية الاجزاء التي هي الممكنات الا وهو مستند اليه اما ابتداء او بواسطة هذا ولم يتفطنوا بان هذا
الالتزام يهدم الدليل المذكور ولا يدفع الاعتراض لان مبناه على تجويز كون الشيء علة تامة لنفسه وكون الجزء علة فاعلية والمجيب يقول لعم
الامر كما قلت فان كون مجموع الشيء علة تامة لنفسه جائز وكون الجزء فاعلا للكل جائز ايضا وهل هذا الا تسليم السؤال وهدم بناء الاستدلال
ولما وقعوا في هذا الخطر لما زعموا كل المجموع من الامر الثابت والامور موجودا لغير وجود كل من الافراد ولما حكموا بان المجموع من الواجب والمعلول
الاول موجود ممكن محتاج الى علة حكموا بان العلة التامة هي نفسه وانه لا يلزم ان يكون العلة التامة سابقة على معلولها وذهلوا عن ان هذا
الالتزام غير معقول في نفسه فان كل موجود ممكن يحتاج الى علة فاعلية تامة التاثير والايجاد وكون جميع اجزاء الشيء عينه انما يتصور في الاعداد
والكيفيات التي يعتبرها الذهن ويعتبر لها وحدة اجتماعية بمجرد الفرض كالعسكر والعدد وغيرهما اما الا صورة لها في الاعيان غير كل واحد
من الآحاد وبعض اهل التحقيق منهم اجاب عن الاشكال المذكور في المجموع من الواجب والمعلول الاول بان المتعدد قد يؤخذ مجملا وهو بهذا
الاعتبار واحد واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل المجموع وقد يؤخذ مفصلا واللفظ الدال عليه بهذا الوجه هو مثل هذا وذاك
وهو بهذا الوجه يكون كثيرا وقد يختلفان في الحكم فان مجموع القوم مغلوب لا يستلزم ان يكون كل منهم مغلوبا بل ربما لا يعلم كل منهم فنختار ان مرجح
وجودهما معا هو مجموعهما ماخوذان لا معا لاحتياجه الى كل واحد من جزئيه ويكفيان في وجوده فيكون هذا وذاك علتين يرجح وجود مجموعهما
بهما فان نقل الكلام اليهما لا معا بل مفصلا فانه ايضا ممكن يحتاج الى مرجح فالجواب انا لا نسلم انهما ماخوذين على هذا الوجه ممكن بل هو بهذا
الوجه اثنان واجب موجود وممكن موجود وفيه معارضة هذا الجواب بان الموجود في هذه الصورة هو الواجب ومعلوله فاذا فرض على
الاجمال كان واحدا واذا اخذ على التفصيل كان متعددا كما ذكر ولا شك انه كما ان كلا منهما موجود فيهما موجود ايضا ضرورة ان انتفاء الكل
انما يكون بانتفاء احد من آحاده والآحاد باسرها موجودة فيها وان الممكن الموجود لا بد له من علة سواء كان واحدا او متعددا وسواء اعتبر
مجملا او مفصلا اذ الاجمال والتفصيل انما يوجبان اختلاف الملاحظة ولا يوجب اختلافا في نفس الامر فاذا اعتبر الواجب مع المعلول
الاول فلا شك ان مجموعهما سواء لوحظ او مفصلا موجود اذ المراد بالمجموع هنا معروض الهيئة الاجتماعية بدون الوصف اعني ذات
الاثنين وهو موجود لا محالة وان لم يكن الهيئة الاجتماعية والاثنينية موجودة كما ان الواحد موجود وان لم يكن وصف الوحدة موجودا
واذا كان معروض الاثنينية موجودا وهو ممكن لاحتياجه الى الآحاد فلا بد له من علة وليس هناك شيء آخر يصلح علة له فلا ينحسم مادة الاشكال
بما ذكره على انا نقول ليس التفاوت في المثال المذكور من حيث الاجمال والتفصيل بل التفاوت فيه بالمحمول فان الكل المجموعي سواء اخذ مجملا
او مفصلا متصف بان الدار يسعهم على التعاقب لا يتصف بانها تسعهم مجتمعين فتامل انتهى اقول كلام كل منهما بمعزل عن التحقيق
لان مبناه على الاحتجاب عن معرفة اصل الوجود وانه ليس من الانتزاعيات الاعتبارية وعن ان وجود الشيء عين تعينه ووحدته وان الكثرة
لا وجود لها في نفس الامر وان الوهم اذا اخذ الشيئين شيئا واحدا لا يوجب ذلك ان يكون لهما ذات احدية لها حكم غير حكم هذا وذاك فالماخوذ
من الانسان والحجر معا ليس بانسان ولا حجر ولا شيء آخر وكذا الماخوذ من الجوهر والعرض ليس بجوهر ولا عرض ولا غيرهما وكذا المركب من
الواجب والممكن ليس واجبا ولا ممكنا وكون العدد موجودا في الخارج معناه ان آحاده موجودات فيه وللعقل ان يعتبر الكثرة معا وبهذا
الاعتبار لها ضرب من الوجود العقلي اما الذي ذهب الى الاول فامور منها زعمه ان موضوع العلية والمعلولية يجوز ان يكون واحدا بالذات متغايرا بالاعتبار وذلك باطل لان العلية والمعلولية من اقسام التقابل فلا يمكن اجتماعهما في ذات واحدة ولو باعتبارين ومنها
ان المركب من الواجب والصادر الاول لو كان موجودا ممكنا كان الصادر من الواجب اولا المركب من شيئين ذلك الصادر وذلك المجموع لا
امرا واحدا وهو خلاف ما تقرر من مذهبهم ومنها ان هذا الموجود المركب عندهم ليس احد اقسام الوجود لانه ليس واجبا ولا عقلا ولا نفسا

ولا جسمًا ولا عرضًا وكل موجود يجب ان يكون احد هذه الاقسام ومنها ان المحقق جرى على لسانه في آخر كلامه حيث ذكر انهما ماخوذين بهذا الاعتبار اثنان واجب وممكن ولم يتفطن بانه محط الجواب ولا حاجة الى اعتبارهما مغايرين شيئا واحدا حتى يرد الاشكال اذ لا ضرورة ولا برهان يدعو كونهما مغايرين موجودًا واحدًا في الخارج كيف والمعية تؤذن بالاثنينية واما الذي ذهب اليه معاصره فبعض من المذكورات مع شيء اخر وهو استدلاله على كون المتعدد موجودًا بان آحاده موجودة وبانه لو انتفى كان انتفاؤه بانتفاء شيء من آحاده وشيء منها غير منتف وكلا الوجهين مغلطة فان كون الآحاد موجودة معناه انها موجودة بوجودات متعددة مختلفة بالوجوب والامكان والجوهرية والعرضية مثلا فكذلك حكم المتعدد في كونه موجودًا معناه انه موجود بوجودات مختلفة لها احكام مختلفة واما قوله انتفاء المتعدد انما يكون بانتفاء احد من آحاده فليس فيه دلالة على ما هو بصدده اذ مقصود القوم من هذا الكلام ان كل مركب له تحقق في الخارج او من شانه ان يتحقق وذلك بان يكون له صورة وحدانية طبيعية فانتفاؤه بانتفاء شيء من اجزائه وليس يلزم منه ان يكون لكل مجموع من الآحاد المتعددة في الخارج بأي وجه كانت وجود حقيقي غير وجودات الآحاد وايضا يلزم على ما تصوره وصوره بطلان الحصر في التقسيمات فاذا قلت الشيء اما واجب وممكن او الجوهر اما مجرد او مادي او الكلمة اما اسم او فعل او حرف لم يظهر الحصر المقصود الا اذا امتنع للاثنين منها نحو من الوجود الحقيقي ومن المناهج الغير المبتنية على بطلان الدور والتسلسل لهذا المطلب ما يبتنى على الامكان وتقريره بعد ان تمهد ان الشيء الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد وان الممكن كما لا يقتضي وجوده لا يقتضي اولوية وجوده لذاته والا لكان كافيا لذاته في حصول وجوده وكان واجبا بالذات لا ممكنا كما سبق ذكره هو ان الممكن سواء كان واحدًا او متعددًا مترتبا او متكافئا لا يصح ان يقتضي وجوب وجود شيء لا بد ان يجعل جميع انحاء عدمه ممتنعا وليس هذا من شان الممكن لجواز طريان العدم على مجموع العلة والمعلول الممكنين وان لم يجز طريانه للمعلول فقط دون العلة كما في لوازم الموجودات الممكنة فاذن الممكنات سواء كانت متناهية او غير متناهية في حكم ممكن واحد في انه لا يطرد العدم بها عن ذات المعلول بحيث يصير ممتنعا انحاؤه حتى يصير واجبا بها ليكون موجودًا فلا بد في كون الممكن موجودًا ان يكون علتها غير خارج عن حقيقته واجب الوجود لذاته وهو المطلوب والية الاشارة في كلام الفارابي حيث قال لو حصلت سلسلة الوجود بلا وجوب ويكون مبدؤها ممكنا حاصلا بنفسه لزم اما ايجاد الشيء لنفسه وفي ذلك فاحش واما صحة عدمه بنفسه وهو افحش انتهى ومعناه ان هذا الممكن ان افاد وجوب الوجود وامتناع العدم لزم كون الشيء علة لنفسه مقتضيا له وهو باطل لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه وان لم يفد الوجوب ولم يمنع العدم فيلزم صحة عدمه بنفسه وهو افحش بطلانا وذلك لان المحذور الاول لازم هنا ايضا من كون الشيء سببا لنفسه باي وجه كان مع محذور اخر وهو انه اذا صح لم يرد العدم بعد الوجود فكيف صار موجودًا ابتداء حيث ان عروض العدم للابتداء اولى من عروضه بعد الوجود فكان وجوده بلا سبب موجب له يمنع لحصول

فصل في الاشارة الى وجوه من الدلائل ذكرها بعض المحققين من اهل فارس وظن انها برهانية والى ما فيها من الاختلال

قال ومن البراهين التي ظهرت لي في هذا المطلب وباسب هل البحث ان يقال على تقدير كون الموجودات منحصرة في الممكنات لزم الدور اذ تحقق موجود ما يتوقف على هذا التقدير على ايجاد ما لان وجود الممكنات انما يتحقق بالايجاد وتحقق ايجاد ما يتوقف ايضا على تحقق موجود ما لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد ومنها ان ليس للوجود المطلق من حيث هو موجود مبدء والا لزم تقدم الشيء على نفسه وبذلك ثبت وجود واجب الوجود بالذات كما لا يخفى بادنى تامل وهذا حقيق بان يكون طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا عليه وبعبارة اخرى مجموع الموجودات من حيث هو موجود ليس له مبدء بالذات وبذلك ثبت وجود واجب الوجود وبعبارة اخرى مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا ومجموع الممكنات ليس يمتنع ان يصير لا شيئا محضا وبذلك ثبت وجود الواجب بالذات انتهى قوله اقول في كل من هذه الوجوه نوع خلل اما الوجه الاول فليس يلزم على التقدير المذكور دور باطل فان الدور المصطلح عليه عند العلماء هو الذي يكون طرفاه واحدًا بالعدد لا كحكم توقف النطفة على الحيوان والحيوان على النطفة مما يتقدم طبيعة مرسلة على طبيعة مرسلة اخرى وهي يتقدم ايضا عليها في صور التسلسل فالمغالطة نشأت هاهنا من اخذ الكلي مكان الجزئي والوحدة النوعية مكان الوحدة الشخصية ومثل هذه المغلطة وقع لبعض المشهورين في كتابه الملسي بمصارع الفلاسفة حيث قال اعلم انه لو لم يكن للعالم مبدء بابى يلزم الدور فان الدور في النطفة والانسان والبيض والدجاج انما ينقطع اذا اعتبر الابتداء من احد طرفي الدور والا التوقف وجود احدهما على الاخر ولم يمكن لتحصيل احدهما دون الاخر اولويته وذلك يؤدي الى ان لا يحصلا اصلا وقد حصلا فلا بد من قطع الدور باحدهما والبدء في الانتفاء من الاشارة بالاكمل اولى قال المحقق الطوسي قده في الجواب احسنت يا علامة

في ما يسال عنه العوام والصبيان فانه ليس يهدم بهما الا في اللفظ لان الشيء اذا توقف وجوده على ما يحتاج في وجوده الى مثل ذلك الشيء
لا يكون دورا بل يؤدي الى الاستحالة بل ربما يتسلسلان والتسلسل ان كان مستحيلا وجب ان يكون له مبدء فيهما الشبهة الدور بالتسلسل
على الصانع انتهى واما الوجه الثاني منها فهو ايضا سفسطة ناشئة من اهمال احد شروط التناقض وهو وحدة الموضوع بالشخص فان
تقدم الشيء على نفسه انما يستلزم التناقض اذا كان الشيء واحدا بالشخص واما الواحد بالعموم فلا تناقض فيه اذا تقدم وتأخر وقد مرّ في اوائل
السفر الاول ان مبادي الموجودات التي يبحث عنها في الفلسفة الاولى التي موضوعها الموجود المطلق هي من عوارضه ايضا ولا تعدد فيه
كما نص عليه الشيخ في الهيات الشفا واما الوجه الثالث فقوله مجموع الموجودات ان اريد به كل واحد واحد فلا نسلم انه ليس لها مبدء بل لكل
منها مبدء على التقدير المذكور وان اريد به المجموع بما هو مجموع فنقول كما انه ليس لها مجموع موجود وجوده غير وجودات الآحاد على نعت
الكثرة فكما ليس هناك وجود غير وجودات الاحاد فكذلك ليس هناك حاجة الى علة غير علل الآحاد واما الوجه الرابع فالذي يلزم منه
ان يكون حيثية الوجود غير حيثية الامكان واعتبار كون الشيء موجودا غير اعتبار كونه ممكنا وهو كذلك لان الموجود بما هو موجود
يستحيل ان يصير معدوما محضا لان فيه ضرورة بشرط المحمول بخلاف الموجود بما هو ممكن اذا لم يعتبر تقييده بالوجود فيصح ان يصير
معدوما محضا بحسب ذاته ولا يلزم من ذلك ان يكون الموجود فرد حاصل لا يكون هو ممكنا فان الحاصل ان حيثية الوجود يخالف حيثية
الامكان ولا يلزم منه اختلافهما في الموضوع فالمطلوب غير لازم واللازم غير مطلوب فالاولى الاستعانة في هذه الوجوه بابطال التسلسل
ليتم الكلام والا فغير تام الا اذا ثبت ان جميع الممكنات في حكم ممكن واحد في كونه مفتقرا الى علة خارجة عن ذاته وهو موقوف على ان يكون
للجميع صورة وحدانية وحقيقة ذاتية غير صور الاحاد وحقائق الآحاد وقد علمت ما فيه

فصل في الاشارة الى طرائق اخرى

لاوليهم اما الالهيون فلهم مسالك اخر وذلك لان لهم في اثبات الوجود الواجب طريقة يتبين بها وجوده ثم بعد ذلك يثبت بها وحدته
وطريقة يثبت بها اولا ان واجب الوجود يجب ان يكون واحدا ثم بعد ذلك يثبتون ان الاجسام وصورها واعراضها الكثيرة فليس شيء منها
واجب الوجود فيتبين امكانها واحتياجها الى مرجح فمن الطرق اثبات امكان العالم الجسماني وان الاجسام المحصلة النوعية التركيب فيها ظ
لان كلا منها مركب من اصل الجسمية المشتركة ومن امر مخصص له بنوع من الانواع اذ المبهم لا وجود له سواء كان المتفكر معترفا بهيولى هي ابسط
من الجسم بما هو جسم اولا وسواء اثبت صورة جوهرية مخصصة منوعة كما يراه المحصلون من المشائين ام لا اذ الهيئات المخصصة في مذهبهم
بمنزلة الصور داخلة في الانواع ولا اقل في الاشخاص اذ الجسم ما لم يتخصص لم يوجد فيقال لا شك ان الاجسام لتركبها ممكنة والصور والاعراض
لحاجتها الى المواد والموضوعات ممكنة فعلى جميع القواعد الاجسام معلولة مفتقرة الى المخصصات والمخصصات معلولة مفتقرة الى المحال والنفوس
ايضا مفتقرة الى الابدان وليس كل منهما مرجحا للآخر والا لزم تقدم الشيء على نفسه ولا يوجد جسم من جسم لما مر من ان التاثير الجسماني بمشاركة
الوضع والوضع بين المؤثر والمتأثر لا يتحقق الا بعد وجودهما ولان الاجسام لا تذهب الى غير النهاية لبراهين تناهي الابعاد فيجب ان يكون
علة الجميع امرا غير جسم ولا جسماني وهو المطلوب واما الطبيعيون فلهم مناهج اخرى ماخوذة من جهة التغير والاستحالة احدها طريقة الحركة
بنفسها وهو الاستدلال من الحركات وقد علمت من قبل ان المتحرك لا يوجب حركة بل يحتاج الى محرك غيره والمحركات لا محالة ينتهي الى محرك
غير متحرك اصلا دفعا للدور والتسلسل وهو لعدم تغيره وبرائته عن القوة والحدوث واجب الوجود وحده كما مر ذكره في مباحث حدوث
العالم وايضا الاجسام الفلكية يتبين عند الطبيعيين ان حركاتها نفسانية لا طبيعية والمباشر للحركات نفس فاعلة بالارادة فلها في فعلها
غاية فهي فاسدة الخير لا تحرك لاجل شهوة او غضب والتفات الى نفع يصل الى ما دونها اذ لا وقع له عندها ولا الغاية حال بعضها لبعض
والا لتشابهت الحركات ولم يختلف جهة الاجسام الى الحركة اذا لم يكن غايتها شيئا واحدا ولا حال بعضها مع بعض ولا الاجسام التي تحتها
او فوقها ولا النفوس ما تحتها او ما فوقها على ما تبين في موضعه فتعين ان تكون امرا غير جسماني ولا نفساني فان وجب وجوده فهو المراد والا
استلزمه ويقرب من هذا الطريق ان الامور الزائلة امكانها وحدوثها ظاهر وانفعال العنصريات عن السماويات معلوم وليست السماويات
بعضها علة للبعض اما المحوي للحاوي فهو ظاهر لكونه اصغر واخس واما الحاوي للمحوي فلاستلزامه لامكان الخلاء والكواكب اشرف من غيرها
والشمس اشرف الجميع فربما يلي بهذا الوهم ومع ذلك يتغير بتجدد الاحوال من الطلوع والافول فيحتاج الى محرك غيره فانها فما وقع اوهام
الفاسدين من الصابئين وغيرهم ليس الا من جهة الغلط في السماويات وبهذه الطريقة يبطل كونها الغاية القصوى ويثبت ما ورائها
ما هو اكمل وهو محركها الا على سبيل المباشرة والتغيير بل على سبيل تشويق عقلي وامداد نوري وهو واجب الوجود فاطر الكل وكمال الهـ

الطريقة بما حققناه واحكمناه من اثبات الحركة الجوهرية في جميع الطبايع الجسمانية فلكية كانت او عنصرية فالافول والدثور كما يطرءها من جهة
الصفات والهيئات من الاوضاع وغيرها كذلك يطرءها من جهة الجوهر لتحول ذواتها وسيلانها على سبيل تجدد الامثال هو الذي ابين بعينه
ولا اجتماع على هذا المعنى يحمل حكاية الخليل حيث نظر في افول الكواكب بعينه ما يجب تجدد جوهرها في كل آن مع ما اتى من نفوذ ملكوتها
وصورها العقلية عند الله باقية حيث قال تعالى وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين فانه بعقله من هذا
العالم الداثر ورحل الى عالم الربوبية فقال لا احب الآفلين اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا مسلما وما انا من
المشركين وللطبيعيين مسلك اخر يبتني على معرفة النفس وهو شريف جدا لكنه دون مسلك الصديقين الذي مر ذكره وعند ذلك اي
السالكين هيهنا عين الطريق وفي الاول السلوك اليه عين السبيل فهو اشرف تقريره ان النفس الانسانية مجردة عن الاجسام حادثة بما
نفس مع حدوث البدن لامتناع التمايز او لا بعدد الابدان ولاستحالة التناسخ كما سيجيء فهي ممكنة مفتقرة في وجودها الى سبب غير
جسم ولا جسماني اما الجسم بما هو جسم فلا علية له للنفس والا لكانت الاجسام كلها ذوات نفوس كذلك واما القوة الجسمانية سواء كانت
نفسا اخرى او صورة جسمية او عرضا جسمانيا فاستحال كونها علة النفس لان تاثيرها بتوسط الوضع فلا وضع لها بالقياس الى ما لا وضع
له وايضا الشيء لا يوجد لما هو اشرف منه ولا شك ان النفس اقوى جوهرا واشرف وجودا من سائر القوى الجرمانية فوجودها لا محالة
لشيء مقدس عن المواد والاجرام فهو الواجب جل ذكره اما بلا واسطة او بواسطة شيء من عالم امره وكلمته وهيهنا اشكالان احدهما
ان قولهم ان القوى الجسمانية لا تفعل ولا تنفعل الا بتوسط الوضع مسلم لان لا ينفعل ولا يوجد جسم ولا صفة له من المبادي المفارقة
اذ لا يتصور وضع بين المادي والمفارق وثانيهما انه يلزم ان لا يؤثر البدن واحواله في النفس لتجردها عنه والجواب عن الاول ان الاجسام
والمواد نفسها هي الموجودة المنفعلة من المبادي لا المنفعلة متوسطا وضعها فالمحال غير لازم واللازم غير محال واما عن الثاني فالنفس عندنا
غير متاثرة عن البدن من حيث تجردها عنه بل من حيث تعلقها به وتمام هذا البحث يطلب من كتابنا المسمى بالمبدء والمعاد واما المتكلمون
فطريقتهم تقرب من طريقة الطبيعيين المبني على الحركة لان طريقتهم تبتني على الحدوث قالوا ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهما
حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فالاجسام كلها حادثة وكل حادث مفتقر الى محدث فمحدثها غير جسم ولا جسماني وهو الباري جل
ذكره دفعا للدور والتسلسل وهذا ايضا مسلك ابتر لانا قد بينا ان تجدد الحركات يرجع الى تجدد في ذوات المتحركات وان حامل قوة الحدوث
لا بد ان يكون امرا مبهم الوجود متجدد الصور الجوهرية والاعراض تابعة في تجددها وثباتها للجوهر فالعالم الجسماني بجميع ما فيه زايلة داثرة في كل آن
فيحتاج الى غيرها وهذا بعينه يرجع الى الطريقة المذكورة والمنع المشهور الذي كان متوجها الى كلية الكبرى في دليلهم وهو ان يقال لم ان كل ما
لا يخلو عن الحادث فهو حادث مدفوع بما قررنا وكذا البحث المشهور من انه يمكن حدوث كل فرد من الحركة او المحرك مع استمرار الطبيعة النوعية
ساقط لان الكلي الطبيعي غير موجود عندهم اصلا وغير موجود عندنا بالذات اذ لا وجود للمهية مفهوما ومعنى الا من جهة الوجود والتشخص
وليس لشيء من الحركات والمتحركات وجود وتشخص على نعت البقاء والاستمرار **فصل** في ان واجب الوجود انيته مهيته استدل
عليه بان كل مهية يعرض لها الوجود فهي لا تتصف بالوجود وكونها مصداقا للوجود يحتاج الى جاعل يجعلها كذلك فان كل عرض معلل
اما بالمعروض او بغيره لكن يمتنع تاثير المهية في وجودها او كونها بحيث يلزمها الوجود لان المؤثر في وجود شيء او المستلزم لوجوده لا بد ان
يكون له تقدم بالوجود عليه فلو كانت المهية سببا لوجودها لكانت متقدمة بالوجود على وجودها وكانت موجودة قبل ان يكون موجودا
وهو ممتنع وهذا بخلاف استلزامها لبعض صفاتها التي هي غير الوجود كاستلزام المثلث لزواياه واستلزام الاربعة للزوجية فانه هناك
لا يلزم تقدمها بالوجود فاذن لو كان وجود الواجب زائدا على مهيته يلزم ان يكون مفتقرا الى سبب خارج عن ذاته وهو ممتنع وهذه الحجة
غير تامة عندنا لانها منقوضة بالمهية الموجودة التي كانت للممكنات اذ كما ان فاعل الشيء يجب تقدمه عليه فكذلك قابل الشيء فان
اجيب بان هناك ليست قابلية ولا مقبولية بل بمعنى كون المهية غير الوجود ان للعقل ان يلاحظها من غير ملاحظة الوجود ثم يصفها به
فلا مغايرة بينهما في نفس الامر انما المغايرة بينهما بحسب المفهوم والمعنى عند التحليل قيل يجاب بمثله اذا كان الواجب ذا مهية وايضا قد علمت
ان الموجود عندنا في ذوات الوجود ليس الا وجودها وهو الاصل في الموجودية دون المهية سواء كان الوجود مجعولا لغيره او واجبا فكما ان
وجود الشيء اذا كان مجعولا كانت مهيته مجعولة تابعة لمجعولية الوجود فكذلك اذا كان الوجود لا مجعولا كانت المهية لا مجعولة بلا مجعولية
ذلك الوجود وبالجملة وقع الاشتباه في هذه الحجة بين عارض المهية وعارض الوجود وليس معنى عروض الوجود للمهية الا المغايرة بينهما

في المفهوم مع كونهما امرًا واحدًا في الواقع وربما يفسر الحجة على بطلان كون الواجب ذا ماهية هكذا وهو انه لو كان وجوده زائدًا عليه حتى يكون
الماهية موجودًا مثلا لم يكن في حد ذاته مع قطع النظر عن العارض موجودًا ولا معدومًا كما حقق في مبحث الماهية وكلما كان كذلك فهو ممكن لان
اتصافه بالوجود اما بسبب ذاته وهو ممتنع اذ الشيء ما لم يوجد لم يوجد فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه هف واما بسبب غيره فيكون معلولًا
فلا يكون واجبًا بل ممكنًا اقول ولاحد ان يختار شقًا اخر غير الشقين المذكورين بحسب الاحتمال وهو كون اتصافه بالوجود بسبب
الوجود كاتصاف الهيولى بالصورة فان الصورة منشأ حصول الهيولى واتصاف الهيولى بها ايضًا لانها لا شيء اخر فلا يلزم كون الوجود معلولا
وكون كل صفة مفتقرة الى موصوفها غير مسلم في الاتصاف التي بحسب التحليل العقلي وايضًا الباحث على الاسلوب المذكور ان يقول ان المحوج
الى العلة هو الامكان كما هو المشهور فاتصاف الشيء بامر انما كان ممكنًا وكان ذلك الشيء بحيث يجوز ان يتصف به وان لا يتصف به لم يكن
بد هناك من علة يجعل ذلك الشيء متصفًا بهذا الامر كحال الجسم مع البياض واما اذا لم يكن اتصاف الشيء بامر ممكنًا بل واجبًا او ممتنعًا
فلا حاجة هناك الى علة فاذن نقول اتصاف الواجب بوجوده ضروري فلا حاجة الى سبب ومنشأ هذه الضرورة هو الوجود دون
الماهية وما يقال من ان الواجب يقتضي انه وجوده فمعناه ان ذاته لا يجوز ان لا يتصف بالوجود لا ان هناك اقتضاء وتاثيرًا ولهذا قال
بعض اهل التحقيق صفات الواجب لا تكون آثارًا له وقد يقال ان الوجوب عندنا عبارة عن اقتضاء الوجود فاذا كان ذات الواجب مقتضيًا
لوجوده كان واجبًا فلا يحتاج الى علة لان الحاجة فرع الامكان فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه ورد ما افاده بعض المتاخرين في دفعه
انه لا فرق بين العلية والاقتضاء الا في العبارة فاذا كان مقتضيًا لوجوده كان علة لنفسه قال فان قلت معنى الاقتضاء انه لا يمكن
ان لا يكون موجودًا لا ان يكون هناك تاثير وتاثر قلت عدم الامكان اما بالنظر الى الماهية او الى غيرها وعلى الاول يكون الذات علة
اذ لا معنى للعلة الا ما يكون امتناع العدم بالنظر اليه وعلى الثاني يلزم احتياجه الى ذلك الغير فلا يكون واجبًا انتهى اقول لاحد
ان يقول لعل عدم الامكان بالنظر الى وجوده بان وجوده يقتضي ان يكون له ماهية متصفة به كاتصاف الجنس بالفصل فان معنى
الحيوان مثلا وان كان زائدًا عليه معنى الناطق بل معنى الانسان فاذا نظرنا الى معنى الحيوان من حيث هو هو امكن ان يتصف بالناطق
وبالانسان وان لا يتصف واما اذا نظرنا الى معنى الانسان ماهية والى معنى الناطق وجودًا كان الاتصاف بالحيوان واجبًا وكون الانسان
مقتضيًا للحيوان لا معنى لها الا كونه في ذاته ما دامت ذاته مصداقًا للحيوانية وكذا كون وجود الناطق مقتضيًا للحيوان لا يوجب ان يكون هناك
اثنينية في الوجود وتاثير وجعل متخلل بينهما بل كون الناطق موجودًا هو بعينه كون الحيوان موجودًا بلا تقدم وتاخر اذ الجنس والفصل
متحدان في الوجود وبينهما مغايرة في المفهوم نعم اذا اخذ الحيوان مجردًا عن الناطق وغيره واخذ الناطق مجردًا عن الحيوان وفرض وجودهما
على هذا الوجه لكانا متغايري الوجود لكن ذلك امر يخترعه العقل بلا مطابقة للواقع وبالجملة ما ذكروه لو تم فانما يتم على اسلوب اصحاب الاعتبار
حيث انهم ذهبوا الى اعتبارية الوجود وان موجودية الاشياء انما هي في ذوات الماهيات بكون ماهياتها واقعة في الاعيان بحيث يكون الوجود
منتزعًا منها فيكون الاصل في الموجودية في كل ما له ماهية هو الماهية دون الوجود فكون الوجود زائدًا في الممكن ان ماهيته في ذاته ليست بحيث
ينتزع عنها الموجودية الا بحسب امر اخر وكونه عينًا في الواجب ان ذاته بحيث لو حصلت في الذهن لانتزع منه الموجودية كما صرح به المحقق الدواني
في قوله هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية وهو ليس عين شيء منها حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته ومصداق
حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدأ انتزاع المحمول في الممكنات ذاتها من
حيثية من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته فانه وجود قائم بذاته فهو في ذاته بحيث اذا لاحظه العقل انتزع منه الوجود المطلق بخلاف غيره انتهى
فظهر من اسلوبهم ان كون الوجود عينًا في الواجب مجرد اصطلاح وقع منهم من غير ان يكون هناك فرد حقيقي من المسمى بالوجود والذي ذكره
انما يصح في هذا المفهوم العام المصدري دون حقيقة الوجود التي هي حقيقة كل شيء ويتعدد بتعدد الاشياء ذاتًا وهوية ويختلف باختلافها
معنى وماهية واما على ما ذهبنا اليه بحسب ما اقيم عليه البرهان من كون الوجود لكل شيء هو الموجود في الواقع فمعلوم ان الوجود زائد في الممكن
عين في الواجب معناه ان ذات الممكن وهويته ليست بحيث اذا قطع النظر عن موجده ومقومه يكون موجودًا او واقعًا في الاعيان لا بالهوية
المعلولية كما مر فان قوام الذوات المعلولة الى وجود جاعلها وموجدها فوجود الممكن حاصل بالجعل البسيط فوجود الجاعل مقوم للوجود المجعول
فلو قطع النظر عن وجود جاعله لم يكن بوجوده متحققًا كما علمت بخلاف الواجب جل ذكره فانه موجود بذاته لا بغيره فالممكن لا يتم له وجود
الا بالواجب فوجود الواجب تمام لوجود غيره وهو غني الذات عن وجود ما سواه فثبت ان الوجود زائد في الممكن عين في الواجب تامل فيه فانه

حقيق بالتصديق ويمكن ان يقال في معنى كلامهم ان الممكن ذو ماهية وان الواجب لا ماهية له وجه آخر وهو ان كل ما سوى واجب الوجود يتصور له مرتبة من مراتب نفس الامر لم يكن هو في تلك المرتبة موجودا بوجوده الذي يخصه فيكون بازائه هناك ماهية غير موجودة وصورة معلومة فان الجسم مثلا هو جسم ليس له وجود في مرتبة العقل ولا النفس من حيث هو نفس موجودة في عالم العقل وكذا كل مجعول ليس له وجود في مرتبة وجود جاعله فيمكن ان يتصور له ماهية في تلك المرتبة غير موجودة بعد بهذا الوجود الخاص كما ثبت للاشياء صور معلومة للمبادي قبل وجودها وليس هكذا واجب الوجود لانه كما يوجد بحد ذاته يوجد في جميع المقامات الوجودية لا بمعنى انه يصير مرة كذا ومرة كذا بل بمعنى انه لا يخلو من شأن الكون الا ويصدق بحسبه ان الباري موجود فلا شأن من الشئون الوجودية الا وله فيه شأن ومنها مسلك آخر في نفي الماهية عن الواجب هو قريب المأخذ مما ذكره صاحب المطارحات هو ان الوجود اذا كان زائدا على الماهية يقع الماهية تحت مقولة من المقولات ويكون لا محالة من مقولة الجوهر دون مقولات الاعراض سواء انحصرت المقولات في عدد معين مشهور او غير مشهور او يزيد عليه لان مقولات الاعراض قوامها بغيرها فاذا كان تحت مقولة الجوهر فلا بد ان يتخصص بفصل بعد اشتراكه مع غيره من الانواع فيحتاج الى المخصص وايضا لا شبهة في حاجة بعض الانواع الجوهرية الى المخصص والمرجح واذا صح الامكان على ما تحت الجنس من الانواع صح على الجنس بما هو هو اذ لو امتنع الامكان على طبيعة الجنس لامتنع على طبيعة كل نوع منه فكان لا يتصور ممكن من ذلك النوع فان الحيوانية مثلا لما امتنع عليها التجرد يستحيل على الانواع التي تحتها فالممتنع على الجنس والواجب عليه اذا كان لذاته لا لعروض شيء يتعدى الى الانواع فاذا احتاجت انواع مقولة الى غيرها ولزم الامكان على الجنس فلو دخل واجب الوجود تحت المقولة للزم فيه جهة امكانية باعتبار الجنس فكان واجبا ممكنا وهو محال فاذا استحال كون الواجب تحت مقولة فلم يجز ان يكون ذا ماهية فكان وجودا بحتا وهو المطلوب

فصل في توحيده تعالى اي انه لا شريك له في وجوب الوجود قد سبق منا طريق خاص في هذا الباب لم يسبقني به احد من قبل فكرته في القسم الاول الذي في العلم الكلي وضوابط احكام الوجود وسنشير ههنا الى مسالك شريفة اخرى قريبة المأخذ من ذلك والذي استدل به المشهور على هذا المقصد هو انه لو تعدد الواجب لذاته فلا بد من امتياز كل منهما عن الآخر فاما ان يكون امتياز كل منهما عن الآخر بذاته فيكون مفهوم واجب الوجود محمولا عليهما بالحمل العرضي وكل عارض معلول للمعروض فرجع الى كون كل منهما علة لوجوب وجوده وقد مر بطلانه واما ان يكون الامتياز بالامر الزائد على ذاتيهما فذلك الزائد اما ان يكون معلولا لذاتيهما او لغيرهما لان الذاتين ان كانتا واحدة كان التعين ايضا واحدا مشتركا فلا تعدد لا ذاتا ولا تعينا والمفروض خلافه هف وان كانتا متعددتين كان وجوب الوجود لمعنى الوجود المتأكد عارضا لهما وقد تبين فيما سبق بطلانه من ان وجود الواجب لا يزيد على ذاته واما ان يكون معلولا لغيرهما لزم الافتقار الى الغير في التعين وكل مفتقر الى الغير في تعينه يكون مفتقرا اليه في وجوده فيكون ممكنا لا واجبا ويرد عليه ان معنى قولكم وجوب الوجود عين ذاته ان اردتم به ان هذا المفهوم المعلوم لكل احد عين ذاته تعالى فهذا مما لا يتفوه به رجل عاقل وان اردتم كون ذات الواجب بحيث يكون بذاته مبدأ انتزاع الوجود بخلاف الممكنات اذ ذاتها بذاتها غير كافية في كونها مبدأ هذا الانتزاع بل بسبب تأثير الفاعل فيها فلم لا يجوز ان يكون في الوجود شيئان كل منهما بذاته مصداق هذا المفهوم ومنشأ انتزاعه فان قيل قد ثبت ان الواجب يكون بذاته مبدأ انتزاع الوجود المشترك لا بد ان يكون وجوده الخاص وتعينه الذي هو عين ذلك الوجود غير زائد على ذاته فالوجود الخاص الواجبي عين هويته الشخصية فلا يمكن اشتراكه وتعدده فنقول عليه الشبهة المنسوبة الى ابن كمونة بان العقل لا يأبى بأول نظره ان يكون هناك هويتان بسيطتان لا يمكن للعقل تحليل شيء منهما الى ماهية ووجود بل يكون كل منهما موجودا بسيطا مستغنيا عن العلة ولذلك قيل ان في كلام الحكماء في هذا المقام مغالطة نشأت من الاشتباه بين المفهوم والفرد فانهم حيث ذكروا ان وجوده تعالى عين ذاته ارادوا به الامر الحقيقي القائم بذاته حتى يجوز ان يكون عين ذاته تعالى وحيث برهنوا على التوحيد بان وجوده عين ذاته فلا يمكن اشتراكه ارادوا به المفهوم اذ لو ارادوا به الوجود الخاص القائم بذاته لم يتم برهان التوحيد لجواز ان يكون وجودان خاصان قائمان بذاتيهما ويكون امتيازهما بذاتيهما فيكون كل منهما وجودا خاصا متعينا بذاته ويكون كل منهما وجود خاص عين ذاته على نحو ما يقولون على تقدير الوحدة اقول هذه الشبهة شديدة الورود على اسلوب المتأخرين القائلين باعتبارية الوجود حيث ان الامر المشترك بين الموجودات ليس عندهم الا هذا الامر العام الانتزاعي وليس للوجود المشترك فرد حقيقي عندهم لا في الواجب ولا في الممكن واطلاق الوجود الخاص على الواجب عندهم ليس الا بضرب من الاصطلاح حيث اطلقوا هذا اللفظ على امر مجهول الكنه واما على ما حققناه من ان هذا المفهوم الانتزاعي له افراد حقيقية نسبته اليها نسبة العرضي العام الى الافراد والانواع فليست قوية الورود بل يمكن دفعها بادنى تامل وهو ان هذا المفهوم وان كان منتزعا من الماهية بسبب عارض لكنه منتزع من كل وجود خاص حقيقي بحسب ذاته بذاته فاذن نسبته الى الوجود

الخاصة نسبة المعاني المصدرية الذاتية الى الماهيات كالانسانية من الانسان والحيوانية من الحيوان حيث ثبت ان اشتراكهما معنى تابع لاشتراك ما ينتزع هي منه وكذلك تعددهما فيه تابع لتعدد ما ينتزع منه فان الانسانية مثلا مفهوم واحد ينتزع من ذات كل انسان ولا يمكن انتزاعها من ماهية فرس او بقر او غير ذلك فاتحادهما في المعنى مستلزم لاتحاد جميع ما يصدق هي عليها بحسب انها معنى سواء كان ذلك المعنى جنسا او نوعا فاذن لو كان في الوجود واجبان لذاتيهما كان الوجود الانتزاعي مشتركا بينهما كما هو مسلم عند الخصم وكان ما بازائه من الوجود الحقيقي الذي هو مبدأ انتزاع الموجودية المصدرية مشتركا ايضا بوجه فلا بد من امتياز احدهما عن الاخر بحسب اصل الذات في جهة الاتفاق بين الشيئين اذا كانت ذاتية لا بد وان يكون جهة الامتياز والتعين ايضا ذاتيا فلم يكن ذات كل منهما بسيطة والتركيب ينافي الوجوب كما علم بقي في المقام شيء آخر وهو ان ما به الامتياز قد يكون بنفس ما به الاتفاق كما في التفاوت بالشدة والضعف على ما بلغ في حقيقة الوجود فلا بعد ان يقول امتياز احد الواجبين عن الاخر لعله حصل بكون احدهما اكمل وجودا واقوى من الاخر بحسب ذاته البسيطة ولا نسلم في اول النظر امتناع كون الواجب بنفس من واجب اخر وان سلم امتناع قصوره عن ممكن اخر لكن هذا مدفوع بما اشرنا اليه سابقا من ان القصور يستلزم المعلولية اذ الحقيقة الوجودية لا يمكن ان يكون ذاتها بذاتها من غير علة مستلزمة للقصور اذ القصور معناه غير معنى الوجود لان القصور عدمي والشيء لا يستلزم عدمه بخلاف الكمال فانه كالشيء تأكيد فيه فالخط الاطول من خط آخر مع ان كماله بنفس طبيعة الخطية واما الخط الاقصر فلا يصح ان يقال قصوره بطبيعة الخطية بل بعدم مرتبة من تلك الطبيعة فكل خط غير متناه صح ان يقال انه ليس فيه شيء غير طبيعة الخط المتناهي غير خط وشيء آخر لا يقتضيه الخطية اعني النهاية والحد فاذن كل وجود متناه الشدة لا بد ان يكون لعلة محددة غير نفس وجوده الخاص عينت وحصلت تلك العلة مرتبة من الطبيعة الوجودية المعلولة تنافي وجوب الوجود اي كون الشيء موجودا بالضرورة الازلية فاستحال تعدد الواجب هذا البيان في التوحيد غير جار بهذا الوجه على مسلك اهل الاعتبار لكن يمكن ان يقال اذ ثبت كون الوجود بالمعنى الانتزاعي امرا مشتركا معنويا بين الموجودات الا ان منشأ انتزاعه في الممكنات المتخالفة المهيات ليس ذاتها بذاتها بل هي بحسب ارتباطها الى الجاعل القيوم ومنشأ انتزاعها في الواجب نفس ذاته فيلزم للمنتزع منه الوجود في جميع موجودات الباري ان كان المحمول عليه بالحمل الاشتقاقي مختلفا فاذن لو تعدد الواجب تعالى القيوم عن ذلك علوا كبيرا كان كل منهما بحسب نفس ذاته مصداقا لهذا المعنى الواحد المشترك ومبدأ لانتزاعه ومطابقا للحكم به فاذن لا بد من جهة بان الواحد المشترك لا يمكن ان يكون حيثية الاتصاف به ومناط الحكم به ذوات متخالفة من حيث تخالفها من غير جهة جامعة فيها فاذن يلزم على التقدير المذكور ان يكون بين الواجبين اتفاق في امر ذاتي غير خارج عن حقيقة كل منهما والاتفاق بينهما في ذاتي يوجب ان يكون الامتياز والتعدد بجهة اخرى في الذات ايضا كفصل ان كان ما به الاتفاق جنسا او تشخص ان كان نوعا فيلزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي فهذا وجه تصحيح كلام القوم في براهينهم المذكورة في كتبهم منها قول الشيخ ابو علي في التعليقات وجود الواجب عين هويته فكونه موجودا عين كونه هو فلا يوجد وجود الواجب لذاته لغيره ولا يرد عليه بناء على ما حققنا انه لو اراد بقوله كونه موجودا عين كونه هو انه وجوده الخاص هو هو فلم لا يجوز ان يكون هناك امران كل واحد منهما وجوده الخاص عين هويته فيكون في كل منهما كونه هو وكونه موجودا شيئا واحدا وان اراد به كونه موجودا مطلقا عين كونه هو فهو غير مسلم وذلك لما علمت ان الاشتراك المعنوي لمفهوم الوجود يستدعي اتحاد جهة الموجودية وحقيقة الوجود ومنها لو تعدد الواجب فاما ان يتحد المهية في ذلك المتعدد او يختلف وعلى الاول لا يكون حملها على كثيرين لذاتها والا لما كانت مهيتها بواحدة فيلزم تحقق الكثير بدون الواحد وعلى الثاني يكون وجوب الوجود عارضا لهما وكل عارض معلول اما للمعروض فقط او بمداخلة غيره والقسمان باطلان اما الاول فلاستحالة كونه علة لوجود نفسه واما الثاني فالخلف ولا يرد عليه بناء على تلك المقدمة الشبهة المشهورة ومنها قولنا فان فيه القصور وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والا لكان معلولا انتهى وهذا مجمل تفصيله ما سبق من البيان وهو برهان مختصر لا يتأتى عليه تلك الشبهة حسبما حقق المقام لان مبنى تطرق تلك الشبهة على كون الوجود مجرد مفهوم عام كما ذهب صاحب الاشراق ومتابعوه في ذلك من كافة المتأخرين الا نادرا والشبهة ما اورده اولا في المطارحات تصريحا وفي التلويحات تلويحا ثم ذكرها ابن كمونة وهو من شراح كلامه في بعض مصنفاته واشتهرت باسمه ولاصراره على اعتبارية الوجود وانه لا عين له في الخارج تبعا لهذا الشيخ الاشراقي قال في بعض كتبه ان البراهين التي ذكروها انما يدل على امتناع تعدد الواجب مع اتحاد المهية واما اذا اختلفت فلا بد من برهان اخر ولم اظفر به الى الآن فصل في ...

هذا الكلام بذكر ما افاده بعض المحققين وما يرد عليه اعلم ان العلامة الدواني قال في بعض رسائله وفي شرح الهياكل النورية انا نمهد مقدمتين احديهما ان الحقائق الحكمية لا يقتنص من الاطلاقات العرفية بل ربما يطلق في العرف على معنى من المعاني خلاف ما يساعده البرهان كلفظ العلم حيث يفهم منه في اللغة معنى يعبر عنه بدانش ودانستن ومرادفاتهما من النسب والاضافات ثم النظر الحكمي افضى الى ان حقيقة الصورة المجردة ربما يكون جوهرا كما في العلم بالجوهر بل قائما بذاته كما في علم المجردات بذواتها بل واجبا بالذات كما في علم واجب الوجود بذاته وكما ان الفصول الجوهرية يعبر عنها بالفاظ يوهم انها اضافات عارضة لذلك الجوهر كالناطق في فصل الانسان وكالحساس والمتحرك بالارادة في فصل الحيوان والتحقيق انها ليست من النسب والاضافات في شيء لان جزء الجوهر لا يكون الا جوهرا وثانيتهما ان صدق المشتق على شيء لا يقتضي قيام مبدء الاشتقاق وان كان العرف يوهم ذلك لان صدق الحداد على زيد وصدق المشمس على الماء ليس الا لاجل كون الحديد موضوع صناعة زيد وان الماء منسوب الى الشمس بنحو بمقابلتها ثم قال وبعد تمهيدهما نقول يجوز ان يكون الوجود الذي هو مبدء اشتقاق الموجود امرا قائما بذاته هو حقيقة الواجب تعالى ووجود غيره عبارة عن انتساب ذلك الغير اليه فيكون الموجود اعم من تلك الحقيقة ومن غيره المنتسب اليه وذلك المفهوم العام امر اعتباري عد من المعقولات الثانية وجعل اول البديهيات فان قلت كيف يتصور كون تلك الحقيقة موجودة وهي عين الوجود وكيف يعقل كون الموجود اعم من تلك الحقيقة وغيرها قلت ليس الموجود ما يتبادر الى الفهم ويوهمه العرف من ان يكون امرا مغايرا للوجود بل معناه ما يعبر عنه في الفارسية بهست ومرادفاته فاذا فرض الوجود مجردا عن غيره قائما بذاته كان وجودا لنفسه فيكون موجودا ووجودا قائما بذاته كما ان الصور المجردة اذا قامت بذاتها كانت علما بنفسها فيكون علما وعالما ومعلوما وكما لو فرض تجرد الحرارة عن النار كانت حارة وحرارة وقد صرح بذلك بهمنيار في كتاب البهجة والسعادة بانه لو تجردت الصورة المحسوسة عن الحس وكانت قائمة بذاتها كانت حاسة ومحسوسة وكذلك ذكروا انه لا يعلم كون الوجود زائدا على الموجود الا بيانا مثل ان يعلم ان بعض الاشياء قد يكون موجودا وقد يكون معدوما فيعلم انه ليس عين الوجود اذ يعلم ان ما هو عين الوجود يكون واجبا بالذات ومن الموجودات ما لا يكون واجبا فيزيد الوجود عليه فان قلت كيف يتصور هذا المعنى الاعم قلت يمكن ان يكون المعنى العام احد الامرين من الوجود وما هو منتسب اليه انتسابا مخصوصا ومعيارا ذلك انه يكون مبدء الاثار ويمكن ان يكون هذا المعنى العام لما هو ما قام به الوجود اعم من ان يكون وجودا قائما بنفسه فيكون قيام الوجود به قيام الشيء بنفسه ومن ان يكون من قبيل قيام الامور المنتزعة العقلية بمعروضاتها كالكلية والجزئية ونظائرهما ولا يلزم من كون اطلاق القيام على هذا المعنى مجازا ان يكون اطلاق الموجود مجازا فتلخص من هذا ان الوجود الذي هو مبدء اشتقاق الموجود امر واحد موجود في نفسه وهو حقيقة خارجية والموجود اعم منه ومما ينتسب اليه واذا حمل كلام الحكماء على ذلك لم يتوجه ان المعقول من الوجود امر اعتباري هو اول الاوائل التصورية فاطلاقه على تلك الحقيقة القائمة بذاتها انما يكون بالمجاز او بوضع اخر فلا يكون عين حقيقة الواجب تعالى وبذلك يندفع الحرج والمرج الذي يعرض للناظرين بحسب تشوش الذهن وتبلد الطبع فان قلت ما ذكرتم من انه يمكن حمل كلامهم على ذلك لا يكفي بل لا بد من الدليل على ان ذلك الامر كذلك في الواقع قلت لما دل البرهان على ان وجود الواجب عينه ومن البين ان المفهوم البديهي المشترك لا يصلح لذلك فان قلت لم لا يجوز ان يكون هويتان يكون كل منهما واجبا بذاته ويكون مفهوم واجب الوجود مقولا عليهما قولا عرضيا قلت يكفي في دفع هذا الوهم تذكر المقدمات السابقة وتفطن المقدمات اللاحقة اذ قد علمت انه لو كان كذلك لكان عروض هذا المفهوم لهما اما معلولا لذاته فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه او بغيره فيكون الخلف وقد تحقق وتقرر ان ما يعرضه الوجوب او الوجود فهو ممكن فاذن واجب الوجود هو نفس الوجود المتأكد القائم بذاته واذا قلنا واجب الوجود موجود فالمراد به ما ذكرناه لا انه امر يعرضه الوجود وبهذا صرح المعلم الثاني والشيخ بان اطلاق الموجود على الواجب كما يوهمه اللغة مجاز فاذا تمهد هذا ظهر انه لا يجوز ان يكون هويتان كل منهما وجود قائم بذاته واجب لذاته اذ حينئذ يكون وجوب الوجود عارضا مشتركا بينهما بل نقول لو نظرنا في نفس الوجود المعلوم بوجه ما فاداه البحث والنظر الى انه امر قائم بذاته هو الواجب في تحصيله فاذا نظرنا في الوجود المشترك بين الموجودات علمنا ان اشتراكه ليس اشتراكا من حيث العروض بل من حيث النسبة الى امر فظهر ان الوجود الذي ينتسب اليه جميع الماهيات امر قائم بذاته غير عارض لغيره واجب لذاته كما انا لو نظرنا الى مفهوم الحداد والمشمس توهمنا في بادي النظر ان الحديد والشمس مشترك بين افرادهما ثم تفطنا انهما ليسا مشتركين بحسب العروض بل بحسب النسبة اليهما فظهر ان توهم العروض باطل وان ما حسبناه عارضا مشتركا هو في الواقع غير عارض بل امر قائم بذاته ولتلك الافراد نسبة اليه وليس هناك شمسان ولا حديدان وانت خبير بان كون الوجود عارضا للماهيات على ما هو المشهور والذي ينساق اليه النظر الاول لا يصفو عن الكدورات المشوشة للاذهان السليمة لا سيما على ما نقرره في هذا المقام

من ان ثبوت شيء لشيء وعروضه له فرع ثبوت المثبت له في نفسه اذ الكلام في الوجود المطلق وليس للمهية قبل الوجود المطلق وجود حتى يكون
الاتصاف به فرعا على ذلك الوجود وما قاله بعضهم من ان الاتصاف بالوجود انما هو في الذهن لا يجديهم نفعا الا انه اذا نقل الكلام الى الاتصاف
بالوجود الذهني لم يبق لهم مهرب واستثناء الوجود من المقدمة القائلة بالفرعية تحكم على ان متاخريهم قدحوا في هذا الاستثناء ثم قال
ان من البين انه اذا كان الوجود وصفا للمهية وكان اثر الفاعل هو اتصاف المهية بالوجود على ما تقرر واشتهر بينهم لزم ان يكون الصادر
عن الفاعل هو ذلك الامر النسبي وظاهر ان النسبة فرع المنتسبين فلا يصح كونها اول الصوادر الى غير ذلك من الظلمات التي يعرض من القول
بعروض الوجود للمهيات وعلى ما ذكرناه لا يتوجه شيء من الشبهات هذا نظري في حقيقة ما ذهب اليه الحكماء اقول هذا الذي يريد ان يبالغ في بسط
الكلام لتقريره لم يحث بقبوله بل لم يستحسنه اكثر الانام ممن اتى بعده لكن عندي ان هذا الكلام بطوله وبسطه لا يشفي العليل ولا يروي الغليل
ولا يجدي مع صحة مقدماته نفعا في مسئلة التوحيد كما سيظهر لك ان شاء الله تعالى وذلك لوجوه من البحث يرد عليه الاول انا لا نم ان الاخذ
والاشتقاق في الحداد هو الحديد كيف وهو جامد غير صالح لان يشتق منه شيء وكذا المشمس لنا ان صدق المشتق على شيء وان لم يستلزم
قيام مبدء الاشتقاق عليه كما مهده لكن يستلزم كون المبدء متحققا فيه لا اقل وما ذكره من مثال الحداد والمشمس مما لا يعول عليه لجواز
ان يكون هذه الاطلاقات مجازية من باب التوسع لجواز ان يكون مبدء الاشتقاق مثل الحد والشمس والحديدية والشمسية لا انه
النسبة اليهما تكون مبدء الاشتقاق بل هما بادعاء ان الحديد نحو من الحصول في الصانع لما كان المواظبة على استعمال الحديد والتشغل به
صير الرجل ذا حصة من الحديد كيف وصورة الحديد قائمة بذهنه والحديد وان كان ممتنع القيام بغيره في الوجود الخارجي لكن صورته ما
تقوم بالذهن وكذا يجوز ان يكون اطلاق المشمس على الماء المسخن من باب التوسع بتخيل ان فيه حصة من الشمس كما صورناه وبالجملة لا تنحصر
الحقايق من هذه الاطلاقات كما افاده فكيف يعول عليها الثالث ان المشتق كما انه كلي بلا شك لا خفي في ذلك كذلك مبدء الاشتقاق
سواء كان جزؤه او عينه يجب ان يكون مفهوما كليا فان جزء المفهوم الكلي او نفسه لا يمكن ان يكون شخصا جزئيا فلم يجوز ان يكون مبدء
اشتقاق الموجود امرا قائما بذاته غير صحيح الرابع ان اهل اللغة او العرف ما لم يعلموا مفهوم مبدء اشتقاق كيف اشتقوا منه صيغة
الفاعل والمفعول وغيرهما ولا شك ان حقيقة الواجب تعالى غير معلوم للعلماء بالكنه ولا لغيرهم بوجه من الوجوه مع ان عامة من الناس يطلقون
لفظ الموجود وما يرادفه في ساير اللغات كهست وامثاله ويعرفون معناه من غير ان يتصور واحقيقة المقدسة ولا معنى الانتساب
اليها وما ذكره من انه قد يطلق لفظة العرف على معنى يحكم العقل بجلاء على تقدير صحته لا يلزم ان يكون ما نحن فيه من هذا القبيل كيف
ومفهوم الموجود والموجود اجلى البديهيات واعرف من كل متصور كما اطبقوا عليه وعلى ما ذكره يلزم ان يكون من اغمض النظريات فانه لذاته
غير معلوم لاحد وكذا الانتساب الى المجهول مجهول البتة الخامس ان مبدء اشتقاق كل مشتق لا بد ان يكون معنى واحدا لا انه يكون لمشتق
مشتق واحد له مبدءان مرة اشتق من هذا ومرة اشتق من ذلك وهذا ما لم يسمع من احد من اهل اللغة ولا من غيرهم فكون الموجود اذا اطلق
على ذات الباري كان معناه الوجود واذا اطلق على غيره كان معناه المنتسب اليه مما لا يتصور له وجه صحة سيما وقد اعترف بانه مشترك معنوي
وليس هذا نظير الاسود اذا اطلق تارة على السواد المجرد وتارة على الشيء الاسود لان معناه في الجميع واحد وهو ما ثبت له السواد وان كان
في احد الموضعين نفس السواد وفي الاخر مع شيء اخر فلان الاسود بمعنى السواد مطلقا اعم من ان يكون مجردا عن غيره او مقرونا به وليس
مفهوم الموجود على ما زعمه كذلك السادس انه يأتي طريق عرفان ان الواجب تعالى وجود بحت بعد ما انكر ان للوجود حقيقة في الخارج عند
الحكماء وزعم انهم ذهبوا الى انه من المعقولات الثانية التي لا مصداق لها في الخارج فمن اين حصل له ان حقيقة الواجب تعالى فرد للوجود فان راى
ذلك لانهم اطلقوا عليه لفظ الموجود ولم يجز ان يكون المراد به ما قام به الوجود لاستحالته للتركيب الامكان فيكون المراد نفس الوجود يلزم
عليه ان يكون اطلاق اللفظ كاسبا للعلم واليقين وهو متحاش عن ذلك حيث قال الحقايق لا تقتنص من الاطلاقات العرفية والعجب
انه بالغ في اثبات شيء ليس فيه كثير اهتمام وهو اطلاق المشتق وارادة المبدء واهمل فيما هو المهم هيهنا وهو ان الباري محض حقيقة
الوجود او الموجود اذ لا طريق يؤدي الى اثبات التوحيد الا ان يثبت بالبرهان ان لمفهوم الوجود المشترك بين الموجودات كلها حقيقة
بسيطة وهو لا نكاره ان يكون للوجود حقيقة في الخارج بعيد عن ذلك بمراحل والايراد الذي اورده على نفسه واجاب عنها بقوله فان قلت
كيف يتصور كون تلك الحقيقة موجودة الى قوله فيكون موجودا قائما بذاته من باب التسعير في اثناء المخاصمة وانما يصح ما ذكره من الجواب
لو كان اصل الاشكال عليه انه ذاته تعالى اذا كان عين الوجود كيف يكون موجودا كما قرره واما اذا قرر الاشكال بان حقيقته تعالى كيف يكون

موجودة في الخارج عندك مع ان الوجود من المعقولات الثانية لم يجز ذلك الجواب والذي يمكن ان يقال هو ان كون الوجود اعتباريا لا ينافي اطلاق الوجود عليه تعالى فيكون الباري عين الموجود لا عين الوجود وهو عكس مذهبه كما اختاره السيد المعاصر له ان ذاته تعالى عين مفهوم الموجود وقد علمت ما فيه ايضا فان الحق ان ذاته تعالى عين حقيقة الموجود لانه الوجود البحت بمعنى ان ذاته بذاته مصداق لحمل ذلك المفهوم المشترك السابع ان قوله فاذا فرض الوجود مجردا عن غيره كان وجود النفس الى قوله والحرارة على تقدير تجردهما كذلك صريح في ان للوجود معنى مشتركا يجوز قيام بعض افراده بنفسه وبعضها بغيره وهذا انما يتصور ويصح اذا كان له حقيقة مشتركة بين القسمين غير الامر الانتزاعي المصدري كما ذهب اليه جماعة المحققون اذ لا مجال للعقل ان يجوز كون هذا المعنى النسبي المصدري لم يكن قائما بذاته الثامن ان قوله ان الوجود الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود امر واحد غير مبين بما ذكره اذ بعد تسليم ان الموجود اعم من فهمين من حقيقة قائمة بذاته ومن اشياء منسوبة اليها لم يظهر كون القسم الاول حقيقة واحدة اذ ليس كون تلك الحقيقة وجودا قائما بذاته معناه ان لهذا المفهوم المصدري فردا هو الحقيقة وليس لهذا المفهوم المشترك فرد عنده ولا له مصداق في الخارج عنده وغاية ما لزم ان يقول ان الحقيقة الواجبية لما كانت بذاتها موجودة متحصلة في الخارج من غير فاعل يجعلها او قابل يقبلها يطلق عليها لفظ الوجود فلا احد ان يتوهم ان يكون هناك حقيقتان بالصفة المذكورة التاسع ان قوله كون الوجود عارضا للماهيات لا يصفو عن الكدورات الى آخره على تقدير صحته لا يوجب ان يكون موجودية الممكنات عبارة عن الانتساب الى الوجود لاحتمال ان يكون موجوديتها بنحو آخر من التعلق اما بكونها عين خصوصيات طبيعة الوجود المتفاوتة بالشدة والضعف والتقدم والتأخر او بكونها عين مفهوم الموجود كما رآه بعضهم على ان اكثر المفاسد التي ترد على اتصاف الماهيات بالوجود انما ترد بناء على ان الاتصاف بها كاتصاف الموضوع بالعرض او بناء على عدم الفرق بين نحوي العروض لها فان عارض الشيء بحسب وجوده غير عارضه بحسب ماهيته فان عارض الوجود يستدعي المعروض وجودا غير وجود العارض واما عارض الماهية فلا يستدعي الا وجود الماهية وان كان مغايرا وجودها بوجود عارضها والوجود على تقدير حصوله في الخارج لا يلزم ان يكون عارضا للماهية اذ هو نفس وجود الماهية وموجوديتها وعلى تقدير عروضه كان عارضا نفس الماهية الموجودة بهذا الوجود لا عارضا لوجودها وبالجملة نحن بتوفيق الله قد سهلنا طريقه وازلنا الشكوك عنها وهذبنا مشربه محققة عن الشوائب المكدرات العاشر انه لا معنى لكون موجودية الممكنات بالانتساب الى حقيقة الوجود المتشخص لان النسبة وجودها في نفسها فرع وجود المنسوب والمنسوب اليه والعجب انه نفى كون اثر الفاعل اتصاف الماهية بالوجود محتجا عليه بان الاتصاف نسبة والنسبة فرع المنتسبين وحكم هيهنا بان موجودية الاشياء عبارة عن انتسابها الى تلك الحقيقة وهل هذا الا التناقض واعلم انا انما تعرضنا لكلام هذا العلامة النحرير في هذا الموضع بالجرح والتوهين لما اكب عليه اكثر الناظرين وتلقوه بالقبول والتحسين زعما منه ومنهم انه في اثبات التوحيد الخاصي الذي ادركه العرفاء الشامخون فضلا عن توحيد الواجب الذي اعتقده المسلمون ولم يدروا ان ذهابهم الى اعتبارية الوجود فرع من باب التعطيل وسد طريق الوصول الى التفصيل لان طريقه مشاهدة سريان نور الوجود في جميع الموجودات والعلم بان موجودية كل موجود باتحاده مع وتلبسه بمرتبة من الوجود لا ان موجوديتها بخلوها وعريها عنه والا فلم يكن بين الموجود والمعدوم فرق يعتد به فهذا المسلك منهم بعينه ضد لمسلكنا الذي سلكنا بحمد الله والكل ميسر لما خلق له **تعقيب آخر فيه ترهيب** ثم العجب ان هذا المحقق الجليل زاد في البيان وقال ويمكن الاستدلال على التوحيد بانه لو تعدد الواجب لكان الاثنان منه اعني مجموع الاثنينية بدون العارض اما واجبا او ممكنا والاول باطل لافتقار هذا المجموع الى كل واحد من الآحاد والافتقار ينافي الوجوب وكذلك الثاني لان الممكن لا بد له من علة فاعلية فاما فتلك العلة اما نفس هذا المجموع فيلزم كون الشيء فاعلا لنفسه مقدما عليه واما واحد منهما وهو باطل لافتقار المجموع الى الواحد الآخر وليس له دخل في العلة الناقصة حتى يجاب بانه عينه بناء على المشهور من ان العلة الناقصة لا يجب تقدمها على المعلول فلا مانع ان يكون عينه كان مجموع الواجب والمعلول الاول انتهى اقول قد علم فيما سبق ما يظهر به بطلان هذا الاستدلال فانك قد علمت ان لا موجودية في مركب ليس له جزء صوري ولا جهة وحدة الا موجودية واحد واحد من آحاده واما احتجاجه عليه بان انتفاء المتعدد انما يكون بانتفاء واحد من آحاده والآحاد هيهنا بالاسر موجودة فقد علمت انه مغالطة فككنا عقدتها ثم استدل انه هيهنا على انه تقرر في موضعه انه يمكن ان يصدر عن الواجب شيء وعن المعلول الاول شيء آخر وعن مجموعهما شيء ثالث حتى يكون في المرتبة الثانية شيئان في درجة واحدة وهكذا كما قرروه في صدور الكثير عن الواحد الحقيقي بدون الاستعانة بالاعتبارات التي يشتمل عليها المعلول الاول على ما هو المشهور فلم يكن سوى كل واحد منهم لم يجز ان يصدر عن مجموع الواجب معلوله شيء ثالث اقول ان هذه الطريقة في صدور الكثير عن الواحد مما افاده الشيخ

المقول في اكثر كتبه وتبعه المحقق الطوسي في شرح الاشارات وفي رسالة له في هذا الباب لكنها غير تامة عندنا كما بيناه والمنبع هو البرهان
واما كيفية صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي فلها طريق عندنا غير هذه الطريقة وغيرها يستعان فيه بالاعتبارات الذهنية كما سيأتي
بيانه من ذي قبل انشاء الله واعلم ان من سخائف البيان ايضا في هذه المسئلة قول بعض المتفلسفين انه لو تعدد الواجب بالذات فاما ان يكون
بينهما تلازم في الوجود اولا وعلى الاول يلزم معلوليتهما او معلولية احدهما كما هو شأن التلازم وعلى الثاني يلزم جواز تحقق احدهما مع عدم
الاخر فيلزم امكان عدم الواجب وهذا البيان بالسفسطة اشبه منه بالفلسفة والى المغالطة اقرب منه الى البرهان فان مبناه على الاشتباه
بين الامكان الذاتي والامكان بالقياس الى الغير ومن هذا القبيل قولهم التكثر اما انه يجب بالنظر الى طباع الوجوب بالذات فيلزم ان يتحقق
الكثير من دون الواحد او انه يمكن بالنظر اليه فيجوز ارتفاعه وفيه جواز ارتفاع الواجب بالذات او انه يمتنع بالنسبة اليه وهو الحق المط اذ فيه ايضا
تدليس بين الامكان الذاتي والامكان الغيري **تعقيب آخر** اعلم ان السيد الصدر الشيرازي قرر هذه المسئلة على وجه آخر فقال ما
حاصله ان الموجود قد يكون شيئا موجودا كالف موجود او باء موجود وقد يكون موجودا بحتا الا انه شيء موجود كما موجودة او انسان
موجود مثلا والواجب بالذات هو الموجود البحت والممكن هو الشيء الموجود بمعنى انه قابل لان يحلله الذهن الى مهية وموجود محمول عليه وكذا
مفهوم الواجب عين الواجب بالذات لانه ليس يقابل لهذا التحليل قبل القسمة وكان الف واجبا مثلا يحكم بان مفهوم الواجب لم يكن عين
مفهوم الالف ولا جزئه لم يكن الالف حينئذ انه واجبا لما تقرر ان كل عرضي معلول ومن ثمه ذهب الحكماء الى ان كل ذي مهية معلول وان
وجوده مجرد عن المهية وليس وجود الممكنات مجردا عنها ثم قال بعد تمهيد هذه المقدمة لا يجوز تعدد الواجب بالذات والا فالتعين
الذي به الامتياز ان كان نفس ذاتهما بان يكون هذا شيئا واجبا والاخر شيئا اخر لزم كون الواجب ذا مهية وذلك باطل كما مر وان كان التعين
بغير الذات فمخصص احد التعينين باحدهما لا بد له من علة مخصصة ولا يجوز ان يكون تلك العلة ماهية الواجب لانه بريء عنها ولا ان يكون
شخصه لامتناع ان يكون التشخص علة للتعينه ولا الوجود او الوجوب اذ الوجود ونظائرهما من الامور المشتركة بينهما لان المشترك لا يكون علة
التشخص ولا امرا اخر والا لزم ان يكون شخص الواجب معلولا ولا يرد على هذا المسلك الشبهة المشهورة كما لا يخفى انتهى كلامه ملخصا وهو
انه قريب المنهج من منهج الحق لو بدل مفهوم الوجود او الواجب بحقيقة الموجود بما هو موجود وذلك بان يدعى بان للوجود حقيقة هي عين
افراده وله في كل موجود فرد هو بذاته موجود سواء كان معه مهية اخرى او لم يكن كما ان للبياض حقيقة خارجية هي بذاتها ابيض وغيرها بانضمامها
ابيض وقد علمت كيفية اتصاف المهية بالوجود على وجه يصفو عن كل شبهة وشك فاذن الواجب تعالى كما انه عين الوجود فهو عين حقيقة
الموجود بما هو موجود لا انه عين هذا المفهوم الكلي الذهني وعلى هذا لا يرد عليه اعتراضات معاصره العلامة الدواني منها انه على ما ذهب
اليه من انه الموجود البحت ان كان انه عين هذا المفهوم الاعتباري فهو ظاهر البطلان وكيف يكون ذات الواجب امرا اعتباريا من المعقولات
الثانية وان كان فردا من افراده ورد ان موجوديته بذاته او لكونه فردا من افراد هذا المفهوم سواء كان لازما او عارضا فان كان بذاته ولا
شك انه فرد من هذا المفهوم فيلزم ان يكون موجودا مرتين مرة بذاته ومرة بكونه فردا من هذا المفهوم وان كانت موجوديته لكونه فردا
من افراد هذا المفهوم لم يكن في ذاته موجودا فلا فرق بينه وبين الممكنات ومنها انه على التقدير الاول ايضا يلزم ان يكون معروضا للمفهوم
المشترك فيه فلا فرق بينه وبين غيره من هذه الحيثية بل لا يبقى لنفي التحليل الى الوجود والمهية معنى اصلا اذ ثبت فرد خاص معروض
للمفهوم المشترك فيه وذلك هو التحليل فان قال المراد من نفي التحليل انه لا يمكن تحليله الى الموجود الخاص والمهية وههنا قد يحلل الى نفس الموجود
الخاص والموجود المطلق قلنا ان الانسان الموجود يحلل الى الانسان الذي هو ذاته والموجود المطلق الذي يصدق عليه صدقا عرضيا فلا فرق
بين الصورتين في ذلك فان كان تحليل الانسان الى الوجود الخاص العارض ومهيته بناء على ان العارض حصة من مفهوم المطلق كان هذا
كذلك فان العارض لما فيه حصة منه ومنها ان ما حرره من ان الواجب لا مهية له اصلا ان اراد انه لا ذات له فهو ظا البطلان وان اراد
انه لا يسمى مهية بحسب الاصطلاح فهو بحث لفظي فان من يقول ان حقيقته ومهيته هو الوجود القائم بذاته انما يريد به المعنى الذي
يعبر به عن الذات فلا يبقى المباحثة الا في اللفظ وانت اذا تأملت ادنى تأمل علمت ان ما ذكره من ان ذاته موجود خاص كلام خال عن التحصيل
لان ذاته امر خارج عن ادراكنا يحمل عليه الموجود بالحمل العرضي فلا رجحان له على الممكنات من هذه الحيثية واما على ما ذكرنا فالرجحان ظاهر
لان ذاته وجود خاص هو مبدء لانتزاع هذا المفهوم بذاته لانه وجود بذاته وغيره انما يصير كذلك بواسطته ما ليتم هذا التحصيل تمام ما اورده
هذا المورد المعاصر له على كلام اقول يمكن دفع هذه الايرادات على اسلوبنا اما عن الاول فنختار في الترديد الذي ذكره ان ذاته تعالى عين الوجود

صدقا عرضيا كما يحمل مادام
انه ذات البارى الى ما
سميتموه الوجود البحت
بالموجود المطلق الصادق
عليه م

الخاص وكونه فرداً للوجود المطلق لا يستلزم ان يكون موجوداً بالوجودين ولا ان يكون قابلاً للتحليل الى امرين بعد ذلك لان موجوديته ليس الا
بذاته لا بعروض حصة من هذا المفهوم كما ان كون هذا الانسان انساناً لا يقتضى ان يكون فيه انسانيتان خاصة وعامة لان الانسان الخاص كونه
هو في ذاته مصداق لمفهوم الانسان المطلق ومعنى تحليل الشئ الى امرين ومفاده هو ان يحصل منه امران اعتبار كل منهما وحيثيته غير اعتبار
الاخر وحيثيته كتحليل الانسان الموجود الى حيثية الانسانية وحيثية الموجودية لا كتحليل وجوده الى وجوده ومطلق الوجود فان كل وجود
خاص هو بنفسه ما يحمل عليه الوجود لا بعروض شئ آخر كذا الوجود البحت اذا حمل عليه مفهوم الموجود لم يلزم ان يكون هناك شيئان متغايران
بل ذلك المفهوم العرضى منه حكاية ذلك الخاص لا غير واما عن الثانى فنقول الفرق بين الواجب والممكن ان الواجب لا تركيب فيه من جهتين
متغايرتين تغايراً يوجب تكثراً في الموضوع اما في الخارج او في الذهن بخلاف الممكن وليس معنى قولنا لا تركيب فيه انه ليس يصدق عليه مفهومات
ومعان كثيرة كيف وهو منبع جميع الصفات الكمالية بل ان قولنا الواجب غير قابل للتحليل الى امرين والممكن قابل له معناه ان ذاته
لا توجد لحيثية لا تكون تلك الحيثية بعينها حيثية واجب الوجود بخلاف الممكن فان الانسان مثلاً حيثية كونه انساناً غير حيثية كونه
واجباً وموجوداً لان الانسان من حيث هو انسان ليس شيئاً آخر اذ قد يتصور انسان غير موجود ويتصور موجود غير انسان فهما اعتباران
مختلفان بخلاف كون الواجب هذا الواجب وكونه واجباً على الاطلاق لانه مرجعهما الى واحد حقيقى وعن الثالث ان المراد كما حققناه ان
الواجب ليس له غير الهوية الشخصية التي عبر عنها تارة بالوجود الصرف وتارة بالموجود البحت او الواجب البحت جهة كلية فان المهية للشئ
هي التي يتصورها الذهن بعد تجريدها عن الوجود والتشخص ويعرضها الكلية والاشتراك وحقيقة الوجود هي عين الهوية الشخصية
لا يمكن تصورها ولا يمكن العلم بها الا بنحو الشهود الحضورى فهذا معنى قولهم لا مهية له وليس هذا مجرد اصطلاح لفظى بل تحقيق حكمى وبحث معنوى
وظهر بما ذكرنا ان القول بان ذات البارى موجود خاص كلام محصل لا غبار عليه بشرط ان يفطن قائله بان المراد منه ليس ان ذاته عين هذا
المفهوم الكلى او عين فرد من افراده الذاتية حتى تكون نسبته الى ذلك الفرد كنسبة الذاتى الى الذات لانك قد علمت ان مفهوم الوجود والموجود
وكذا مفهوم التشخص والمتشخص والجزئى الحقيقى والهوية وامثالها ليس لها افراد ذاتية كما للاجناس والانواع وانما هي عنوانات ذهنية وحكايات
لآحاد وافراد لا وجود لها في الذهن حتى يعرضها العموم والاشتراك لكن لما كان مفهوم الوجود والموجود قد يصدق على امور خارجية با
لذات بلا اعتبار قيد آخر وقد يصدق على امور اخرى لا بالذات بل بواسطة قيد آخر يقال للقسم الاول انه وجود وموجود بذاته ويقال
للقسم الثانى انه موجود لا بذاته بل بالعرض ولما كانت الوجودات الخاصة مشتركة في هذا المفهوم الانتزاعى العقلى الذى يكون حكاية عنها
فلا بد ان يكون للجميع اتفاق في سنخ الوجود الحقيقى ولا بد مع ذلك من امتياز بينها اما بالكمال والنقص والغنى والفقر او التقدم والتأخر
او باوصاف زائدة وبذلك يتوسل الى نفى تعدد الواجب بالذات فبهذا يمكن دفع الاعتراضات عن كلام هذا السيد العظيم لو ساعدنا في أن معنى
كونه تعالى موجوداً بحتاً هو ما قررنا لكن بعض كلماته وآثاره يأبى في ذلك ولهذا قد تصدى ولده الذى هو سر ابيه المقدس وهو غياث اعاظم
السادات والعلماء المغتنم المؤيد من عالم الملكوت السماء لدفع هذه الاعتراضات بنحو آخر فقال اما الاول فجوابه انا نختار انه عين مفهوم الوجود
وكيف لا يكون عينه وهو محمول عليه والحمل هو الحكم باتحاد الطرفين كما ان كل ممكن موجود عين ذلك المفهوم ولا يلزم منه كون ذلك المفهوم
مهية بشئ منها واما قوله هذا المفهوم امر اعتبارى فظاهر الفساد فان كون الموجود موجوداً ضرورى الا ترى ان القوم ذهبوا الى ان موضوع
العلم الالهى هو الموجود المطلق ثم حكموا ان وجود موضوعه غنى عن الاثبات لانه بين الثبوت فظهر ان الواجب عين مفهوم الموجود بحسب الخارج
فان مفهوم الموجود موجود في الخارج بافراده وهو بحسب هذا النحو من الوجود يجوز ان يكون عين الواجب وقوله ورد عليه ان موجوديته بذاته
الى آخره غير مسلم وتحقيقه على ما قرره السيد المذكور في حواشى التجريد يقتضى تمهيد مقدمة هي ان العوارض المحمولة على الشئ مواطاة
عين ذلك الشئ ومتحد معه في الخارج ومغاير له زائد عليه في الذهن فان سئل عن ذلك الشئ من حيث هو في الخارج هل هو عين العارض او غيره
فالجواب انه عينه وان سئل عنه من حيث انه في الذهن فالجواب انه غيره فالاتحاد بينهما في الوجود الخارجى والتغاير في الوجود الذهنى ولا
خفاء في ان النسبة بينهما لا يكون حيث يكونان متحدين وانما يتصور حيث هما متغايران ولا في ان ما لا يكون له جهة التغاير بان لا يكون
له الوجود الذهنى لا يكون له نسبة الى العارض المذكور واذا تمهد هذا فنقول اذا لم يكن للذات الذى هو واجب الوجود وجود ذهنى
لم يكن له مع مفهوم الموجود جهة التغاير فلا يكون بينه وبين مفهوم الموجود نسبة حتى يستقيم ان يقال المقتضى هذه النسبة الذات او شئ
آخر بخلاف الممكن وبهذا يظهر الفرق بينه وبين الممكن ويندفع ايراده الثانى ويسقط الترديدات البعيدة التي نمقها الطبيعة السليمة

والحاصل ان الممكن يمكن ان يحصل لذاته وجود ذهنى يتكثر بحسبه ذلك فى الواجب لذاته ممتنع والجواب عن الثالث ان المهية وهى جواب ما هو تقيّدها
عن الذات المجردة عن العوارض فى اعتبار العقل فاذا تجردت عنها عند العقل تميز احدهما عن الاخر عنده وحينئذ يجد الذات فى نفسها عارية
عن العوارض المحوجة فى نفس الامر مخلوطة معه بها فيطلب سببا فى ذلك ويستند لا محالة الى امر ما هو اما الذات واما غيرها وطلب لم يستند
مفهوم الموجود الى الذات لان الشئ ما لم يوجد لم يوجد فحكموا بان كل ذى مهية معلول انتهى اقول فيما ذكره وجوه من الغلط والخبط
الاول ان ما ذكره من ان مفهوم الموجود موجود لانه محمول عليه مغالطة نشأت من سوء اعتبار معنى الحمل والخلط بين الحمل الذاتى الاولى
والحمل الشايع المتعارف فان كل مفهوم يحمل على نفسه بالمعنى الاول وكثير من المفهومات غير محمولة على نفسها بالمعنى الثانى فلم يلزم من كون مفهوم
المفهوم الموجود نفس معناه ان يكون فردا لنفسه حتى يكون موجودا فى الخارج الثانى ان قول الحكماء ان موضوع العلم الكلى هو الموجود المطلق
لم يريدوا به نفس هذا المفهوم الكلى بل انما ارادوا به الموجود بما هو موجود فى نفس الامر من غير تخصيص بطبيعة خاصة او بكيفية فانا لانسان
كما يصدق عليه انه موجود جسمانى طبيعى كذا يصدق عليه انه موجود مطلق لا بقيد الاطلاق ولا بقيد التخصيص ايضا فالبحث عن الشئ بما هو
مصداق للموجود المطلق حرى بان يذكر فى الفلسفة الاولى والذى هو مستغن عن الاثبات لانه بديهى الثبوت هو فرد الموجود المطلق
بما هو فرد له مطلقا المشاهد من الموجودات لا نفس هذا المفهوم الكلى الذى لا يوجد الا فى الذهن الثالث ان الذى تصوره وصوره فى الفرق
بين الواجب لذاته والممكن لذاته مما لا معول عليه فان كون ذات البارى مما لا يمكن تعقله ولا له وجود ذهنى مبنى على انه عين الوجود والنور
البحت لا ان كونه كذلك يبتنى على كونه غير متعقل وايضا مكفى فى كون الشئ قابلا للتحليل كونه بحيث لو حصل فى العقل كان للعقل ان يحلله
وان امتنع حصوله فى العقل فاذن الفرق بين الواجب والممكن فى كون الموجود المطلق عين احدهما وزائدا على الاخر ليس كما تصوره بل الحق فى
بينهما ان يقال ان الممكن قابل للتحليل الى حيثيتين حيثية كونه موجودا وحيثية كونه امرا اخر يخالف الموجود به بخلاف الواجب فان جميع
حيثياته هى بعينها حيثية الموجود البحت اذ لا جهة نقص فيه وكل ممكن يوجد فيه جهة نقص وجهات نقايص هى غير جهة الوجود والوجوب
مثلا الافلاك ليس محض الوجود اذ حيثية كونه ناقص الوجود مفتقرا الى مكان او حيز محتاجا الى سبب محرك وكذا حيثية حمل كثير من السلوب
والاعدام فيه اى الكمالات والملكات ليست بعينها حيثية كونه موجودا واما الواجب فهو محض حقيقة الموجود الخاص الذى يحمل عليه
هذا العنوان وكثير من العنوانات الكمالية التى مصداقها كلها حيثية الوجود الخاص وموجوديته بنفس هويته العينية لا بذلك المفهوم
المطلق فهو موجود بنفسه سواء حمل عليه الموجود المطلق ام لا لكن يلزم ان يكون ذاته بذاته بحيث يكون فى نفسه مصداقا لهذا المفهوم
ومصداقه على ذاته لا يوجب ان يوجد فيه حيثيتان متغايرتان فان كونه هذا الوجود وكونه موجودا مطلقا شئ واحد لا فرق الا بالتعبير والابهام
كما ان كونه هذا الوجود وكونه موجودا لا بعينه لا يوجب التركيب فيه والذى يوجب ذلك فيه كونه موجودا وكونه قابلا للعدم والنقص
والشر وكذا كونه بالفعل انسانا وكونه بالقوة كاتبا او عالما يوجب التكثر فى ذاته والحكماء انما حكموا بكون كل ذى مهية معلولا لان حيثية
المهية والامكان يخالف حيثية الفعلية والوجود فبالحيثية الاولى يستدعى علة ويفتقر اليها وبالحيثية الثانية قد يستغنى عنها كما
فى الواجب لذاته على ما ذكره **تذنيبٌ وتبجيلٌ** وبالجملة فالقول بان ذاته تعالى هو الوجود البحت صحيح اذا اريد به حقيقة الوجود فان الوجود
حقيقة وهو بنفسه موجود وغيره به موجود كما ان للبياض حقيقة وهو بنفسه ابيض وغيره به ابيض واما اذا اريد بالموجود او الوجود نفس
هذا المفهوم والحكاية دون المحكى عنه بها فلا شك فى بطلانه فان قلت كيف يكون ذات البارى عين حقيقة الوجود والوجود بديهى التصور
وذات البارى مجهول الكنه قلت قد مر سابقا ان شدة الظهور وتأكد الوجود هناك مع قصور قوة الادراك وضعف الوجود ههنا
صارا منشئين لاحتجابه تعالى عنا والا فذاته تعالى فى غاية الاشراق والانارة فان رجعت وقلت ان كان ذات البارى نفس الوجود فلا يخلو اما
ان يكون الوجود حقيقة الذات كما هو المتبادر او يكون صادقا عليها صدقا عرضيا كما يصدق عليه مفهوم الشئ وعلى الاول اما ان يكون
المراد به هذا المعنى العام البديهى التصور المنتزع من الموجودات او معنى اخر والاول ظاهر الفساد والثانى يقتضى ان يكون حقيقة غير ما
يفهم من لفظ الوجود كساير المهيات غير انك سميت تلك الحقيقة بالوجود كما اذا سمى انسان بالوجود ومن البين انه لا اثر لهذه التسمية
فى الاحكام وان هذا القسم راجع الى ان الواجب ليس الوجود الذى الكلام فيه ويلزم ان يكون الواجب ذا مهية وقد مر ان كل ذى مهية معلول
وعلى الثانى وهو ان يصدق عليه صدقا عرضيا فلا يخفى ان ذلك لا يغنيه عن السبب لا يستدعى ان يكون موجودا ولذلك ذهب جمهور
المتأخرين من الحكماء الى ان الوجود معدوم اقول منشأ هذا الاشكال الذهول عن حقيقة الوجود وآحاده واعداده وعن معنى عرضيته

المفهوم العام الانتزاعي للهويات الوجودية فان كون هذا العام المشترك عرضيا لها معناه ان المعروض موجود بهوية اخرى كذلك لها من حيث وجوديته اخرى كالماشي بالقياس الى الحيوان والضاحك بالقياس الى الانسان بل هذا المفهوم عنوان وحكاية الوجودات العينية ونسبته اليها نسبة الانسانية الى الانسان والحيوانية الى الحيوان فكما ان مفهوم الانسانية صح ان يقال انها عين الانسان لانها مرآة الملاحظة وحكاية عن حقيقته فصح ان يقال انها غيره لانها امر ثبوتي والانسان من حيث جوهريته ومن جملة الوجود وليس كالامكان بحيث لا يكون بازائه شيء يكون المعنى المصدري عنوانه بل كالسواد الذي قد يراد به نفس المعنى النسبي اعني الاسودية وقد يراد ما يكون به الشيء اسود اعني الكيفية المخصوصة فكما ان السواد اذا اريد به المعنى الاول صح ان يقال ذاته عين الاسودية واذا فرض جسم متصف به لم يجز ان يقال ان ذاته عين الاسودية مع ان هذا الامر العام لكونه عنوانا ذهنيا زائدا على الجميع اذا تقرر هذا فلنا في الجواب ان نختار في الترديد الاول الشق الاول وعنوان الوجود حقيقة الذات قولك في الترديد الثاني اما ان يكون ذلك الوجود ما يفهم من لفظ الوجود الى آخره قلنا نختار منه ما بازاء ما يفهم من هذا اللفظ اعني حقيقة الوجود الخارجي التي هذا المفهوم البديهي حكاية عنه فان للوجود حقيقة عندنا في كل موجود كما ان للسواد حقيقة في كل اسود لكن في بعض الموجودات مخلوط بالنقائص والاعدام وفي بعضها ليس كذلك وكما ان السوادات متفاوتة في السوادية بعضها اقوى واشد وبعضها اضعف وانقص كذلك الموجودات بل الوجودات متفاوتة في الوجودية كالا ونقصا ولنا ايضا ان نختار الشق الثاني من شقي الترديد الاول لان هذا المفهوم الكلي وان كان عرضيا بمعنى انه ليس بحسب كونه مفهوما عنوانيا للوجود الخارجي حتى يكون عينا لشيء لكنه حكاية عن نفس حقيقة الوجود القائم بذاته ومقيسا عليه بحيث يكون منشأ صدقه ومصداق حمله عليها نفس تلك الحقيقة لا شيء آخر يقوم به كسائر العرضيات في صدقها على الاشياء فصدق هذا المفهوم على الوجود الخاص يشبه صدق الذاتيات من هذه الجهة فعلى هذا لا يرد علينا قولك صدق الوجود عليه لا ينفك عن السبب لانه لا انما لم يكن ينفك عن السبب لو كان موجوديته بسبب عروض هذا المعنى او قيام حصة من الوجود وليس كذلك بل ذلك الوجود الخاص بذاته موجود كما ان بذاته وجود سواء حمل عليه مفهوم الوجود والموجود او لم يحمل والذي ذهب جمهور الحكماء الى انه عين الوجودات الخاصة بل هذا الامر العام الذهني الذي يصدق على الانيات والخصوصيات الوجودية

فصل في ان واجب الوجود لا شريك له في الالهية وان الاله للعالم واحد

البراهين الماضية دلت على ان واجب الوجود بالذات واحد لا شريك له في وجوب الوجود والآن نريد ان نبين ان الاله للعالم واحد لا شريك له في الالهية ليحصل وحدة الواجب بالذات لا بحيثية اولى النظر كون الاله واحدا فنقول لما تبين ان واجب الوجود واحد وان كل ما سواه ممكن بذاته وجودها متعلقة بعد به صار واجبا وموجودا فبوجوب استناد كل الموجودات وانتفاعها اليه يلزم ان يكون جميع الامور كلها مستفادة من امر واحد هو الواجب الوجود لذاته فالاشياء كلها محدثة عنه ونسبته الى ما سواه نسبة ضوء الشمس لو كان قائما بذاته الى الاجسام المستضيئة منه المظلمة بحسب ذواتها فانه بذاته مضيئ وبسببه يضيئ كل شيء وانت اذا شاهدت اشراق الشمس على موضع وانارته بنورها ثم حصول نور آخر من ذلك النور حكمت بان النور الثاني من الشمس واستنادها اليها وكذا الثالث والرابع وهكذا الى الانوار فعلى هذا المنوال وجودات الاشياء المتفاوتة في القرب والبعد من الواحد الحق فالكل من عنده فاقطع عرق آخر اشير اليه في الكتاب الالهي هذا سلكه معلم المشائين ارسطاطاليس وهو الاستدلال بوحدة العالم على وحدة الاله فقرره بانه قد برهن على امتناع وجود عالم آخر حيث ان العالم بجميع اجزائه سواء كانت فيه سموات وارضون واسطقسات مواضعها في هذا العالم بالنوع او لا بان يقال لو فرض عالم آخر لكان شكله الطبيعي هو الكرة والكرتان اذا لم يكن احديهما محيطة بالاخرى لزم الخلاء بينهما والخلاء ممتنع كما مر فالقول بوجود عالم آخر ضياع للجهد ان العالم واحد فهذا هو البيان المجمل لامتناع وجود عالمين واما البيان المفصل بواحد واحد من الاحتمالين المذكورين على التفصيل اما على الاحتمال الاول وهو ان يكونا متماثلين في الاجزاء ويكون كل منهما كالآخر في السماء والارض وغيرهما فانقل عن ارسطاطاليس من انه اذا كانت اسطقسات العوالم الكثيرة وسماواتها غير مختلفة في الطبيعة والاشياء المتفقة في الطبيعة متفقة في الاحياز والحركات الطبيعية الى احيازها فالاسطقسات في العوالم الكثيرة متفقة في المواضع مختلفة فوق واحدة فهي ساكنة بالقسر والذي بالقسر بعد الذي بالطبع بالذات فعلم انها كانت مجتمعة متلاحمة ثم افترقت بعد ذلك فهي اذن متباينة ابدا وليست بمتباينة ابدا وهذا خلف وايضا الذي بالقسر من الضرورة ان ينحل ويعود الى ما كان اولا عليه بالذات فتلك العوالم جميعا ثابتا فهي مجتمعة وغير مجتمعة ابدا انتهى كلامه فقد قيل ان الارضين مثلا وان كانت كثيرة بالعدد الا انها مشتركة في الارضية وامكنتها ايضا مشتركة في كونها وسط الكل فالارض المطلقة يقتضي الوسط المطلق والارض المعينة يقتضي الوسط المعين من العالم المعين يقال في دفعه ان الاجسام الكثيرة بالعدد

بالنوع والحقيقة وان لم يثبت ان امكنتها كثيرة بالعدد ولكن يجب ان يكون كثرة امكنتها على نحو لو اجتمع كل الاجسام متمكنا واحدا يصير تلك
الامكنة مكانا واحدا مع ان ذلك ممتنع بالضرورة اذ اختلاف الامكنة ضروري واما الاجتماع المذكور فلا مانع عنه في طبيعة تلك الاجسام لو
فرضنا انها لو اقتضت طبيعتها الافتراق والتباين لما وجد احد متصل بها هذا خلف واما الوجه الذي يخص الاحتمال الثاني فما اشار اليه
الشيخ الرئيس في بعض رسائله بقوله لا يمكن ان يكون جسم مخالفا لهذه الاجسام في الحركات والكيفيات اما الحركات فهي بالقسمة العقلية الضرورية
اما مستقيمة واما مستديرة والمستقيمة اما من المركز الى المحيط او من المحيط الى المركز واما ما تحمل المركز بالاستقامة وهي الآخذة من طرف
او غير آخذة منهما بل على محاذاتها لكن الثالثة بالطبع من المستقيم لا يجوز ان يكون الا من نهايات الى نهايات متضادة بالطبع لا بالاضافة و
بيان ذلك في كتاب ارسطاطاليس خاصة في المقالة الخامسة من الكتاب الموسوم بالسماء الطبيعي وتفاسير المفسرين فمن هذا يعلم ان الحركات
الطبيعية في جميع الاجسام اما من المركز او اليه بالدليل العقلي واما الكيفيات المحسوسة فلا يمكن ان يكون فوق تسعة عشر وقد بينه الفيلسوف
في المقالة الثانية من كتاب النفس وشرح المفسرون كثامسطيوس والاسكندر ولولا مخافة التطويل لبسطت القول فيه لكني اخوض في طرف
يسير منه فاقول الطبيعة ما لم توف على النوع الاتم شرايط النوع الانقص الاول بكماله لم يدخله في النوع الثاني والمرتبة الثانية مثال ذلك ان
ذات النوع الاخس وهو الجسمية ما لم تعطها الطبيعة جميع خصايص الكيفيات الجسمية الموجودة في الاجسام بما هي اجسام لم تتخط به الى النوع
الثاني الاشرف بالاضافة وهو النبات وما لم يحصل جميع خصايص النباتية كالقوة الغاذية والنامية والمولدة في النوع الاخس لم تجاوز
بذلك النوع الثالث كرتبة الحيوانية والمرتبة الحيوانية مشتملة على الحس والحركة مع ساير القوى النباتية والجسمية فما لم يحصل للنوع الاخس
الاول جميع الحواس المدركة لجميع المحسوسات فمن الواجب اذن ان لا يتعدى الطبيعة بالنوع الحيواني الى النوع النطقي ولكن الطبيعة قد حصلت
في المواليد جوهرا ناطقا فمن الضرورة انه قد جمع القوى الحسية بكمالها فانبعثت فيه القوة النطقية فاذن كان للنوع الناطق جميع القوى
المدركة للمحسوسات فان النوع الناطق يدرك جميع المحسوسات التي ادركها كل حيوان فاذن لا محسوس ما خلا ما يدركه الناطق فاذن لا كيفيات
ما خلا التسعة عشر المحسوسة بالذات والثلثة المحسوسة بالعرض كالحركة والسكون والشكل فاذن لا جسم بكيفية كيفية ما خلا هذه المعدودة
فاذن لا عالم مخالف لهذا العالم بكيفيات محسوسة فاذن ان فرضت عوالم متعددة فهي متفقة بالطبع كثيرة بالعدد انتهى كلامه فاذا بطل
تعدد العالم سواء كان التعدد بالطبع او بالشخص فقد ثبت ان العالم واحد شخصي فحينئذ نقول تشخص العالم تشخص طبيعي اي له وحدة طبيعية
الا انها اتفاقية وذلك لتحقق التلازم بين اجزائه الاولية فان بين الاجسام العظام التي فيه تلازما وكذا بين تلك الاجسام واعراضها
بل بين اكثر المحال والاعراض فان استحالة الخلاء وامتناع خلو الاجسام المستقيمة الحركات عما يحدد جهات حركاتها يدل على التلازم بين
الارض والسماء وامتناع قيام العرض بذاته وخلو الجوهر عن الاعراض يوجب التلازم بينهما وقد علمت ان اللزوم والتلازم يوجب الانتهاء الى
علة واحدة فالمؤثر في عالمنا هذا لا يكون الا واحدا فكل جسم وجسماني ينتهي في وجوده الى ذلك المبدأ الواحد الذي يدل انتظام احوال
السماوات والارض وما بينهما على وجوده والعقول والنفوس التي اثبتها الحكماء اما علل متوسطة لهذه الاجسام او صور مدبرة لها مفتقرة
فيها واثبات مجردات لا تكون عللا ولا مدبرات لهذا العالم غير معلومة الوجود بل غير موجودة كما سيلوح وجهه فكل جسم جسماني او نفس و
عقل منتهية الى مبدأ واحد هو القيوم الواجب بالذات كما دل عليه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولعل مرجع ضمير التثنية
مجموع السماويات من عقولها ونفوسها ومجموع الارضيات من ملكوتها وارباعها ولا يبعد ان يراد بالفساد الانتفاء راسا ووجه الدلالة
ان المراد انه لو تعدد الاله تعالى عن ذلك لزم ان يكون العالم وما يرتبط به متعددا واللازم باطل كما عرفت فالملزوم مثله كما وضح من قوله
اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض **فصل** في انه تعالى بسيط الحقيقة من كل جهة ليس مؤتلف الذات من اجزاء
وجودية عينية او ذهنية كالمادة والصورة الخارجيتين او الذهنيتين ولا من اجزاء حدية حملية ولا من الاجزاء المقدارية وذلك لان
كل ما هو مركب فان العقل اذا نظر اليه والى جزئه وقايس بينهما في نسبة الوجود وجد نسبة الوجود الى جزئه اقدم من نسبته الى الكل تقدما
بالطبع وان كان معه بالزمان او ما يجري مجراه فيكون بحسب جوهره وذاته مفتقرا الى جزئه متحققا بتحققه وان لم يكن متمايزا عنه وكل ما هو
كذلك لم يكن واجب الوجود لذاته بل بالغير فيكون ممكنا لذاته هذا خلف وهذا البيان يجري في ما سوى الاجزاء المقدارية لان تلك الاجزاء ليست
في الحقيقة متقدمة بل نسبة الجزئية اليها بالمسامحة والتشبيه فلا بد في نفي تلك الاجزاء عنه من بيان آخر والقوم طولوا الكلام في تجرد
الواجب عنها وعن التجسم ولا حاجة الى البيان الى برهان تناهي الابعاد وقد سلف فيما مر طريق واضح يتوقف على مقدمة قد اشرنا اليها

مرارًا من ان كل متصل بذاته او بغيره قارًا كالكائنات او غير قار كالزمانيات فهو ضعيف الوجود متشابك الوجود بالعدم والحضور بالغيبة وآلواجب

جل ذكره قوي الوجود وغايته في الشدة بلا شوب نقص وقصور وايضا قد تقرر ان الاجزاء المقدارية متحدة الحقيقة بعضها مع بعض ومع الجميع فنقول لو كان

للواجب جزء مقداري كما يقوله المشبهة فهو اما ممكن فيلزم ان يخالف الجزء المقداري كله في الحقيقة واما واجب فيكون الواجب بالذات غير موجود

بل بالقوة وكلا شقي التالي مح فكذا المقدم فتعالى عن اوهام المجسمين والمعطلين علوا كبيرا طريق آخر لو تركب ذات الواجب من اجزاء فلا يخ

اما ان يكون كل واحد من تلك الاجزاء او بعضها واجب الوجود او ليست الاجزاء ولا شيء منها بواجب الوجود بل جميعها ممكنات الوجود والاقسام

الثلثة باسرها مستحيلة اما بطلان الاول وهو ان يكون الاجزاء كلها واجبات الوجود فيلزم خرق الفرض لان المفروض ان هناك شيئا واحدا

وحدة حقيقية ذا اجزاء اذ كل ما لا وحدة له لا وجود له كما بيناه مرارا فاذن كل حقيقة وحدانية فرضت انها ذات اجزاء فلابد ان لبعض اجزائها

الى بعض افتقارا ذاتيا وتعلقا طبيعيا وارتباطا لزوميا اذ لا يتصور تالف حقيقة نوعية او شخصية من امور متنافية الذوات متغنية

الحقائق والهويات بعضها عن بعض فلو تركب حقيقة الواجب من الواجبين لزم تحقق التلازم بينهما وقد مر ان التلازم بين الواجبين محال

باي نحو من انحاء التلازم فاذن قد رجع الفرض الى تعدد واجبات كل منها موجود بسيط على حدة وآما بطلان الثاني فلان ذلك الجزء الذي

هو الواجب كان مستغنيا القوام عن الجزء الاخر وعن غيره والجزء الاخر لامكانه مفتقر الى ذلك الواجب فكان المفروض واجبا متاخر الوجود عن

غيره مفتقر الذات الى ممكن وبتوسطه الى واجب آخر والافتقار الى الغير وان كان الى واجب آخر وكذا التاخر عنه ينافي الوجوب بالذات وآما

بطلان الثالث فهو واضح اذ كيف يتصور حصول مجموع واجبي من ممكنات صرفة وجميع الممكنات ممكن لا محالة لو فرض موجودا في الشقين الاخيرين

يلزم الدور اذ العقل اذا قاس الممكن والواجب الى الوجود يجد الواجب اقدم في الوجود وحكم بانه وجد فوجد الممكن واذا قاس الجزء والكل اليه

يجد الجزء اقدم فيه من الكل ويحكم بانه وجد الجزء فوجد الكل فيلزم ان يتقدم كل من الكل والجزء ههنا على نفسه طريق آخر قد علمت ان الواجب

حقيقته انية محضة فلا ماهية له وكل ما لا ماهية له لا جزء له ذهنا ولا خارجا ولنفصل في هذا البيان فنقول الواجب تعالى مسلوب عنه الاجزاء

العقلية وما شاكلها بل سلب عنه الاجزاء العقلية يستلزم سلب الاجزاء الخارجية اذ كل بسيط في العقل بسيط في الخارج دون العكس وانما نفينا عنه الاجزاء

العقلية اذ لو كان له جنس وفصل لكان جنسه مفتقرا الى الفصل لا في مفهومه ومعناه بل في ان يوجد ويحصل بالفعل فحينئذ نقول ذلك

الجنس لا يخ اما ان يكون وجودا محضا او ماهية غير الوجود فعلى الاول يلزم ان يكون ما فرضناه فصلا لم يكن فصلا اذ الفصل ما يوجد الجنس

وهذا انما يتصور اذا لم يكن حقيقة الجنس حقيقة الوجود وعلى الثاني يلزم ان يكون الواجب ذا ماهية وقد مر انه نفس الوجود وحقيقته بلا شوب

وايضا لو كان للواجب جنس كان مندرجا تحت مقولة الجوهر وكان احد الانواع الجوهرية فيكون مشاركا لسائر الانواع الجوهرية في الجنس العالي وقد

برهن على امكانها وقد مر ان امكان النوع يستلزم امكان الجنس المستلزم لامكان كل واحد من افراد ذلك الجنس من حيث كونه مصداقا له اذ

لو امتنع الوجود على الجنس من حيث هو جنس اي مطلقا لكان ممتنعا على كل فرد فاذن يلزم من ذلك امكان الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا

تلخيص عرشي لو كان للواجب اجزاء حدية عقلية فلا يخ اما ان يكون جميعها او بعضها حقيقة الوجود او لم يكن وعلى التقادير يمتنع

الحمل وبذلك خرق الفرض **فصل** في ان واجب الوجود لا فصل لحقيقته المقدسة على انه مقسم نوعي او مقسم صنفي او مشخص فان شيئا

من هذه الامور لا ينافي كون المقسم بسيطا غير ذي جزء كالجنس البسيط او النوع البسيط وذلك لما علمت ان الواجب غير ذي ماهية وكل ما

فصل مقسم او خاصة مصنفة او مشخص فهو لا محالة ماهية كلية فالا ماهية له لا يكون جنسا ولا نوعا فالواجب متحصل بنفسه بلا فصل متشخص بذاته

بلا متشخص طريق آخر قد اشرنا سابقا في مباحث الوجود ان الوجود لا فصل مقسم له ولا مشخص له فان مدخلية هذه الامور ليست في تقرر معنى

الجنس بما هو جنس او معنى النوع بما هو نوع بل لها مدخلية في ان يكون الجنس موجودا محصلا او النوع موجودا مشارا اليه بالحس او العقل فلو كان

للوجود فصلا او محصلا او مشخصا لكان شيء هنا مقررا للمعنى الجوهري فكذلك واجب الوجود اذ هو اعلى مراتب الوجود وآكده فيمتنع

عن ان يكون مبهم الوجود كالجنس بالقياس الى محصلات انواعه او كالنوع بالقياس الى مشخصات اعداده وهويات افراده فاذن ضل منهج بعض

جهال المتصوفة حيث زعموا ان الحق تعالى كلي طبيعي جنس الموجودات افراده وانواعه ولم يتفطنوا بان واجب الوجود لو انقسمت حقيقته

البسيطة الى انواع واعداد فلا يخ اما ان يتكثر سواء كان بالانواع او بالاشخاص بنفس ذاته او بغير ذاته فان تكثر مقتضى ذاته فيلزم ان لا يوجد

في الكون نوع واحد ولا شخص واحد فذلك الفرد على طباع الامر المقتضي للكثرة بنفس ذاته بل هو عينه فيتكثر بذاته وهكذا الكلام في آحاد

هذه الكثرة فلا واحد واذ لا واحد فلا كثير لان الواحد مبدء الكثير فاذا انتفى المبدء انتفى ذو المبدء فاذا اكثرناه بنفسه فقد ابطلنا نفسه

وان لم يكن لا بذاته بل بغيره ففيه قوة قبول الوجود وهي غير حيثية الوجود والوجوب بالذات فيتركب من جزئين احدهما يجري مجرى المادة والآخر يجري مجرى الصورة وهو ممتنع **فصل** (3) في ان واجب الوجود لا مشارك له في اي مفهوم كان لان المشاركة بين شيئين في اي معنى كان يرجع الى وحدة ما وقد علمت ان الوحدة على انحاء شتى وان منها حقيقية ومنها غير حقيقية والحقيقية قد تكون عين الذات الواحدة وهي الوحدة الحقة الواجبية وقد تكون زائدة على الذات كوحدة الماهيات الممكنة وغير الحقيقية ما يكون معروضها امورا متكثرة في الواقع وهي بحسب امر ما وقد مر تفصيلها في مباحث الوحدة والكثرة من السفر الاول اذا تقرر هذا فنقول واجب الوجود لا يوصف بشيء من انحاء الوحدة الغير الحقيقية فلا شريك له في شيء من المعاني والمفهومات بالحقيقة فلا مجانس له اذ لا جنس له ولا مماثل له اذ لا نوع له ولا مشابه له اذ لا كيف له كما ستعلم لك من نفي الصفات الزائدة عنه فلا مساوي له اذ لا يوصف بكم ولا مطابق له اذ لا يوصف بوضع ولا محاذي له اذ لا يوصف بأين ولا مناسب له وان وصف بالصفات الاضافية وذلك لان جميع صفاته الاضافية يرجع الى اضافة واحدة هي القيومية كما ستعلم واذ لا مؤثر ولا موجد سواه كما سيظهر في توحيد الافعال فلا مشارك له في صفة القيومية واذ لا محل له فليست له نسبة الحلول كما يقوله النصارى انه هو بذاته وما سواه ممكن فليست له نسبة الاتحاد كما يقوله جهال المتصوفة واذ لا مناسب له فالمناسبات التي اثبتها بعض المتصوفة فجعلها كلها اما مضلة وما ابعد عن الصواب قول من توهم من هؤلاء ان نسبته تعالى الى جميع العالم كنسبة النفس الى البدن فجهات نسبة النفس الى البدن نسبة الصانع الى الدكان والآلة لا نسبة العلة الى معلولها وكل ما لا يفعل الا بالآلة فلا يمكن ان يوجد الآلة ولو كانت النفس خالق بدنها لم يكن نفسا فليست نسبة المبدع الى مبدعه نسبة النفس الى البدن لتعاليه عن الحاجة في شيء وايضا النفس الناطقة من حيث انها نفس مجردة بالقوة مادية بالفعل كسائر القوى وهي جسمانية الحدوث وان كانت روحانية البقاء وهي بعد جسمانية التأثير وان كانت روحانية التأثر وذلك لان الايجاد متقوم بالوجود والمستغني عن المادة في الايجاد لا بد وان يكون مستغنيا عنها في الوجود ايضا ولو لم يكن النفس جسمانية التأثير لكانت عقلا محضا مفارقا والله العالي جل اسمه مقدس بالكلية عن الحاجة والحدوث وايضا النفس يحصل منها ومن البدن نوع طبيعي بينهما تركيب اتحادي وكل ما يتركب منه ومن غيره شيء فبينهما تعلق وارتباط يوجب تأثر كل منهما عن صاحبه وانفعاله عنه والمنفعل عن الشيء لا بد له من قصور يفتقر الى ما يتممه ويكمله ويحصله والواجب تام الوجود فوق التمام فيتعاظم عن ان يتممه شيء فثبت ان لا مناسب له تعالى مع ان النسبة ابعد اوصاف الشيء عن ذاته فهو بري الذات عن الاشياء ذاتا وصفة ونسبة مع انه لا يعزب عنه ذرة من الذرات ولا يعزب عنه شيء في الارض والسموات **فصل** (4) في ان واجب الوجود تمام الاشياء وكل الموجودات واليه يرجع الامور كلها هذا من الغوامض الالهية التي يستصعب ادراكه الا على من آتاه الله من لدنه علما وحكمة لكن البرهان قائم على ان كل بسيط الحقيقة كل الاشياء الوجودية الا ما يتعلق بالنقائص والاعدام والواجب تعالى بسيط الحقيقة واحد من جميع الوجوه فهو كل الوجود كما ان كله الوجود اما بيان الكبرى فهو ان الهوية البسيطة الالهية لو لم يكن كل الاشياء لكانت ذاته متحصلة القوام من كون شيء ولا كون شيء آخر فيتركب ذاته ولو بحسب اعتبار العقل وتحليله من حيثيتين مختلفتين وقد فرض وثبت انه بسيط الحقيقة هذا خلف فالمفروض انه بسيط اذا كان شيئا دون شيء آخر كأن يكون الفا دون ب فحيثية كونه الفا ليست بعينها حيثية كونه ليس ب والا لكان مفهوم أ ومفهوم ليس ب شيئا واحدا واللازم باطل لاستحالة كون الوجود والعدم امرا واحدا فالملزوم مثله فثبت ان البسيط كل الاشياء وتفصيله انا اذا قلنا الانسان مثلا مسلوب عنه الفرسية او انه لا فرس فحيثية انه ليس بفرس لا يخ اما ان يكون عين حيثية كونه انسانا او غيرها فان كان الشق الاول لزم ان يكون الانسان بما هو انسان لا فرسا فيلزم من ذلك انا متى عقلنا ماهية الانسان عقلنا معنى اللافرس لكن ليس الامر كذلك اذ ليس كل من يعقل الانسان يعقل انه ليس بفرس فضلا عن ان يكون تعقل الانسان وتعقله ليس بفرس شيئا واحدا كيف وهذا السلب ليس سلبا مطلقا ولا سلبا بحتا بل سلب نحو من الوجود والوجود بما هو وجود ليس بعدم ولا قوة وامكان لشيء الا ان يكون فيه تركيب فكل موضوع هو مصداق لايجاب سلب محمول مواطاة او اشتقاقا فهو مركب فانك اذا احضرت في ذهنك صورة ثم صورة ذلك المحمول السلبي مواطاة او اشتقاقا وقايست بينهما بان تسلب احدهما عن الآخر او توجب سلبه عليه تجد ان ما به يصدق على الموضوع انه كذا غير ما به يصدق عليه انه ليس هو كذا سواء كانت المغايرة بحسب الخارج فيلزم التركيب الخارجي من مادة وصورة او بحسب العقل فيلزم التركيب العقلي من جنس وفصل او ماهية ووجود فاذا قلت مثلا زيد ليس بكاتب فلا يكون صورة زيد بما هي عقلت هي بعينها صورة ليس بكاتب والا لكان زيد من حيث هو زيد عدما بحتا بل لا بد ان يكون موضوع مثل هذه القضية مركبا من صورة زيد وامر آخر به يكون مسلوبا عنه الكتابة من قوة او استعداد فان الفعل المطلق ليس بعينه عدم شيء آخر

الا ان يكون فيه تركيب من فعل بجهة وقوة بجهة اخرى وهذا التركيب بالحقيقة منشاؤه نقص الوجود فان كل ناقص حيث نقصانه عن جنبة
وجوده وفعليته فكل بسيط الحقيقة يجب ان يكون تمام كل شيء فواجب الوجود لكونه بسيط الحقيقة فهو تمام كل الاشياء على وجه اشرف والطف
ولا يسلب عنه شيء الا النقايص والامكانات والاعدام والملكات واذ هو تمام كل شيء وتمام الشيء احق بذلك الشيء من نفسه فهو احق من كل حقيقة
كل شيء بان يكون هو هي بعينها من نفس تلك الحقيقة بان يصدق على نفسها فاعرف ذلك وكن من الشاكرين فان قلت اليس للواجب تعالى
سلبية ككونه ليس بجسم ولا بجوهر ولا بعرض ولا بكم ولا بكيف قلنا كل ذلك يرجع الى سلب الاعدام والنقايص وسلب السلب وجود وسلب
النقص كمال الوجود وليعلم ان هذه المهيات الممكنة ليس لشيء منها وجود مطلق بل لكل منها وجود مقيد ونعني بالمطلق ما لا يكون معه
قيد عدمي وبالمقيد ما يقابله وتوضيح ذلك انك اذا احدثت نوعا محصلا كمهية الانسان مثلا بانه حيوان ناطق يجب عليك ان تحصر
معانيه وتضبطه وتفصله من قولك الشارح لمهيته انه لا يزيد عليه شيء ولم يبق شيء من معاني ذاته واجزاء مهيته الا وقد ذكر في هذا القول
الوجيز او غير الوجيز والا لم يكن هذا الحد حدا تاما لم يشترط في مهية الانسان وحده ان لا يكون شيئا اخر غير ما ذكر من الحيوان والناطق
فلو فرض انه وجد نوعا محصلا جامعا بحسب المعنى مع هذه المعاني المذكورة في مهية الانسان معاني اخرى كالفرسية والفلكية
وغير ذلك لم يكن ذلك النوع انسانا بل شيئا اخر اتم وجودا منه وانما اردنا بقولنا نوعا محصلا ما تحصل وجوده لا ما تحصل حده ومعناه
فقط فان الانواع الاضافية كالحيوان مثلا او الجسم النامي مثلا وان لكل منها حد تام بحسب المفهوم الا انه ليس بحيث اذا اضيف الى ذلك المعنى
معنى اخر كان لم يحمل على المجموع اسم ذلك النوع الاضافي ومعناه ولهذا اذا اضيف الى الجسم النامي الحساس يحمل على المجموع الذي هو الحيوان
الجسم النامي وكذا يحمل على الانسان الحيوان وهذا بخلاف النبات اذ قد تمت نوعيته الوجودية وتحصلت كمال مهيته الحدية فاذا وجد نوع
حيوان لم يحمل عليه النبات وان حمل عليه الجسم النامي وكذا لم يحمل على النبات انه حجر او معدن وان حمل انه جسم ذو قوة حافظة للتركيب وكذا
في الوجود الناقص انه اتم لا في المعاني المطلقة اذا اضيف اليها معنى اخر فالاول غير محمول على شيء اخر هو من انه اتم وجودا منه بخلاف الثاني كالجنس
المحمول على نوعه اذا تقرر هذا فنقول ان العرفاء قد اصطلحوا في اطلاق الوجود المطلق والوجود المقيد على غير ما اشتهر بين اهل النظر فان
الوجود المطلق عند العرفاء عبارة عما لا يكون محصورا في امر معين محدودا بحد خاص والوجود المقيد بخلافه كالانسان والفلك والنفس
والعقل وذلك الوجود المطلق هو كل الاشياء على وجه ابسط وذلك لانه فاعل كل وجود مقيد وكماله ومبدء كل فضيلة اولى بتلك
الفضيلة من ذي المبدء فمبدء كل الاشياء وفياضها يجب ان يكون هو كل الاشياء على وجه ارفع واعلى فكما ان في السواد الشديد يوجد فيه جميع
الحدود الضعيفة السوادية التي مراتبها دون مرتبة ذلك الشديد على وجه ابسط وكذا المقدار العظيم يوجد فيه كل المقادير التي دونه
من حيث حقيقة مقداريتها لا من حيث تعيناتها العدمية من النهايات والاطراف فالخط الواحد الذي هو عشرة اذرع مثلا يشمل الذراع
من الخط والذراعين منه والتسعة اذرع منه على وجه الجمعية الاتصالية وان لم يشتمل على اطرافها العدمية التي تكون لها عند الانفصال
عن ذلك الوجود الجمعي وتلك الاطراف العدمية ليست داخلة في الحقيقة الخطية التي هي طول مطلق حتى لو فرض وجود خط غير متناه لكان اولى
واليق بان يكون خطا من هذه الخطوط المحدودة وانما هي داخلة في مهية هذه المحدودات الناقصة لا من جهة حقيقتها الخطية بل من جهة ما لحقها
من النقايص والقصورات وكذا الحال في السواد الشديد واشتماله على السوادات التي هي دونه وفي الحرارة الشديدة واشتمالها على الحرارات الضعيفة
فهكذا حال اصل الوجود وقياس احاطة الوجود الجمعي الواجبي الذي لا اتم منه بالوجودات المقيدة المحدودة بحدود يدخل فيها اعدام ونقايص
خارجة عن حقيقة الوجود المطلق داخلة في الوجود المقيد واليه الاشارة في الكتاب الالهي ان السموات والارض كانتا رتقا ففتقناهما فالـ
رتق اشارة الى وحدة حقيقة الوجود الواحد البسيط والفتق تفصيلها سماء وارضا وعقلا ونفسا وفلكا وملكا وقوله وجعلنا
من الماء كل شيء حي وهذا الماء الحقيقي الرحمة التي وسعت كل شيء وفيض جوده المار على كل موجود وكما ان الوجود حقيقة واحدة سارية في جميع
الموجودات على التفاوت والتشكيك بالكمال والنقص فكذا صفاته الحقيقية التي هي العلم والقدرة والارادة والحيوة سارية في الكل
سريان الوجود على وجه يعلمه الراسخون فجميع الموجودات حتى الجمادات حية عالمة ناطقة بالتسبيح شاهدة بوجود ربها عارفة بخالقها ومبدعها
كما مر تحقيقه في اوايل السفر الاول واليه الاشارة بقوله وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم لان هذا الفقه والعلم
بالعلم لا يمكن حصوله الا للمجردين عن غواشي الجسمية والوضع والمكان **الموقف الثاني** في البحث عن صفاته تعالى على وجه العموم
والاطلاق وفيه فصول **فصل** في الاشارة الى اقسام الصفات الصفة اما ايجابية ثبوتية واما سلبية تقديسية وقد عبر

الكتاب عن هاتين بقوله تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام فصفة الجلال ما جلت ذاته عن مشابهة الغير وصفة الاكرام ما تكرمت ذاته بها وتجلت والاولى سلوب عن النقايص والاعدام وجميعها يرجع الى سلب واحد هو سلب الامكان عنه تعالى والثانية تنقسم الى حقيقية كالعلم والحيوة واضافية كالخالقية والرازقية والعلية وجميع الحقيقيات يرجع الى وجوب الوجود اعني الوجود المتاكد وجميع الاضافيات ترجع الى اضافة واحدة هي اضافة القيومية هكذا حقق المقام والا يؤدي الى انثلام الوحدة وتطرق الكثرة الى ذاته الاحدية تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا بيان تفصيلي واجب الوجود وان وصف بالعلم والقدرة والارادة وغيرها كما سنبين لكن ليس وجود هذه الصفات فيه الا وجود ذاته بذاته فهي وان تغايرت مفهوماتها لكنها في حقه تعالى موجودة بوجود واحد كما قال الشيخ في التعليقات من ان الاول تعالى لا يتكثر لاجل تكثر صفاته لان كل واحدة من صفاته اذا حققت يكون الصفة الاخرى بالقياس اليه فيكون قدرته حيوته وحيوته قدرته وتكونان واحدة فهو حي من حيث هو قادر وقادر من حيث هو حي وكذا في سائر صفاته وقال ابو طالب المكي شيئته قدرته وما يدرك بصفة يدرك بجميع الصفات اذ لا اختلاف هناك وسيأتي زيادة توضيح لهذا المقام بحيث يظهر لك من لم يكن الاقدام وكما ان صفاته الحقيقية كلها واحدة لا تزيد على ذاته تعالى وان تغايرت مفهوماتها والا لكانت الفاظها مترادفة فكذا صفاته الاضافية وان كانت زائدة على ذاته متغايرة بحسب المفهوم لكن كلها اضافة واحدة متاخرة عن الذات ولا يخل بوحدانيته كونها زائدة عليه فان الواجب تعالى ليس علوه ومجده بنفس هذه الصفات الاضافية المتاخرة عنه وعما اضيف بها اليه وانما علوه ومجده وتجمله وبهاؤه بمبادي هذه الصفات التي هي عين ذاته الاحدية اي بكون ذاته تعالى في ذاته بحيث ينشأ منه هذه الصفات وينبعث عنه هذه الاضافات وكما ان ذاته بذاته مع فردانيته ولحديته يستحق هذه الاسماء من العلم والقدرة من غير ان يتكثر ويتعدد حقيقة او اعتبارا وحيثية لان حيثية الذات بعينها حيثية هذه الصفات كما قال ابو نصر الفارابي وجود كله وجوب كله علم كله قدرة كله حيوة كله لا ان شيئا منه علم وشيئا اخر قدرة ليلزم التركيب في ذاته ولا ان شيئا فيه علم وشيئا اخر فيه قدرة ليلزم التكثر في صفاته الحقيقية فكذا صفاته الاضافية لا يتكثر معناها ولا مقتضاها وان كانت زائدة على ذاته فيبدئيتها بعينها رازقيته وبالعكس وبعينها جوده وكرمه وبالعكس وهكذا في العفو والمغفرة والرضاء وغيرها اذ لو اختلف جهاتها وتكثرت حيثياتها لادى تكثرها الى تكثر مباديها وقد علمت انها عين ذاته تعالى قال الشيخ المتاله شهاب الدين المقتول في بعض كتبه وما يجب ان تعلم وتحقق انه لا يجوز ان يلحق الواجب اضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه بل له اضافة واحدة هي المبدئية يصح جميع الاضافات كالرازقية والمصورية ونحوهما ولا سلوب فيه كذلك بل له سلب واحد يتبعه جميعها وهو سلب الامكان فانه يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية وغيرهما كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية عنه وان كانت السلوب لا يتكثر عن كل حال انتهى كلامه وهو كلام في غاية الجودة الا ان في قوله وان كانت لا تتكثر محل بحث كما مرت الاشارة اليه من ان سلوب الموجودات بما هي موجودات مما يوجب تكثرا في المسلوب عنه والذي عن السلوب لا يوجب تكثر الحيثية في الموصوف به هو سلب السلب كسلب الامكان عن واجب الوجود ويندرج تحته سلب الجوهرية والعرضية والجسمية والكيفية والكمية وغيرها واما سلب الوجود الاكمل عن الوجود الانقص كسلب مرتبة العقل عن النفس مثلا وسلب مرتبة الواجب عن العقل فذلك لا محالة يوجب تكثرا وكذلك سلب المساوي عن المساوي في الدرجة كسلب الفرسية عن البقرية قال بعض المحققين في شرح قوله كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية انه غرضه من ذلك ان السلوب قد يحتاج الى حيثيات ذاتية مختلفة كسلب الجمادية عن الانسان فانه من حيث كونه ناميا وسلب الشجرية عنه فانه من حيث كونه حساسا متحركا بالارادة وسلب الفرسية عنه فانه من حيث كونه ناطقا وتلك حيثيات ذاتية متعددة ولا كذلك الحال في واجب الوجود فان جميع السلوب مستندة الى ذاته الاحدية مرة واحدة لان ذاته مقتضية لسلب الامكان المستلزم لسلب النقايص فقد انتهى اقول لا يخفى عليك ما فيه بعد الاطلاع على ما ذكرنا فان حيثية الناطقية في الانسان تكفي لان تكون مصححة لسلب الجمادية والشجرية والفرسية كما ان العقل الفعال مع بساطته يسلب عنه جميع الممكنات التي دونه في الرتبة من غير حاجة الى حيثيات ذاتية مختلفة فيه فيعلم ان القاعدة الكلية في تصحيح سلوب النقايص عن شيء هو كماله الوجودي وفي تصحيح سلوب الكمالات عن شيء هو نقصانه وجهاته العدمية فكلما يسلب عنه شيء وجودي بما هو وجودي فهو لا محالة مركب خارجي او ذهني كالانسان يسلب عنه الملكية والعقل يسلب عنه الواجبية فهو لا محالة مركب الذات من هاتين الحيثيتين احديهما وجودية والاخرى عدمية واما الانسان اذا سلب عنه الجمادية والشجرية وغير ذلك فلا يحتاج في ذلك الى حيثية اخرى غير حيثية ذاته النفسية الناطقة

فعليك بالتثبت في هذا المقام حتى لا تزل قدمك عن سبيله ولا يزعجك عما ذكرنا سابقا ان البسيط الذات هو كل الموجودات **فصل** في تقسيم اخرى رباعية للصفات الثبوتية حتى يعلم ان ايها اللايقة للذات الواجبية الصفات اما محضة واما حقيقية وكل منهما اما عين الموصوف او غيره فهذه اربعة الاولى كالمتصل للجسم والثاني كالاسود له والثالث كالعالم للعقل والرابع كالعالم للانسان البشري فنقول صفات الباري ليست من قبيل العوارض اذ هو اجل من ان يناله حر فيما اضلت المجسمة والمشبهة ولا من قبيل الصفات الزائدة لازمة كانت كما يقوله الاشاعرة او مفارقة كما يقوله الكرامية تعالى عن اوهام الجاهلين المضلين علوا كبيرا اذ لو كان كذلك يلزم ان يكون عاريا في حد ذاته بذاته عما هو صفة الكمال كالعلم والقدرة والحيوة وغيرها فيكون متجملا بغيره فانه فيكون للغير تاثير كمالي او يؤدي الى الدور والتسلسل فيلزم ان يكون ذاته اكمل من ذاته وعلى قاعدة الاشراق يلزم ان يكون ذاته انور من ذاته اذ انور بانوار صفاته والكل مستحيل ولان الفطرة حاكمة بان ذاتا ما يكون كمالها بنفس ذاتها اشرف واكمل من ذات استكملت بامر زايد على ذاته وعلى الجملة ليس في ذاته لكونه مبدأ سلسلة الخيرات والوجود والاضافات النورية شيء بالقوة اصلا ولا في ذاته جهة امكانية بل كله وجود بلا عدم وكمال بلا نقص وفعل بلا قوة ووجوب بلا امكان وخير بلا شر لا متناهي الشدة الوجودية خال ذاته عن القصور والانفعال فصفاته الحقيقية كلها عين ذاته اي وجودها بعينه وجود الواجب فهي كلها واجبة الوجود من غير لزوم تعدد الواجب واليه الاشارة بقول الشيخ ابو نصر الفارابي يجب ان يكون في الوجود وجود بالذات وفي العلم علم بالذات وفي القدرة قدرة بالذات وفي الارادة ارادة بالذات حتى تكون هذه الامور في غيره لا بالذات اقول وهكذا في كل صفة كمالية للوجود بما هو موجود **تنوير عرشي** وهذا يشير الى ان حقايق الاشياء يجوز ان يكون لها وجود بسيط جمعي والى انه قد يكون لحقيقة واحدة انحاء من الوجود بعضها مادي وبعضها مجرد بعضها ممكن وبعضها واجب كاصل الوجود فان حقيقته بعضها جوهر وبعضها عرض منها واجب ومنها ممكن وذلك لان هذه الصفات مما يقع الاشتراك فيها بحسب المعنى والمفهوم بين الواجب والممكن وهي في الواجب عين ذاته فتكون واجبة لان وجوده عين العلم والقدرة والارادة وغيرها والعلم في عالم العقل بذاته جوهر وفي عالم النفس بذاتها نفس وقد يكون عرضا من مقولة الكيف هو كيفية نفسانية غير القدرة والارادة اللتين هما ايضا كيفيتان نفسانيتان متغايرتان ومغايرتان للعلم فهي هيهنا مختلفة في الوجود لكل منها اثر خاص وهي كلها هناك شيء واحد وجودا وعينا وكذا اصلا واثرا فان اثر العلم هناك بعينه اثر القدرة والارادة والحيوة فكما ان المعلول معلوم له فكذا مقدوره ومراده وهو مجعول ومجعول بجعله بالذات من غير اختلاف جهات الا بحسب الاسماء ومفهوماتها هكذا يجب ان يحقق الامر في عينية الصفات للواجب لا كما فهم المتاخرون من الذاهبين الى اعتبارية الوجود فجعلوا معنى عينية الصفات للباري تعالى ان مفهوماتها مفهوم واحد ولم يترتب على ذاته بذاته ما يترتب على تلك الصفات في غيره وهذا بناء على غفلتهم عن سر الوجود ووحدته المستفادة ونزيدك ايضاحا لهذا المرام **فصل** في حال ما ذكره المتاخرون ان صفاته تعالى يجب ان يكون نفس ذاته قالوا كلما هو صفة لشيء فيفتقر الى ما يقوم به فكلما قيامه بشيء فوجوب وجوده متعلق به فكلما وجوب وجوده متعلق بغيره فهو ليس بواجب لذاته فيكون ممكنا في نفسه فالصفات كلها سواء كانت للواجب او للممكن ممكنة في انفسها وكيف يكون الصفة وصاحبها واجبي الوجود وقد تبين نفي تعدد الواجب في الوجود واما انه هل يجوز عليه تعالى صفة ممكنة فنقول يمتنع عليه الصفة المتقررة في ذاته لانه لو تقررت في ذاته صفة ممكنة فقابلها ومرجحها لا بد ان يكون ذاته اذ لا واجب سواه ولا ينفعل ايضا عن مجعوله لانه هو بين وح يلزم ان يكون الذات الاحدية فاعلة ومنفعلة وهو محال لان كل ذات فعلت وقبلت فيكون فعلها بجهة وقبولها باخرى لوجوه الاول ان الفعل للفاعل قد يكون في غيره والقبول للقابل لا يكون في غيره فجهة الفعل غير جهة القبول وقد ثبت سالفا الثاني انهما لو كانتا جهة واحدة لكان كلما فعل بنفسه قبل وكلما قبل بنفسه فعل والوجود يكذبه الثالث ان الفاعل من حيث انه فاعل يقتضي وجود المعلول ويجعله واجب الحصول له بوجوده وان توقف وجود المعلول على غيره من بواقي العلل والقابل لا يقتضي المعلول ولا يجعله واجب الحصول له بل الا الصحة والتهيؤ والاستعداد لوجود المقبول فنسبة الفاعل الى مفعوله بالوجوب ونسبة القابل الى مقبوله بالامكان والوجوب مبطل للقوة ولا يبطل الشيء لذاته ما اقتضاه لذاته فهاتان جهتان مختلفتان فثبت ان الواجب لو اتصف بصفة متقررة في ذاته لزم اختلاف جهتين في ذاته وهاتان الحيثيتان اما ان تكونا لازمتين او مقومتين لها او الواحدة منهما مقوما والاخرى لازمة وعلى التقادير يلزم تركب الذات في الواحد الحقيقي اما على التقدير الاخير فواضح واما على الشق الاول فنقل الكلام الى ... بل نقول انهما لا يصدران الا بجهتين مختلفتين ايضا فاما ان يتسلسل الامر الى لا نهاية او ينتهي الى جهتين مقومتين للذات

عنه علوا كبيرا هذا ما ذكروه في عينية صفاته الحقيقية وفيه بحث من وجوه الاول انا نقول ان مبنى اشتباهما من باب الخلط
القبول بمعنى الانفعال الاستعدادي بكان القبول بمعنى مطلق الاتصاف والبرهان لا يساعد الا على نفي الاول دون الثاني فلقائل
ان يقول صفاته تعالى لوازم ذاته ولوازم الذات لا يستدعي جعلا مستقلا بل جعلها تابع لجعل الذات وجودا وعدما فان كانت الذات
مجعولة كانت لوازمها مجعولة بذلك الجعل وان كانت الذات غير مجعولة كانت لوازمها غير مجعولة بل اللاجعل الثابت للذات ولا بعد
ان يكون هذا قول من ذهب من المتكلمين الى ان صفاته تعالى واجبة الوجود لوجوب الذات والثاني ان الدليل منقوض بالصفات الاضافية
له تعالى كالمبدئية والسببية وغيرهما لجريان الدليل بجميع مقدماته فيها فيلزم اما عدم اتصافه بتلك الصفات او عدم كونها زائدة
على الذات وكلا القولين باطل قطعا وعلى الوجه الاخير من الوجوه الثلثة مفاسد احدها انه انما يستلزم بعض الصفات الحقيقية له تعالى حيث
يلزم على ما ذكر اختلاف جهاتها فان علمه تعالى بعينه قدرة باعتبار وارادة باعتبار والقدرة بحسبها امكان صدور الفعل والارادة
تقتضي وجوبه فعلمه تعالى من حيث انه قدرة يصح منه الصدور واللاصدور ومن حيث انه ارادة يجب منه الصدور فلو كان جهة هذا الامكان عين
جهة الوجوب يلزم ان يكون ذاته تعالى ذا حيثيات مختلفة مع ان حيثية ذاته بعينها حيثية جميع صفاته الحقيقية الكمالية وكذا حيثية
كل صفات كمالية له تعالى هي بعينها حيثية سائر الصفات الكمالية وسيجيء تحقيق هذا المقام وثانيها النقض بانا لا نم ان نسبة القابل الى
المقبول بالامكان الخاص المنافي للوجوب لم لا يجوز ان يكون بالامكان العام وهو غير مناف للوجوب وربما يجاب عنه بانا نعلم بالبديهة
ان القابل بما هو قابل يجوز كونه متصفا بالمقبول ويجوز ان لا يكون متصفا به فالاتصاف بالفعل ليس من حيثية القابلية بل من حيثية
اخرى وفيه ان تدفعه بمنع الكلية فان ما ذكر غير جار في اتصاف الماهيات بلوازمها اذ لا يمكن ان يقال ان الاربعة يجوز ان يكون زوجا ويجوز
ان لا يكون زوجا بل هي واجبة الزوجية وثالثها ان التنافي بين الوجوب والامكان فيما نحن فيه مم اذ الايجاد ايجاب وجود المعلول في نفسه
والقبول امكان حصول المقبول في القابل فالامكان امكان وجود لغيره والوجوب وجوب وجود لنفسه فلا تنافي بينهما وايضا الفاعل
يوجب وجود المعلول والقابل لا يسلب هذا الوجوب الايجاب بل هو يصحح وجود المعلول بالحصول فيه فالتنافي بينهما غير مسلم وقد
يجاب عن الاول بان المعلول في نفسه كما انه لامكانه يحتاج الى علة موجبة فكذلك وجوده في غيره ايضا لامكانه يحتاج الى العلة والموجب
ولا شك ان القابل من حيث هو قابل لا يوجب وجود المقبول فيوجب وجوده في القابل ايضا هو الفاعل فكما ان الفاعل يوجب وجود الشيء
في نفسه فكذلك يوجب وجوده في غيره وايضا نحو وجود الشيء الواحد لا يختلف فالذي هو نحو وجوده انه صفة لغيره فوجوده في نفسه
عبارة عن وجوده لغيره الا ترى ان وجود الاعراض في انفسها هي وجودها للموضوعات بلا اختلاف حيثية فوجود المقبول في نفسه هو بعينه
وجوده للقابل وعن الثاني بان التنافي بين الايجاب واللاايجاب والضرورة واللاضرورة في ذات واحدة من جهة واحدة بين لا يخفى
على المتامل فمنعه مستندا بان الفاعل يوجب المعلول والقابل لا يسلب هذا الوجوب مكابرة فان القابل وان لم يسلب الايجاب الناشي
من الفاعل لكنه متصف بسلب الايجاب الناشي عن ذاته فلا يمكن ان يكون شيء واحد قابلا وفاعلا من جهة واحدة ولا يذهب عليك
ان هذا بحث على السند الاخص بل هو بيان للمقدمة الممنوعة على وجه يندفع عنها السند اقول لا يخفى عليك ان هذا الكلام وان
دفع هذا الاعتراض عن الدليل المذكور لكن لا يجدي نفعا في الاصل المقصود من عينية الصفات له تعالى لان الدليل المذكور وان اثبت تعدد
جهتي الفعل والقبول بمعنى الامكان والقوة الاستعدادية واما جهتا الفعل والقبول بمعنى مطلق الموصوفية بامر زائد على ذات الموصوف
فلم يقم دليل على اختلافهما على وجه يوجب الكثرة ولاجل هذا قال الشيخ ابو علي في التعليقات ان كانت الصفات عارضة لذاته تعالى
فوجود تلك الصفات اما عن سبب من خارج فيكون واجب الوجود قابلا لشيء فان القبول لما فيه معنى ما بالقوة واما ان يكون تلك العوارض
يوجد فيه عن ذاته فيكون اذن قابلا كما هو فاعل اللهم الا ان يكون الصفات والعوارض لوازم ذاته فانه حينئذ لا يكون ذاته موضوعة لتلك
الصفات لانها موجودة فيه بل لانها عنه وفرق بين ان يوصف جسم بانه ابيض لان الابيض يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف بانه ابيض
لان البياض من لوازمه واذا اخذت حقيقة الاول تعالى على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة استمر المعنى فيه وهو ان لا كثرة فيه وليس
هناك قابل وفاعل بل من حيث هو قابل فاعل وهذا الحكم مطرد في جميع البسائط فان حقائقها هي انها يلزم عنها اللوازم وفي ذاتها تلك
اللوازم على انها من حيث هي قابلة فاعلة فان البسيط عنه وفيه شيء واحد انتهى كلامه ملخصا فقد علم ان حيثية القبول والفعل ليست مما يوجب
اثنينية في الذات كالاضافات الثابتة للذات الا اذا كان القبول بمعنى الانفعال والتاثر وليس من شرط قيام شيء بشيء تاثره عنه

لم لا يجوز ان يكون واجب
الوجود قابلا له

بل قد يكون قيام مبلا تأثر كلوازم البسائط فان قيل لانم وجود لوازم الهيئة البسيطة بل الهيئات التي هي علل للوازمها انما هي مركبات فيمكن ان يكون فاعلها بجهة وقابلها بجهة اخرى فلا يلزم ان يكون هناك شيء واحد قابلا وفاعلا بجهة واحدة قلنا اولا ان في المركب جزء بسيط و لكل واحد من البسائط شيء من اللوازم ولا اقل من كونه واحدا او ممكنا عاما او مفهوما وثانيا ان الحقيقة المركبة لها وحدة مخصوصة حتى العشرة في عشريتها والخمسة في خمسيتها ولها لازم واللازم الذي يلزمها من هذه الحيثية ليس علة لزومه احد اجزاء ذلك المجموع الا لكان حاصلا قبل ذلك الاجتماع وليس القابل للرابعية احد اجزائه فان السطح وحده في المثلث لا يمكن ان يكون موصوفا بتساوي الزوايا القائمتين ولا الاضلاع الثلث فقط بل القابل هو المجموع من حيث ذلك المجموع وكذا الموجب المقتضي فكان الشيء الواحد باعتبار واحد قابلا وفاعلا و لذلك ترى الشيخ واتباعه المعلم الاول والمشائين لم يبالوا في اثبات الصور العلمية الزائدة على انه تعالى لذاته ولم يجد وا من لزوم كونه تعالى فاعلا و قابلا بجهة المعنى كما سيجيء ذكره وتحقيق الامر في ذلك **تحصيل** قال بعض اعلام المتاخرين في هذا المقام ايجاب الفاعل الفعل مقدم على فعله بالذات وامكان حصول المقبول في القابل مقدم على قبوله فلو كان الواحد الحقيقي الذي لا تعدد فيه بوجه من الوجوه فاعلا لشيء وقابلا له لكان قبل الفعل والقبول جهتان جهة بها يوجبه ويقتضيه وجهة بها يستعد ويمكن حصوله فيه اقول الغرض هنا اثبات تكثر الجهة لاجل الاتصاف سواء كان قبل الفعل والقبول فان الكلام في تعدد جهة يحصل منها الايجاب وجهة يحصل منها الاتصاف ووحدتهما كالكلام في تعدد جهتي الفعل والقبول ووحدتهما بلا تفاوت فلو تم الاستدلال والا فلا وقد استدلوا على الاثبات هذا الحكم بوجوه عديدة اخرى يجري مجرى ما ذكرناه فلهذا طوينا ذكرها وتركنا نقلها الا ان شيئا الا يسير ولا يخفى **فصل** في تحقيق القول بعينية الصفات الكمالية للذات الاحدية فاقول الوجه عندي ان يستدل على هذا المطلب العظيم بوجوه اخرى سديدة الاول ان هذه الصفات الكمالية كالعلم والقدرة وغيرها لو كانت زائدة على وجود ذاته تعالى لم يكن ذاته تعالى في مرتبة وجود ذاته مصداقا لصدق هذه الصفات الكمالية فيكون ذاته بنفس ذاته عارية عن فعلية هذه النعوت فلم يكن مثلا في حد ذاته بذاته عالما بالاشياء قادرا عليها ايضا والتالي باطل لان ذاته مبدأ كل الخيرات والكمالات فكيف يكون ناقصا بذاته مستكملا بغيره فيكون للغير فيه تاثير فيكون منفعلا من غيره وانه فاعل لما سواه فيلزم تعدد جهتي الفعل والانفعال وهو ممتنع فكذا المقدم اما لوازم المهيات فهي ليست امورا كمالية حتى يلزم من لزومها للمهية ان يستفيد المهية منها كمالا فيلزم الافادة والاستفادة الموجب لتكثر الجهتين في الذات الواحدة بل هي امور اعتبارية من توابع المهية الثاني ان تلك الصفات لو كانت زائدة على ذاته يلزم ان يستدعي فيضانها من ذاته على ذاته بجهة اشرف مما عليه واجب الوجود فيكون ذاته اشرف من ذاته اذ لو كفت جهة ذاته في ان يكون موجبا لافاضة العلم مثلا لكان ذاته بذاته ذا علم لبعض من علمه علم الخ كما في اصل الوجود كذا في حال سائر الصفات الكمالية للوجود والتالي فح لان جهة النقص والخسة تخالف جهة الكمال والشرف فكذا المقدم ولا محال لزوم فيضانها من غيره عليه والا يلزم ان يكون معلوله اشرف منه وهذا اشد استحالة من الاول الثالث ما اشرنا اليه سابقا من ان بديهة العقل حاكمة بان ذاتا اذا كان لها من الكمال ما هو بحسب نفس ذاتها فهي افضل واكمل من ذات لها كمال زائد على ذاتها لان تجمل الاولى بذاتها وتجمل الثانية بصفاتها وما تجمل بذاته اشرف مما تجمل بغير ذاته وان كان ذلك الغير صفاته وواجب الوجود يجب ان يكون في اعلى ما يتصور من البهاء والشرف والجمال لان ذاته مبدأ سلسلة الوجودات وواهب كل الخيرات والكمالات والواهب المفيض لا محالة اكرم وامجد من الموهوب المفاض عليه فلو لم يكن كماله تعالى ومجده وبهاؤه بنفس حقيقته المقدسة بل مع اللواحق لكان المجموع من الذات واللواحق اشرف من الذات المجردة والمجموع معلول فيلزم ان يكون المعلول اشرف واكمل من علته وهو ممتنع بين الاستحالة فاذن كل واحد من الوجود وكمالات الوجود بما هو موجود يجب ان ينتهي الى ما هو وجوده قائم بذاته وعلم قائم بذاته وقدرة قائمة بذاتها وارادة قائمة بذاتها وحيوة قائمة بذاتها و هكذا في جميع صفاته الكمالية ويجب ان يكون جميعها واجبة الوجود وان يكون جميعها امرا واحدا لاستحالة تعدد الواجب كما تبين سابقا وقد وقع في كلام مولانا وامامنا مولى العارفين وامام الموحدين ما يدل على نفي زيادة صفات الله تعالى بابلغ وجه واكد حيث قال في خطبة من خطبه المشهورة اول الدين معرفته وكمال المعرفة التصديق به وكمال التصديق به توحيده وكمال التوحيد الاخلاص له وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه بشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة فمن وصفه سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه ومن جزاه فقد جهله ومن اشار اليه فقد حده ومن حده فقد عده ومن قال فيم فقد ضمنه ومن قال على م فقد اخلى منه انتهى كلامه المقدس على نبينا وعليه وآله السلام والاكرام وهذا الكلام الشريف مع وجازته متضمن لاكثر المسائل الالهية

براهينها وكنز المبتدئ من بيان اسراره وانموذج من كنوز انواره شرح قوله اول الدين معرفته اشارة الى ان معرفة الله تعالى ولو بوجه ما ابتداء
واليقين فان ما لم يتصور بشيء لا يمكن التصديق بوجوده ولهذا قيل مطلب ما الشارحة مقدم على مطلب هل كتقدم البسيط على المركب قوله
وكمال معرفته التصديق به وذلك لان من عرف معنى واجب الوجود انه الوجود المتأكد الذي لا اتم منه الذي يفتقر اليه الممكنات والوجودات الناقصة
الذوات المشوبة للنقائص والاعدام والقصورات فقد عرف ان لا بد ان يكون في الوجود موجود واجب الوجود والا لم يوجد موجود في
العالم اصلا واللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم فحقيقة الوجود اذا عرفت على وجه الكمال وهو ان يكون معلوما بالعلم الحضوري
الشهودي اذ قد ثبت فيما سبق ان الصورة العلمية في الوجود لا بد ان يكون نفس حقيقة المعلومة بخلاف سائر الماهيات فانها قد يكون
العلم بها غير وجودها العيني فلا يمكن ان يعرف حقيقة كل الوجود الا بعينه الخارجية اذ ليس للوجود وجود ذهني كالماهيات الكلية فكل
من عرف حقيقة الوجود لا اي موجود كان مع وجه الكمال فلا بد ان يعرف كنه ذاته وكنه مقوماته ان كان له مقومات كالوجودات المجعولة
اي تعقل لا بد ان يعرف ان حقيقة الوجود ومبدئه وكماله موجودة لان ما هو وهل هو في نفس الوجود امر واحد بلا تغاير بينهما فمن عرف
الوجود اي وجود كان بحقيقته عرف انه موجود لان هوية الوجود انيته كما اشرنا اليه فثبت ان كمال معرفته اي معرفة الوجود المتأكد الذي
عين التصديق به قوله وكمال التصديق به توحيده اشارة الى البرهان على نفي تعدد الواجب من جهة النظر في نفس حقيقة الواجب التي
هو الوجود الصرف الذي لا يشوبه عدم ولا نقص فان من تأمل ان الواجب نفس حقيقة الوجود وكل موجود غيره مشوب بغير حقيقة الوجود
من تحديد ما وتخصيص وتعميم او فصل او قصور او قوة او قصور يعلم انه لا تعدد فيه اذ لو فرض تعدد افراد الواجب يلزم ان يكون الحقيقة
الواحدة حقيقتين وهذا من المستحيلات التي لا يمكن تصوره فضلا عن تجويز وقوعه كما مر تحقيقه فثبت ان معرفة ذاته تعالى التي هي عين
التصديق بوجوده شاهدة على فردانيته ووحدانيته كما قال تعالى شهد الله انه لا اله الا هو فذاته شاهدة على وحدانيته واما وجه عطف
قوله والملائكة واولو العلم على كلمة الله الدال على شهادتهم ايضا على وحدانيته فبيانه كما مر منا الاشارة اليه من ان وجود كل موجود سوى
متقوم بوجوده تعالى بحيث لا يمكن معرفة شيء من هذه الوجودات بكمالها الا بحضور هويته وشهوده وهو مستلزم لحضور ما يتقوم به
اعني الوجود الحق بقدر ما يمكن حضور المفيض للفاض عليه فقد علمت ان حقيقة الحق شاهدة على توحيده فكذا وجود غيره وانما
عبر عنه بالملائكة واولي العلم لان جميع ما سواه من الموجودات من اولي العلم لما وقعت اليه الاشارة من ان الوجود على تفاوت درجاته
عين العلم والقدرة والارادة وسائر الصفات الوجودية لكن الوجود في بعض الاشياء في غاية الضعف فلا يظهر منه هذه الصفات
لغاية قصورها ومخالطتها بالاعدام والظلمات والى ذلك اشار تعالى بقوله وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم
وقوله وكمال توحيده الاخلاص له يعني عن الزوائد الثواني اذ لو كان في الوجود غيره سواء كان صفة او شيئا اخر لم يكن بسيطا حقيقيا
لما مر سابقا ان بسيط الحقيقة لا يسلب عن ذاته ما هو كمال لوجود الا النقائص والاعدام اذ جهة سلب الوجود غير جهة ثبوت الوجود
فلو سلبت عن ذاته حقيقة وجودية يلزم التركيب في ذاته مع انه بسيط الذات هذا خلف وقوله وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه اراد
به نفي الصفات التي وجودها غير وجود الذات والا فذاته بذاته مصداق لجميع النعوت الكمالية والاوصاف الالهية من دون قيام امر زائد
بذاته تعالى فرض انه صفة كمالية له فعلمه وقدرته وارادته وحيوته وسمعه وبصره كلها موجودة بوجود ذاته الاحدية مع ان مفهوماتها
متغايرة ومعانيها متخالفة فان كمال الحقيقة الوجودية في جامعيتها للمعاني الكثيرة الكمالية مع وحدة الوجود وقوله لشهادة كل
صفة بانها غير الموصوف وشهادة كل موصوف بانه غير الصفة اشارة الى برهان نفي الصفات العارضة سواء فرضت قديمة كما يقوله
الاشاعرة او حادثة فان الصفة اذا كانت عارضة له كانت مغايرة للموصوف بها وكل متغايرين في الوجود فكل منهما متميز عن صاحبه
بشيء ومشارك له بشيء اخر وذلك لاشتراكهما في الوجود ومحال ان يكون جهة الامتياز عين جهة الاشتراك والا لكان الواحد بما هو واحد
كثيرا بل الوحدة بما هي وحدة بعينها كثرة هذا محال فاذن لا بد ان يكون كل منهما مركبا من جزء به الاشتراك وجزء به الامتياز فيلزم
التركيب في ذات الواجب تعالى وقد ثبت انه بسيط الحقيقة هف والى الاشارة بقوله فمن وصفه فقد قرنه الى قوله فقد جهله اي من وصفه
بصفة زائدة فقد قرنه بغيره في الوجود واذا قرنه بغيره واذا قرنه بغيره في الوجود فقد جعل له ثانيا في الوجود وكلما فرض
ثالث اثنين فقد جعله مركبا ذا جزئين باحدهما يشارك في الوجود وبالاخر يباينه فكلامه اذ هو منبع علوم المكاشفة ومصدر انوار
المعرفة نص على غاية تنزيهه تعالى عن شوب الامكان والتركيب ويلزم من هذا التنزيه والتقديس ان لا موجود بالحقيقة سواه وهذه

المكنات من لوامع نوره وعكوس اضوائه وقد مرت الاشارة الى ان غاية التوحيد توجب ان يكون الواحد الحقيقي كل الاشياء فهو الكل في
وحدته ولهذا اعقب هذا الكلام الذي في نفي الصفات بقوله ومن اشار اليه فقد حده الى اخره اي من اشار اليه باي اشارة كانت حسية
او عقلية بان قال اما هنا او هناك او كذا او كذلك فقد جعله محدودا وخاصا ومن خصه بجهة معينة فقد عده اي جعله واحدا [illegible]
وقد ثبت ان وحدته الحقة ليست مبدأ الاعداد ووحدة الافراد والآحاد وهو محال وعلى هذا يجب ان لا يكون محصورا في شيء ولا يخلو عنه
شيء فلا يكون في ارض ولا في سماء ولا يخلو عنه ارض ولا سماء كما ورد في الحديث لو دليتم بحبل على الارض السفلى لهبط على الله ولهذا قال
ومن قال فيم فقد ضمنه ومن قال علام فقد اخلى منه تصديقا لقوله تعالى وهو معكم اينما كنتم وقوله ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا
خمسة الا هو سادسهم وقوله ونحن اقرب اليكم من حبل الوريد وقوله في الحديث القدسي كنت سمعه وبصره ويده ورجله وقول النبي ص
انه فوق كل شيء وتحت كل شيء قد ملأ كل شيء عظمته فلم يخل منه ارض ولا سماء ولا بر ولا بحر ولا هواء وقد ذكر انه قال موسى ع اقريب انت
فاناجيك ام بعيد انت فاناديك فاني احس حسن صوتك ولا اراك فاين انت فقال الله انا خلفك وامامك وعن يمينك وشمالك
انا جليس من يذكرني وانا معه اذا دعاني وامثال هذه الآيات والاحاديث كثيرة لا تحصى **تتمة وتبصرة** ومما يجب التنبيه
عليه انه ليس معنى نفي الصفات عنه تعالى انها غير متحققة في حقه تعالى ليلزم التعطيل كيف وهو منعوت بجميع النعوت الالهية والاسماء الحسنى
في مرتبة وجوده الواجبي جل جنابه الحق عن فقده وعدم الصفة الكمالية بل المراد ان صفاته ونعوته كلها موجودة بوجود واحد هو وجود
الذات كما ان ذاتيات الماهيات لنا موجودة بوجود واحد شخصي لكن الواجب لا ماهية له اذ لا جهة امكانية فيه فالعالم الربوبي عظيم جدا
وهو الكل في وحدة فتلك الصفات الالهية كثيرة بالمعنى والمفهوم واحدة بالهوية والوجود بل للحق سبحانه بحسب كل نوع من انواع الممكنات
صفة الهية هي رب ذلك النوع ومبدؤه ومعاده وله بحسب كل يوم هو في شأن من شؤون ذاتية وتجليات في مقامات الهية ومراتب
صمدية وله بحسب تلك الشؤون صفات واسماء كما يكاشفه العرفاء الكاملون ولهذا قالوا اول كثرة وقعت في الوجود برزخ بين
الاحدية الذاتية وبين كثرة الممكنات في المظاهر الخلقية الصفاتية هي كثرة الاوصاف والاسماء الالهية وهي غير مجعولة بل متحققة بنفس
تحقق الذات الواجبية اللامجعولة لا كما يقوله المعتزلة من انها ثابتة منفكة عن الوجود اذ قد علمت ان القول بشيئية المعدومات باطل
باطل جدا بل كما وقع التنبيه عليه من انها معان متكثرة معقولة في غيب الوجود الحق تعالى متحدة في الوجود واجبة غير مجعولة ومع ذلك
يصدق عليها انها بحسب اعيانها ما شمت رائحة الوجود بل الثابت وتبين ان الموجود بالذات هو الوجود فهي ليست بما هي هي موجودة ولا
معدومة وهذا من العجائب التي يحتاج نيلها الى لطف شديد للسريرة **تنبيه آخر** فيه ان كل كمال يلحق الاشياء بواسطة الوجود
فعليه الوجود له اتم واعلى وبسببه فقد وصف الحق القيوم العليم القدير المريد بذاته لا بالصفات الزائدة والا يلزم الاحتياج في افاضة
هذه الكمالات على ثبوت الحيوة والقدرة والعلم والارادة لغيره اذ لا يمكن افاضتها الا من الموصوف بها واذا علمت هذا علمت معنى ما قيل ان
صفاته تعالى عين ذاته ولاح لك ان معناه ليس كما سبق الى الاوهام ان هذه الحيوة والعلم والقدرة الفائضة على الاشياء عين ذاته ولا انه
ما توهمه كثير من المنتسبين الى العلم ان هذه المعاني الكلية متحدة مع الذات في المعنى والمفهوم كما هو مناط الحمل الذاتي كيف وانه تعالى
مجهول الكنه لغيره وهذه الصفات معلومات متغايرة المعنى بل هذا الوجود بما هو وجود مصداق التعينات والمفهومات كلها فليس فيه
صفة ولا موصوف ولا اسم ولا مسمى ولا مفهوم الا الذات فقط ولكن كونها عين الذات عبارة عن كونها بحيث يصدق عليها انها
هذه المعاني المتكثرة من دون قيام صفة به ففي هذا الاعتبار يتحقق صفة وموصوف وعلم وعالم وقدرة وقادر وكذا وجود وموجود
ويقال لهذا الاعتبار مرتبة الالهية كما يقال لاعتبار الوجود مرتبة الاحدية والهوية الغيبية فيتحد العلم والقدرة والارادة وغيرها
من الصفات في هذه المرتبة كاتحاد الصفة والموصوف فيها ايضا والحكم بالمغايرة بينهما مع كونها واحدة في نفس الامر كحكم العقل بالمغايرة
بين الجنس والفصل في العقل البسيط مع اتحادهما في نفس الامر لكنه في الوجود الا الذات الاحدية كما انهما في الخارج شيء واحد هو العقل
وفي الاعتبار الآخر متميز كل منهما عن صاحبه فيكثر الصفات والاسماء ولوازمها غاية التكثر فافهم ذلك لان لا تقع في التعطيل ولا في
التشبيه **فصل** في ابطال القول بان صفات الحق الحقيقية كلها ذات واحدة لكنها مفهومات كثيرة واعلم ان كثيرا من العقلاء
المدققين ظنوا ان معنى كون صفاته تعالى عين ذاته هو ان معانيها ومفهوماتها ليست متغايرة بل كلها ترجع الى معنى واحد
وهذا ظن فاسد ووهم كاسد والا لكانت الفاظ العلم والقدرة والارادة والحيوة وغيرها في حقه الفاظا مترادفة فيفهم من كل منها ما

من الآخر فلا فائدة في اطلاق شيء منها بعد اطلاق احدها وهذا ظاهر الفساد ومؤد الى التعطيل او الى الالحاد بل الحق عند كبراء الراسخين ان هذه الصفات المتكثرة الكمالية كلها موجودة بوجود الذات الاحدية بمعنى انه ليس في الوجود ذاته تعالى متميزا عن صفته بحيث يكون كل منها شخصا على حدة ولا صفة متميزة عن صفة اخرى له بالحيثية المذكورة بل هو قادر بنفس ذاته وعالم بعين ذاته اي يعلم هو بنفس ذاته المنكشفة عنده بذاتها ومريد بارادة هي نفس ذاته بل نفس علمه المتعلق بنظام الوجود وسلسلة الاكوان من حيث انها ينبغي ان توجد على ما سيجيء ذكره ويتبعث من كل من هذه الصفات صفات اخر مثل كونه حكيما غفورا خالقا قادرا فاطرا رؤفا رحيما مبدئا معيدا مصورا منشئا محييا مميتا الى غير ذلك فانها من فروع كونه قادرا على جميع المقدورات بحيث لا يدخل ذرة من ذرات الممكنات والمعاني في الوجود باي حيثية كانت من الحيثيات الا بقدرته اما بواسطة او بغير وسط ومثل كونه سميعا وبصيرا او مدركا وخبيرا او غير ذلك مما يتفرع ويتشعب من كونه عليما وهكذا قياس سائر الاسماء والصفات الغير المتناهية الحاصلة من تركيب هذه الاسماء والصفات كتركيب الانواع والاصناف والاشخاص من معان ذاتية كالاجناس والفصول الداخلية او عرضية كاللوازم والاعراض العامة والخاصة الخارجية فان من الاسماء والصفات ما هو جنسية ومنها ما هي فصلية ونوعية ومنها ما هي شخصية كالعينية لزيد والعالمية لعمرو وكل من هذه الاسماء والصفات تستدعي مظاهر ومجالي مناسبة اياها بها تظهر اثر ذلك الاسم والصفة فيه فلكل صفة من صفات الله العظمى واسم من اسمائه العليا مظهر مخلوق من المخلوقات يدل ذلك المخلوق على ذلك الاسم كما يدل الاشباح على الارواح والاظلال على الاشخاص والمظاهر على المباطن والمرايا على الحقائق فالعالم الربوبي من جهة كثرة المعاني الاسمائية والصفات عالم عظيم جدا مع ان كل ما فيه موجود بوجود واحد بسيط من كل وجه وهذا من العجائب التي يختص بدركها الراسخون في العلم فلذلك اوجد الباري جل ذكره ما سواه ليكون مظاهر لاسمائه الحسنى ومجالي لصفاته العليا فلما كان قهارا اوجد المظاهر القهرية التي يترتب عليها اثر القهر من الجحيم ودركاتها وعقاربها وحياتها واصحاب سلاسلها واغلالها من الشياطين والكفار وسائر الاشرار ولما كان رحيما غفورا اوجد مجالي الرحمة والغفران كالعرش وما حوله من ملائكة الرحمة وكالجنة واصحابها من المقربين والسعداء والاخيار وهكذا القياس في سائر الاسماء ومظاهرها ومشاهدها والصفات ومجاليها ومحاكيها واعتبر من احوال نفسك الناطقة المخلوقة على صورة الرحمن وهي حجة الله على الخلق فاعرف ان كل ما يصدر عنك من الاقوال والاحوال والحركات والسكنات والافكار والتخيلات هي مظاهر ما كمن في ذاتك من الاسماء فانك اذا احببت احدا وانبعث منك تلك المحبة الى ان يظهر منك ما يدل على محبتك اياه من المدح والتعظيم والتبسط والتكريم والدعاء له واظهار الفرح والنشاط والتبسم والمطايبة ولو لم تكن احببته لما ظهر منك شيء من هذه الامور فهذه الآثار والنتائج مظاهر لصفة المحبة التي فيك واذا عاديت احدا ظهر منك من الاقوال والحركات والآثار ما يدل على معاداتك اياه كالشتم والضرب والذم واظهار الوحشة والكراهة عنه وتمني زواله وتشهي نكاله فهذه الآثار مظاهر لصفة العداوة التي فيك وقس على ذلك نظائره فهذه الاسماء والصفات وان كانت متحدة مع ذاته بحسب الوجود والهوية فهي متغايرة بحسب المعنى والمفهوم ومن هيهنا يثبت ويتحقق بطلان ما ذهب اليه اكثر المتاخرين من اعتبارية الوجود وكونه امرا انتزاعيا لا هوية له في الخارج ولا حقيقة له كسائر المفهومات المصدرية كالامكان والشيئية والكلية والجزئية ولا يكون متكثرا الا بتكثر ما نسب اليها من الماهيات فيلزم عليهم كون صفاته موجودات متعددة متكثرة حسب تكثر معانيها وهذا فاسد قبيح جدا ولاجل هذا الالزام ذهبوا الى ان مفادها ومعناها امر واحد وكلها ترجع الى مفهوم واحد وكادوا ان يقولوا بان الفاظها مترادفة في حقه تعالى وقد علمت فساده انما بل الحق كما مر مرارا ان الوجود هو الاصل في الموجودية وهو مما يتفاوت كمالا ونقصا وشدة وضعفا وكلما كان الوجود اكمل واقوى كان مصداقا لمعان ونعوت كمالية اكثر ومبدءا لآثار وافاعيل اكثر بل كلما كان اكمل واشرف كان مع اكثرية صفاته ونعوته اشد بساطة وفردانية وكلما كان انقص واضعف كان اقل نعوتا واوصافا وكان اقرب الى قبول التكثر والتضاد اي ربما تقابل المعاني المتكثرة التي يكون في الوجود القوي الشديد موجبا لتضاد تلك المعاني في هذا الوجود الضعيف فمظاهر الاسماء المتقابلة كالهادي والمضل والمحيي والمميت والقابض والباسط والاول والآخر والغفار والقهار سبب لتضاد الموجودات وتعاند المكونات التي هي آثارها ومظاهرها كالهداية والضلالة بل كالملك والشيطان والحيوة والموت بل كالارواح والابدان

الموقف الثالث

في علمه تعالى وفيه فصول

فصل (١) في ذكر اصول ومقدمات ينتفع بها في هذا المطلب الاول انه قد ثبت ان للاشياء وجودا في الخارج وحضورا للقوة المدركة دون اشتراط الخارج ههنا غير الاجسام المادية ذوات الجهات الوضعية وللحكماء المحاولين لاثبات

ان الاشياء الخارجية نحو آخر من الوجود وعا يقال له الذهنى قالوا ايضا لو لا الوجود الذهنى لما امكن الحكم على المعدوم المطلق بحكم ثبوتى انا نحكم كثيرا على الاشياء المعدومة فى الخارج باحكام وجودية وثبوت الشىء للشىء موقف على وجود ذلك الشىء وان لم يثبت تلك الاشياء فى الخارج فلها نحو آخر من الوجود وهو الوجود العلمى سواء اطلق لفظ العلم على ذلك الوجود او على الاضافة التى تقع بسببه بين العالم والمعلوم ومنها ان العلم كالوجود يطلق تارة على الامر الحقيقى وتارة على المعنى الانتزاعى النسبى المصدرى اعنى العالمية وهو الذى يشتق منه العالم والمعلوم وساير نصاريفه اذ العلم ضرب من الوجود ولو سئلت الحق فالعلم والوجود شىء واحد لكن الوجود اذا ضعف بحيث يتشابك مع العدم ويصحبه النقايص والقصورات كالاجسام الوضعية وعوارضها المادية احتجب ذلك الوجود عن المدارك والمشاعر وكما احتجبت هذه الاجسام وعوارضها بعضها عن بعض وغاب كل جزء منها عن صاحبه اذ ليس لها وجود جمعى ولا صورة حضورية فى نفسها فكذلك احتجب وغابت عن غيرها من القوى الادراكية اذ حضور شىء عند شىء متفرع على حضوره فى نفسه فليس لهذه الاجسام واحوالها وجود على وجه لا يطلق عليها اسم العلم والمعلوم ولا لموضوعها اسم العالم مع انه يطلق عليها اسم الموجود لان اسم الموجود اعم تناولا للاشياء من اسم العلم وغيره من صفات الكمال كالقدرة والارادة والعشق ونظائرها وان كانت كلها من احوال الوجود والموجود بما هو موجود وذلك لان فى مفهوم كل منها زيادة اضافة على مفهوم الوجود مثلا العلم عبارة عن وجود شىء لشىء آخر مستقل الوجود لا كوجود الصور والاعراض للهيولى كيف ولو كان الشىء علما ومعلوما لامر موجود فى ذاته لكان كل موجود فى ذاته معلوما لكل احد وفساد اللازم يوجب فساد الملزوم ومنها ان الذى يطلق عليه اسم المعلوم قسمان احدهما هو الذى وجوده فى نفسه هو وجوده لمدركه وصورته العينية هى بعينها صورته العلمية ويقال له المعلوم بالذات وثانيهما هو الذى وجوده فى نفسه غير وجوده لمدركه وصورته العينية ليست هى بعينها صورته العلمية وهو المعلوم بالعرض فاذا قيل العلم عبارة عن الصورة الحاصلة من الشىء عند المدرك اريد بالمعلوم به الامر الخارج من القوة المدركة كالسماء والارض والبيت والحجر والشجر والفرس والانسان وساير الماديات واحوالها واذا قيل العلم عبارة عن حضور صورة شىء للمدرك عنى به العلم الذى هو نفس المعلوم لا شىء غيره وفى كل من القسمين المعلوم بالحقيقة والمكشوف بالذات هو صورة الشىء الذى هو وجودها وجود نورى ادراكى خالص عن الغواشى المادية غير مخلوط بالاعدام والظلمات فقد علم مما ذكرنا ان الوجود على ضربين وجود ادراكى ووجود غير ادراكى وان العالم عالمان عالم الغيب وعالم الشهادة وثانيهما الاول وتسمية الآخرة بالغيب والدنيا بالشهادة انما هى بالقياس الى الضعف نظرنا لا بالقياس الى الامر نفسه لان الغيب من لوازم هذا الوجود الدنيوى والحضور والشهود من لوازم الوجود الاخروى مع تفاوت درجاته وطبقات الجنان فى ذلك فكل طبقة هى اشد براءة عن هذا العالم واكثر تجردا وانفكاكا عن المادة فهى اشد ظهورا واكثر حضورا وجمعية اعلم ان اكثر القوم ذهبوا الى ان المانع عن المعلومية هو كون الشىء مقارنا للامور الزائدة على ذاته المؤثرة فيه كمقارنة اللون والوضع والشكل وغيرها لان العلم عبارة عند كثير منهم عن امتياز الشىء عن غيره بوجه فكل ما هو مخلوط بغيره ما دام كونه مخلوطا به لا يكون معلوما بل يكون مجهولا فان المعلوم ما تجرد عما سواه من مخالطة يحجبه تلطخه مؤثرة من الاغشية والملابس فالاول يسمى معقولا كالانسانية المطلقة المطابقة لافرادها المتفاوتة فى العظم والصغر المختلفة فى الوضع والاين والمتى ولو لم يكن مجردة عن مقدار خاص ووضع خاص وزمان خاص لما طابقت المختلفين ولما صح حمل الحيوانية المطلقة على البق والفيل وساير المختلفات فى هذه العوارض الغريبة والثانى يسمى محسوسا سواء كان مبصرا او مسموعا او مشموما او مذوقا او ملموسا او متخيلا او موهوما واما المقارنة الغير المؤثرة فهى غير مانع عن المعقولية كمقارنة السواد للحركة فان وجود احدهما للاخر او معه لا يتغير به نحو وجود الآخر بخلاف مقارنة الوضع والمقدار وغيرهما للزيد مثلا فانها اذا زالت عنه زال وجوده التشخصى فلاجل ذلك ما ذكرنا من المعقولية عندهم بالانفراد والتمام بالكلية عن العوارض الغريبة وكذا مراد المدركية على شىء ما من التجريد فالمجرد عن اصل المادة دون عوارضها هو المحسوس بشرط تحقق نسبة ما وضعية لمحل الصورة الادراكية لمادتها الخارجية والمجرد عن المادة وعوارضها الا المقدار هو المتخيل والمجرد عن الجميع الا النسبة غير وضعية هو الموهوم والمجرد بالكلية المساوى نسبته الى الافراد كلها هو المعقول هذا حاصل ما افادوه وفيه قصور ناش عن قلة البضاعة فى صناعة الحكمة وعدم الاطلاع على تفاوت انحاء الوجودات قوة وضعفا وكمالا ونقصا فان المانع من كون الشىء معقولا ليس مقارنته للشكل والوضع واللون والاعضاء كالراس واليد والرجل فان جميع ما ذكر كما يمكن وجودها مع زيد الخارجى يمكن وجودها معا فى العقل بل هذه الانواع الطبيعية المركبة من هذه الابعاض والاعضاء المختلفة وصفاتها اللازمة اذا فرض سلبها عنها لم يكن ماهياتها هى هى فان الحيوان كالاسد مثلا اذا انسلخ عن المقدار والشكل والراس والعين والهيئة والرجل والبطن لم يكن اسدا ولا حيوانا وايضا

كما يمكن للعقل ان يتصور الانسان فكذا يمكن له تصور مقداره وشكله ووضعه ولونه واينه وغير ذلك فرايت وجهي فالقول بان مدار العاقلية على تجرد مهية المعلوم عن المقدار والشكل وغيرهما قول زور ومختلق كيف وهذه الامور بعضها مقومات للمهية وبعضها كمالات ومتممات لها والكلام في تعقل كل منهما كالكلام في تعقل تلك المهية فالحق الحري بالتصديق والتحقيق هو ان مدار العلم والجهل وكذا النور والظلمة والظهور والخفاء والحضور والغيبة على تأكد الوجود وضعفه فالوجود كلما كان اقوى تحصلا واشد فعلية واتم هوية كان اقوى انكشافا واشد ظهورا واكثر حيطة وجمعا للاشياء وكلما كان اضعف وانقص كان اكثر خفاء وظلمة واقل حصولا وانقص ظهورا فاتم انوار الموجودات هو الوجود الواجبي المبرأ بالكلية عن جهات الامكانات والاعدام والشرور وعن جهة النقص والقصور فهو مع الاحدية الذاتية فيه وجود جميع الاشياء كلها على وجه الوجوب الذاتي من غير شائبة كثرة وامكان واضعف الموجودات هو الاجسام الطبيعية ولواحقها وهو عالم الحدوث والدثور والتجدد والزوال والاول منبع ماء الحيوة والظهور ومبدأ انوار العلوم والمعلومات والاخر معدن الموت والظلمات وما بين هذين الطرفين طبقات كثيرة كلما هو اقرب الى الملأ الاعلى كان له باب الظهور والعلم اقوى وكلما هو ابعد منه كان اخفى واضعف ظهورا ومعلومية لكن جميع ما سوى هذا العالم الاسفل مشتركة في ان وجودها وجود صوري ادراكي منفك عن الحيز والابعاد بخلاف ما في هذا العالم وهو الاجسام الطبيعية اذا اخذت بذاتها مع قطع النظر عن مباديها النفسية والعقلية المقومات لها الباطنية فان جميعها خارجة عن حد وجود هذا العالم وان كانت محيطة بهذه الاجسام اذ لا قوام للسافل الا بالعالي ولولا العالي لانطمس السافل وانت قد عرفت الفرق بين الجسم الطبيعي بالمعنى الذي هو مادة وبينه بالمعنى الذي هو جنس والحيوة والادراك خارجان عن حدود الاجسام الحيوانية التي في هذا العالم بالمعنى الاول وغير خارجين عنها بالمعنى الثاني فابدان الحيوانات من حيث هي من هذا العالم ونفوسها وارواحها من عالم اخر ومنها انه قد مر ان العلم قد يكون نفس المعلوم الخارجي وقد يكون غيره فههنا نقول كما ان العلم بالشيء قد يكون صورة ذهنية كما في علمنا بالاشياء الخارجة عنا علما وذلك العلم لا محالة امر كلي وان تخصصت بالف تخصص فكذلك قد يكون امرا عينيا وصورة خارجية كما في علمنا بنفسنا وبصفاتنا اللازمة فانا ندرك ذواتنا بعين صورتنا التي نحن بها نحن لا بصورة زائدة عليها فان كل انسان يدرك ذاته على الوجه الذي يمتنع فيه الشركة ولو كان هذا الادراك بصورة حاصلة في نفسنا فهي تكون كلية وان كانت مجموع كليات جملتها تختص بذات واحدة اذ مع ذلك لا يخرج نفس تصوره عن احتمال الصدق على كثيرين وايضا كل مفهوم كلي وصورة ذهنية لو كان امرا بذاتنا فنحن نشير اليه بهو ونشير الى ذاتنا بانا فعلمنا بذاتنا بعين وجود ذاتنا وهويتنا الشخصية واعلم ان ههنا دقيقة شريفة يجب التنبيه عليها وهي ان لقائل ان يقول النفس الانسانية جوهر متحصل لا محالة تقع تحت مقولة الجوهر بالذات فيكون الجوهر جنسا له وكل ما له جنس كان له فصل لا محالة فالنفس مركبة من جنس طبيعي وفصل طبيعي وهما اعني الطبيعيين مفهومان كليان وكل ما هو مركب من المفهومات الكلية لا يمكن الاشارة اليه الا بهو لا بانا فان قلت الجنس والفصل جزآن لنوع النفس فلا بد من انضمام امر جزئي اليهما حتى يتم قوامها الشخصي المقوم من معنى النوع مع التشخص لا يحتمل الصدق على كثيرين قلت هب ان المركب من عدة معان مع امر اخر متشخص بذاته كالوجود ونحوه امتنع صدقه على كثرة لكن لا ينبغي تعقل ذلك المركب من تعقل مقوماته الكلية بعلم كلي بصورة ذهنية وكلما هو كذلك فهو بالنسبة الينا هو ولا يمكن الاشارة اليه بانا ونحن نعلم بوجداننا انا عند ادراكنا لذاتنا قد نغفل عن جميع المفهومات والعنوانات الكلية فضلا عن مفهوم الجوهر او الناطق او غير ذلك وكلما ندرك من هذه الامور لا نشير اليه بانا فعلم من هذا ان ذاتنا غائبة عنا الا هويتنا البسيطة فلابد ان تكون هذه الهوية البسيطة لا غير اذ كلما هو غيره فلا محالة تحت احدى المقولات فيكون مركبا من امور كلية والوجود ليس كذلك لانه قد مر مرارا انه غير داخل تحت معنى كلي وان صدق عليه كثير من تلك المعاني ومن ههنا اندفع ايراد بعضهم على القوم عند ما اثبتوا التجرد بانا نغفل عن البدن وسائر الاجسام وعوارضها ولا نغفل عن ذاتنا فذاتنا جوهر مجرد غير شيء من الاجسام وعوارضها حيث يقول على سبيل المعارضة انا نحن كثيرا ما ندرك ذاتنا ولا نخطر ببالنا انها بمعنى الجوهر فكيف يكون ذاتنا عين الجوهر المجرد ومنها ان النفس كما تدرك ذاتها بنفس ذاتها لا بصورة اخرى كذلك تدرك كثيرا من قواها المدركة والمحركة لا بصورة اخرى ذهنية وبيان ذلك من وجوه الاول ان النفس تتصرف في بدنها الخاص الشخصي وتستعمل قواها الشخصية الموجودة في الاعيان فانها تستعمل مثلا قوتها المتفكرة وتستخدمها في تفصيل الجزئيات وتركيبها وتركيب الحدود الوسطى وهي لا محالة صورة جزئية موجودة في مشهد النفس حاضرة عندها ممثلة بين يديها تقلبها كيف تشاء وتتصرف فيها بالتقديم والتاخير والجمع والتفريق وقابل هذه التصريفات والتقليبات ليس الا صورة شخصية

عينية لا امور كلية ذهنية مبهمة الوجود وكذا الآلة التي بها يقع التصرف والترتيب اعني القوة المفكرة وكذلك تدرك النفس قويها الحسية والجسمية وتتصرف فيها وتحفظها وتحفظ بها الصورة الموجودة فيها وتشاهدها باعيانها لا بواسطة صور اخرى غيرها لئلا يلزم تضاعف الصور وذهابها الى غير النهاية فالنفس اذن تشاهد تلك الامور مبصرة اياها ابصارا بذواتها لا ابصارا بصور اخرى الثاني ان ادراك هذه الآلات لو كان بصورة ذهنية مأخوذة عنها لادركناها على الوجه الكلي واللازم باطل لانا نجد من انفسنا انا ندرك كثيرا من هذه الصور لا ادراكا على الوجه الجزئي هذا حال جمهور الناس واهل الكمال منهم يدركون مع ذلك بالمشاهدة الحضورية حوامل تلك الصور وحفظتها وكتبة الاعمال وتصريف اقلامها وكيفية كتابتها وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم واذا بطل الملزوم كان نقيضه حقا وهو المطلوب الثالث انا اذا لم يعرض لنا تفرق اتصال يقع في بدننا لا الم ولا شعور بالمنافي وليس هذا الالم بحصول التفرق الاتصالي او الخلط المؤذي او الكيفية المؤذية صورة اخرى في ذلك العضو جزئية او في النفس كلية او في غيرها بل المدرك في هذا الالم نفس تفرق الاتصال او كيفية قائمة بالعضو نعم ربما يحصل من ادراك هذا المنافي بصورة اخرى للماهية هذا الالم الحسي فاذن ثبت ان من الاشياء ما يكفي في ادراكها مجرد حضور ذاتها للنفس او لامر له تعلق حضوري بها الرابع ان من ادرك شيئا خارجا عن ذاته وذات قواه فانما يدركه بصورة حاصلة منه عند نفسه مطابقة اياه واما تلك الصورة فانما يدركها بعين تلك الصورة لا بصورة اخرى مطابقة والا لزم ان يجتمع في محل واحد صورتان مثلان وهي في الماهية مختلفة بالعدد وهو محال الخامس من العرشيات ان النفس في مبدء فطرتها خالية عن العلوم التصورية والتصديقية ولا شك ان استعمال الآلات كالحواس فعل اختياري ليس فعلا طبيعيا فيتوقف لا محالة على العلم بتلك الآلات فلو كان كل علم بارتسام صورة من المعلوم لزم توقفه على استعمال الآلة المتوقف على العلم بتلك الآلة وهكذا يعود الكلام فاما ان يدور او يتسلسل وكلاهما محال لان ما بالضرورة اول علوم النفس هو علمها بذاتها ثم علمها بقواها وآلاتها التي هي الحواس الظاهرة والباطنة وهذان العلمان من العلوم الحضورية ثم بعد هذين العلمين ينبعث من ذات النفس لذاتها استعمال الآلات بدون تصور هذا الفعل الذي هو استعمال الآلات والتصديق بفائدته كما في سائر الافعال الاختيارية الصادرة عنها في خارج البدن فان هذا ضرب آخر من الارادة ليس بالقصد والروية وان كان غير منفك عن العلم بل الارادة ههنا عين غيره من الافعال الاختيارية الصادرة عن النفس مسبوقة بالعلم بها والتصديق بفائدتها واما الفعل الذي هو كاستعمال النفس القوى والحواس ونحوهما فانما ينبعث عن ذاتها لا عن روية فيها فذاتها بذاتها موجبة لاستعمال الآلات لا بارادة زائدة وعلم زائد بل النفس لما كانت في اول الفطرة عالمة بذاتها عاشقة لها ولفعلها عشقا ناشئا من الذات اضطرت الى استعمال الآلات التي لا قدرة لها الا عليه فاحفظ هذا فانه علق نفيس ومن الشواهد الدالة على هذا المطلب ان صورة ما قد تحصل في آلة ادراكية والنفس لا تشعر بها كما اذا استغرقت في فكر او في غضب او شهوة او فيما تؤديه حاسة اخرى فلا بد من التفات النفس الى تلك الصورة فالادراك ليس الا التفات النفس ومشاهدتها للمدرك والمشاهدة ليست بصورة كلية بل بصورة جزئية فلا بد ان يكون للنفس علم اشراقي حضوري ليس بصورة زائدة فقد ثبت وتحقق بهذه الوجوه ان الادراك مطلقا انما يحتاج الى صورة حاصلة واما الاحتياج الى صورة ذهنية زائدة على ذات المدرك فانما يكون حيث لا يكون وجود المدرك وجودا ادراكيا نوريا كالاجسام المادية وعوارضها او لا يكون المدرك بوجوده حاضرا عند القوة الدراكة وعدم الحضور اما لعدم وجود المدرك اصلا او لعدم وجوده ادراكيا له او لعدم وجوده الادراكي عند قوة دراكة فان كل واحد من الموجودات ليس حاصلا لكل احد ولا كل واحد من الصور العلمية ليست حاصلة لكل من له صلاحية العالمية والا لكان كل عالم عالما بكل شيء وليس كذلك كما لا يخفى بل لا بد في تحقق العالمية والمعلومية بين الشيئين من علاقة ذاتية بينهما بحسب الوجود فليس كل شيئين يكون بينهما علاقة اتحادية وارتباط وجودي احدهما عالما بالاخر لمانع من كون احدهما ناقص الوجود او مشوبا بالاعدام محتجبا بالغواشي الظلمانية فان ذلك الامر مستلزم لحصول احدهما للاخر وانكشافه عليه وهي قد تقع بين نفس ذات المعلوم بحسب وجوده العيني وذات العالم كما في علم النفس بذاتها وصفاتها وقواها والصور الثابتة في الواح مشاعرها وقد تكون بين صورة حاصلة من المعلوم زائدة على ذاته وذات العالم كما في علم النفس بما خرج عن ذاتها وذات قواها ومشاعرها ويقال له العلم الحصولي والعلم الحادث والمدرك بالحقيقة ههنا ايضا هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عنها واذا قيل للخارج انه معلوم فذلك بقصد ثان كما ان الموجود قد يطلق على نفس الوجود وقد يطلق على الماهية الموجودة والموجود بالحقيقة هو القسم الاول وهو المتعين المتميز في الواقع دون الماهية لانها في ذاتها امر مبهم غير متعينة الذات فاذا اطلق عليها لفظ الموجود فانما هو بقصد ثان من جهة ارتباطها بالوجود وقد اشرنا مرارا الى ان العلم ضرب من الوجود بل بعينه فوزان العلم وزان الوجود

فكلما وجد لنفسه فهو معلوم لنفسه وكلما وجد لشيء آخر فهو معلوم لذلك الآخر لكن الهيولى وجودها بالقوة فهي غير موجودة لذاتها فهي غير عالمة بذاتها ولا الصورة الجسمية والنوعية موجودة لذاتها فلا تكون معلومة لذاتها ولا الهيولى عالمة بها كما عرفت فاذن العلم بالشيء بالحقيقة هو حضور ذاته عند العالم وهو اتم قسمي العلم بالشيء لا بحصول صورة هي غير ذات الشيء المعلوم اذ لا علاقة بين العالم وبين الوجود غير الصورة العلمية فمن ذهب الى ان العلم بالغير منحصر في ارتسام صورة منه لا غير فقد اخطأ وانكر اتم قسمي العلم نعم لو قيل ان العلم بالاشياء التي ليس وجودها الخارجي وجودا ادراكيا كالاجسام الطبيعية وحركاتها واحوالها منحصر في حصول صورة اخرى مطابقة اياها لكان حقا لكن اكثر الاقوام ذاهلون عما حققناه من ان لا حضور لهذه الماديات والظلمات عند احد ولا انكشاف لها عند مباديها الا بوسيلة انوار علمية متصلة بها هي بالحقيقة تمام ماهياتها الموجودة بها ومنها انه يجب ان يعلم ان المعقول بما هو معقول وهو المعقول بالحقيقة والذات وجوده في نفسه ووجوده لعاقله ومعقوليته شيء واحد بلا اختلاف جهة وكذا المحسوس بما هو محسوس وهو المحسوس بالذات اعني الصورة الحسية المتمثلة عند الجوهر الحساس وجوده في نفسه ووجوده للحاس ومحسوسيته شيء واحد بلا اختلاف جهة فما وجوده لغيره لم يكن معقولا لذاته ولا محسوسا لها كالصور الطبيعية والجمادية وغيرها وكالبصر والسمع وسائر الحواس ولهذا لم تكن تحس بذواتها فالبصر لا يحس البصر ولا السمع يدرك السمع بل النفس تدرك البصر وما يبصر به والابصار جميعا وتدرك السمع والمسموع والسماع جميعا لانها موجودة لها لا لذاتها فاذا ثبت هذا فنقول لو كانت الصورة المعقولة قائمة بذاتها لكانت موجودة لذاتها وصارت معقولة لذاتها وكان عقلا وعاقلا ومعقولا وكذا لو فرضنا الصورة الحسية امرا مجردا قائما بذاته كان محسوسا لذاته وكان وجوده لذاته نفس محسوسيته لذاته فصار حسا وحاسا ومحسوسا كما صرح به بعض توابع المشائين من ان الطعم لو فرض قائما بذاته لكان طعما لنفسه وبهذا التحقيق اندفع ما اورده شيخ اتباع المشرقيين من انه لو كان العلم هو عين الحصول لكان كل جماد عالما بذاته وبالاعراض القائمة به اذ ما من جماد الا وقد حصل ماهيته له وحصل له بعض الصفات وذلك لما قد مر ذكره من ان الصور الجمادية وما يجري مجريها لما كانت حاصلة للمواد لم يحصل ذواتها لها لان القائم بغيره كانت اينيته بعينها اينيته لمحله فلو حصل لشيء صورة كانت او عرضا يكون حصوله في الحقيقة لمحل ذلك لا له فان ما ليس له حصول لنفسه سواء كان له حصول في نفسه او لا كيف يحصل له شيء وايضا قد لاح لك منا ان هذه الاجسام الطبيعية واحوالها وجودها مشوب بالاعدام والحجب الظلمانية في انفسها فضلا عما يختلف به من الغواشي الخارجية فالمانع من المعلومية عندنا في الجماد وغيره لذواتها ليس مجرد كونها ذا محل ومادة او كونها ذا ملابس وغواشي لاحقة لذاتها بل نحو وجودها في نفسها مانع عن تعلق العلم بها عقليا كان او حسيا وقد اشرنا الى ما في الوجه الثاني من الخلل والقصور

وهم وتنبيه واعلم ان بعض الناس زعموا ان الحكماء استدلوا على كون كل مجرد عاقلا بالاستنتاج من موجبتين كليتين من الشكل الثاني حيث انهم استنتجوا من قولهم كل صورة غير جسمية ذات مجردة عن المادة وقولهم ان كل صورة غير جسمية معقولة بالفعل والحال ان الموجبتين في الثاني لا ينتجان وذلك وهم فاسد بل انهم قالوا كل ما هو موجود مستقل الوجود مجرد عن المادة فصورة ذاته موجودة لذاته لا لغيره فيكون معقولا لذاته وعاقلا لذاته او قالوا ان كل ما هو مجرد عن المواد اما ان يصح ان يعقل او لا يصح ومحال ان لا يصح ان يعقل اذ كل موجود يمكن ان يعقل بوجه فصحة معقوليته اما بان لا يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل او بان يتغير فيه شيء كما في حال المعقولات بالقوة من الاجسام وغيرها التي يحتاج في معقوليتها الى نزع وتجريد ينتزعها ويجردها عن المادة وعن غواشيها حتى تصير معقولة بالفعل بعد ما كانت معقولة بالقوة لكن الشق الثاني لا يصح في المجرد بالفعل اذ كل ما له من الصفات والاحوال بالامكان العام فهو له بالوجوب اذ لا انفعال ولا تغير له فلا يستنبع له شيء لم يكن فكلما يجوز له يجب له فلما جاز كون كل مجرد معقولا فوجب ان يكون معقولا بالفعل دائما فوجب ان يكون معقولا لذاته مع قطع النظر من غيره فهو عاقل لذاته بالفعل لكان معقولا لذاته بالقوة وقد فرضناه معقولا بالفعل هف وههنا شكوك يجب ازالتها الاول ان كون الشيء عالما بنفسه ينكشف له المعلومات على الخارج مغاير لنفس حقيقته من حيث هي فلا يكون العلم نفس حقيقة العالم وحدها من غير انضمام صفة زائدة والا لكانت ذاته من حيث هي هي مصداقا لصدق مفهوم العالم فان كل شيء في نفسه هو هو وكل ماهية من حيث نفسها ليست الا هي فلا بد من كون الشيء عالما بنفسه مثلا من امر آخر غير نفس ذاته يكون بحسبه مصداقا للعالمية والمعلومية فكيف يكون علم المجرد بذاته عين ذاته اقول هذه مغالطة منشأها الخلط بين الوجود والمهية فان لفظ الذات قد يطلق ويراد به الهوية الشخصية وقد يطلق ويراد بها المهية النوعية والعلم في الجوهر القائم بذاته هو عين وجوده لانه لو فرض له مهية كلية كانت معنى تلك المهية غير معنى العلم فذات المجرد بذاته وهويته مصداق لصفة العلم بلا انضمام شيء آخر اليها وقد علمت مرارا ان صدق المفهومات

وكل صورة معقولة بالفعل من الشيء فانها مجردة عن المادة م

المتغايرة على شيء لا يستدعي تغاير جهات الصدق اصلا ولا يقدح كثرتها في وحدة الذات الموصوفة بها الا انه يوجب تغاير الحيثيات الثاني
اعترض صاحب المباحث المشرقية على الحكماء في حكمهم ان علم كل مجرد بذاته غير زائدة على ذاته بقوله انه لو كان كذلك لكان كل من عقل مجردا عقل
كونه عاقلا لذاته وليس كذلك اذ اثبات كون المجردات عاقلة لذواتها انما يحتاج الى تجشم برهان فيستانف اذ بيان اثبات عاقليتها غير بيان اثبات
وجودها الا ترى انه من اثبت وجود الباري جل ذكره بنحو من البرهان لم يكتف به في اثبات علمه بل يلزمه اقامة الحجة الاخرى له والجواب بوجهين
الاول انه مر بعدما مر ان عقل المجرد عين وجوده الخاص القائم بذاته لذاته لا لغيره وهذا النحو من الوجود لا يمكن ان يحصل لغيره مطلقا فضلا عن عقلنا والذي
على وجوده والذي يحصل له عند اقامة البرهان صورة علمية مطابقة لمعنى كونه موجودا فهيهنا قد حصلت هوية موجودة لشيء آخر هو
نفس ذلك المبرهن او عقله فيكون في هذا النحو من الوجود حاصلا له لا حاصلا لذاته فيكون هذه الصورة معقولة له لا معقولة لذاتها لما
ثبت ان كلما وجوده لغيره لم يكن حاصلا الا لذلك الغير لا لذاته فذلك الغير عاقل له فقط لا هو عاقل لنفسه في هذا الوجود بل في وجود آخر
له عند ما يقوم بنفسه فعلى هذا لا يلزم من كون وجود المجردات القائمة بانفسها عين معقوليتها لذواتها ان يكون وجودها القائم بغيرها
عين معقوليتها لذاتها بل هو عين معقوليتها لذلك الغير فلم يلزم ان من عقل ذاتها عقلها عاقلة لذاتها اللهم الا ان يعلم احد ذاتها بالعلم
الحضوري الاشراقي كما يقع لبعض السالكين من اصحاب المعارج عند فنائهم عن نشاتهم وعروجهم الى السموات العلى الثالث ان كثيرا من
المنتسبين الى العلم والفضل زعموا انه عند كون الشيء عالما بذاته ومعلوما يلزم اختلاف الحيثيتين وان موضوع العالمية غير موضوع
المعلومية بالاعتبار وصاحب حواشي التجريد قاس ذلك على معالجة الشخص نفسه اذ لا شك انه من حيث كونه معالجا غيره من حيث كونه
متعالجا فالمؤثر النفس من حيث ما لها من ملكة المعالجة والمتاثر من حيث ما لها من استعداد قبول العلاج والعجب انه قاس بين اختلاف
امرين لا يوجب تكثرا اصلا لا في الخارج ولا في الذهن ولا في الذات ولا في الاعتبار كالعالمية والمعلومية وبين اختلاف امرين لا بد فيه من التكثر
في الخارج والعين دون الذهن والاعتبار فان التاثير التجددي مباينة للتاثر لا يشتركان في ذات اعني مقولتي ان يفعل وان ينفعل فالقوة
الانفعالية لا بد لها من مادة جسمانية عند انفعال النفس بحصول حالة نفسانية جديدة لا بد لها من مادة بدنية حاصلة للقوة الانفعالية
حتى ينتقل النفس بها من حالة الى حالة اخرى حتى لو فرضنا النفس غير متعلقة ببدن مادي لا يمكن لها عند ذلك استكمال بكمال تجددي ولا انفعال
بصفة حادثة لها فبالحقيقة المعالج يعني المداوي المفيد للشفاء والدواء هو قوة اجل وارفع من النفس الطبيعية فضلا عن المريضة والمستعلج
يعني المريض الممنوع بالآفة والنقص هو الامر المتعلق بما هو منبع الآفة والشر وهو المادة او ما يتصل بها من جهة اتصاله بها سواء كان صورة
طبيعية او نفسانية فالموضوع فيهما مختلف ذاتا واعتبارا واما موضوع العالمية والمعلومية فهو لا يستدعي اختلافا لا في الذات ولا في
اعتبار الذهن كما صرح به الشيخ في كثير من كتبه الرابع ان جمهور المتاخرين زعموا ان التضايف مطلقا من اقسام التقابل وان كل متضايفين
متقابلان لما سمعوا ان القوم ذكروا في بحث التقابل انه من اقسام الاربعة تقابل التضايف ولاجل ذلك حكموا بان اضافة العالمية مغايرة اي
مقابلة لاضافة المعلومية فاذا ورد عليهم الاشكال في كون الذات الواحدة عالمة ومعلومة في علم الشيء بنفسه من انه يلزم اجتماع المتقابلين تفصوا
عنه بان التغاير بين موضوع العالمية والمعلومية هناك امر اعتباري ولم يتفطنوا بان التغاير الاعتباري في الموضوع غير كاف في صحة اجتماع
المتقابلين ثم لو ذهبوا الى ان اضافة العالمية في البسيط امر اعتباري لو لا يحصل له في الخارج وكذا المعلومية فذلك من اشنع الكلام وافحش
القول وهو مصادم بالبرهان ولاجل هذه الشبهة الركيكة انكر قوم من القدماء علمه تعالى بذاته فالذي يحسم بمادة هذه الشبهة انه ليس وجود كل
مفهومين متضايفين مما يقتضي تغايرا بينهما بوجه من الوجوه فضلا عن التقابل فان مفهوم العالمية مثلا لا يقتضي ان يكون وجودها بعينها
غير وجود المعلومية بوجه من الوجوه اصلا بل ولا شيء من المفهومات المتباينة الوجود ايضا بمجرده لا يقتضي ذلك الاببيان وبرهان لجواز صدق
مفهومات كثيرة على ذات احدية فبعض المتضايفات يحكم العقل بتقابلهما كالعلية والمعلولية والتقدم والتاخر والمحرك والمتحرك والمستعد والمستعد له وما
لم يحصل التنافي بين طرفيها في الوجود لا في مجرد المفهوم كما اشرنا اليه وبعضها ليس كذلك كالعالمية والمعلومية وما يجري مجريهما كالمحب
والمحبوب والعاشق والمعشوق وغير ذلك فالذي يكون من اقسام التقابل من المضاف هو ما يكون من الضرب الاول لا ما هو من الضرب الثاني
فاذا تمهدت هذه المقدمات فلنشرع في تحقيق علمه بذاته وبما سواه وكيفية علمه بالاشياء المبدعة والكائنة ومراتب علمه تعالى بها كالعناية
والقضاء والقدر والكتاب في عدة فصول اخرى

فصل

في اثبات علمه بذاته كانك بعد تذكر ما اسلفناه من الاصول لا تحتاج الى مزيد
بيان لهذا المطلب فنقول زيادة في التوضيح ان حقيقة العلم لما كان مرجعها الى حقيقة الوجود بشرط سلب التغاير العدمية وعدم الاحتجاب

بالملابس الظلمانية وثبت ان كل ذات مستقلة الوجود مجردة عما يلابسها فهي حاصلة لذاتها فتكون معقولة لذاتها وعقلها لذاتها هو وجود ذاتها لا غير وهذا الحصول والحضور لا يستدعي تغايرا بين الحاصل والمحصول له والحاضر والذي حضر عنده لا في الخارج ولا في الذهن فكل ما هو اقوى وجودا واشد تحصلا وارفع فاتا من النقايص والقصورات فيكون اتم عقلا ومعقولا واشد عاقلية لذاته فواجب الوجود لما كان مبدأ سلسلة الوجودات المترتبة في الشدة والضعف والشرف والخسة من العقليات والحسيات والمبدعات والمكونات فيكون في اعلى مراتب شدة الوجود وتجرده ويكون غير متناه في كمال الشدة وغيره من الموجودات وان فرض كونها غير متناه في القوة بحسب العدة والمدة لكنها ليست بحيث لا يمكن تحقق مرتبة اخرى في الشدة هي فوقها فواجب الوجود لكونه فوق ما لا يتناهى فكان وزان عاقليته لذاته على هذا الوزان فنسبة عاقليته في التأكد الى عاقلية الذوات المجردة لذواتها كنسبة وجوده في التأكد الى وجودها فاصل الوجود الحق بذاته اتم العلوم واشدها نورية وجلاء وظهورا بل لا نسبة لعلمه بذاته الى علوم ما سواه بذواتها كما لا نسبة بين وجوده ووجودات الاشياء وكما ان وجودات الممكنات منطوية مستهلكة في وجوده على ما مضى بيانه بالبرهان فكذلك علوم الممكنات منطوية مستهلكة في علمه بذاته تعالى وقد علمت ايضا ان وجوده حقيقة الوجود التي لا يخرج عنها شيء من الوجودات فكذلك علمه بذاته حقيقة العلم التي لا يعزب عنها شيء من العلوم والمعلومات فاذكره قد قرع سمعك فيما مضى في الفلسفة الاولى والعلم الكلي ان كلما حكم به العقل انه كمال للوجود بما هو موجود ولا يوجب تخصصا بشيء ادنى ولا تغيرا ولا تجسما او تركبا فتحققه في موجود من الموجودات كان ممكن التحقق في الموجود الحق بالامكان العام فيجب وجوده له لا محالة والا لكان فيه تعالى جهة امكانية مقابلة للوجوب الذاتي وقد مر انه واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع الحيثيات ولا شك ان العلم صفة كمالية للوجود بما هو موجود ولا يقتضي تجسما ولا تغيرا ولا امكانا خاصا وقد تحقق في كثير من الموجودات كالذوات العاقلة فيجب حصوله لذاته تعالى على سبيل الوجوب بالذات وايضا كيف يسوغ عند ذي فطرة عقلية ان يكون واهب كمال ما ومفيضه قاصرا عن ذلك الكمال فيكون المستوهب اشرف من الواهب والمستفيد اكرم من المفيد وحيث ثبت استناد جميع الممكنات الى ذاته تعالى التي هي بجهة وجوب صرف وفعلية محضة ومن جملة ما يستند اليه هي الذوات العالمة والصور العلمية والمفيض لكل شيء اوفى بكل كمال غير متكثر لئلا يقصر معطي الكمال عنه فكان الواجب عالما وعلمه غير زائد على ذاته كما مر

فصل في علمه تعالى بما سواه قد مضى في العلم الكلي ان العلم التام بالعلة التامة او بجهة كونها علة يقتضي العلم التام بمعلولها واياك ان تفهم من قولنا جهة العلية او حيثية كون الشيء علة نفس المعنى الاضافي من العلية المتاخر حصوله عن العلة والمعلول جميعا بل الامر المتقدم على المعلول الذي به كانت العلة علة وبه حصل وجود المعلول ولا شك ان قوام كل معلول بامر مقوم له محصل اياه بذاته بلا توقف على غيره والا لكان هو مع ذلك الغير مقتضيا للمعلول والكلام فيما يتوقف عليه وجود المعلول بالاستقلال فلا بد في كل علة مستقلة للمعلول ان يكون المعلول من لوازمه فكل معلول من لوازم ذات علته المقتضية اياه فكلما حصلت تلك العلة بخصوصها سواء كان حصولها في ذهن او خارج حصل في ذلك المعلول بخصوصه لما ظهر انه من لوازم ذاتها وليس كذلك حال العكس فان المعلول لا يقتضي العلة بخصوصها والا لكانت العلة معلولة لمعلولها بل انما يقتضي بامكانه وافتقاره علة ما فاذا تحققت علة ما بخصوصها تحقق المعلول بخصوصه واذا تحقق المعلول تحققت علة ما لا بخصوصها فحصول العلة برهان قاطع على وجود المعلول بخصوصه وحصول المعلول برهان قاطع على علة ما وهو دليل ظني على ذات العلة بخصوصها وانما سمي الاستدلال من المعلول على العلة قسما من البرهان وهو لمي بالاعتبار الاول لا بالاعتبار الثاني فثبت وتحقق ان العلم بالعلة التامة او المقتضية يوجب العلم بالمعلول بل ثبت ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من جهة العلم بسببه فاذا تمهد هذا الاصل الكلي فنقول لما ثبت كون الواجب تعالى عالما بذاته ولا شك ان ذاته علة مقتضية لما سواه على ترتيب نظام فانه مقتض بذاته للصادر الاول وبتوسطه للثاني وبتوسطهما للثالث وهكذا الى اخر الموجودات فيلزم كونه تعالى عالما بجميع الاشياء على النظام الاتم فكان علمه بجميع ما عداه لازما لعلمه بذاته كما ان وجود ما عداه تابع لوجود ذاته واما كيفية هذا العلم بالاشياء على وجه لا يلزم منه تكثر في ذاته ولا في صفاته الحقيقية ولا كونه فاعلا وقابلا ولا ايضا يلزم منه الايجاب من جهة هذا العلم بالاشياء هل هو قبل الاشياء او بعد الاشياء او مع الاشياء بان لا يعلم الاشياء الا حين وجودها فيكون للاشياء فيه تاثير ويكون بسبب الاشياء انحاء لم يكن من قبل على ذلك الحال فلا يكون واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات فاعلم ان الاهتداء بها من اعلى طبقات الكمال الانساني والفوز بمعرفتها يجعل الانسان مضاهيا للقدسيين بل من حزب الملائكة المقربين ولصعوبة دركها وغموضه زلت اقدام كثير من العلماء حتى الشيخ الرئيس ومن يتبعه في اثبات علم زائد على ذات الواجب بذوات الممكنات وحتى شيخ اتباع الرواقيين ومن يتبعه في نفي العلم

السابق على الايجاد فاذا كان حال هذين الرجلين مع فرطة ذكائهما وشدة براعتهما وكثرة خوضهما في هذا الفن هذا الحال فكيف حال من دون هؤلاء من اهل الاهواء والبدع واصحاب الجدل في الكلام والبحث مع الخصما ولاجل ما ذكرناه ولاجل ما ذكرناه من الصعوبة والاشكال انكر بعض الاقدمين من الفلاسفة علمه تعالى بشيء من الموجودات غير ذاته وصفاته التي هي عين ذاته وكان منهم من نفى علمه بشيء اصلا بناء على ان العلم عندهم اضافة بين العالم والمعلوم ولا اضافة بين الشيء ونفسه او صورة زائدة على ذات المعلوم مساوية له وقبل تعقله الواجب اذا لم يعلم ذاته لم يعلم غيره اذ علم الشيء بغيره بعد علمه بذاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا الا بعدا وخسرانا مبينا فما اشنع وافحش من ان يدعي مخلوق لنفسه الاحاطة العلمية بجلائل الملك ودقائق الملكوت وينفي عن نفسه فيلسوفا حكيما ثم يرجع ويسلب العلم بشيء من الاشياء من خالقه الحكيم العليم الذي افاض ذوات العلماء ونور قلوبهم بمعرفة الاشياء اللهم الا ان يكون لكلام اولئك الفلاسفة معنى اخر قصدوه غير المدلول الظاهر او كان المراد المصطلح من لفظ العلم عندهم شيئا اخر بان قصدوا من لفظ العلم حيث نفوا عنه تعالى العلم الانفعالي والصورة الذهنية المنقسمة الى التصور والتصديق عند الناس وما يجري مجريها والله اعلم باسرار عباده **فصل** في تفصيل مذاهب الناس في علمه تعالى بالاشياء احدها مذهب تابعي المشائين منهم الشيخان ابو نصر وابو علي وبهمنيار وابو العباس اللوكري وكثير من المتاخرين وهو القول بارتسام صور الممكنات في ذاته وحصولها فيه حصولا ذهنيا على الوجه الكلي **الثاني** القول بكون وجود صور الاشياء في الخارج سواء كانت مجردات او ماديات مركبات او بسائط مناط العالمية تعالى بها وهو مذهب شيخ اتباع الرواقية شهاب الدين المقتول ومن يحذو حذوه كالمحقق الطوسي وابن كمونة والعلامة الشيرازي ومحمد الشهرزوري صاحب كتاب الشجرة الالهية **الثالث** القول باتحاده تعالى مع الصور المعقولة وهو المنسوب الى فرفوريوس مقدم المشائين من اعظم تلامذة المعلم الاول **الرابع** ما ذهب اليه افلاطون الالهي من اثبات الصور المفارقة والمثل العقلية وانها علوم الهية بها يعلم الله الموجودات كلها **الخامس** مذهب القائلين بثبوت المعدومات الممكنة قبل وجودها وهم المعتزلة فعلم الباري تعالى عندهم بثبوت هذه الممكنات في الازل ويقرب من هذا ما ذهب اليه الصوفية لانهم قائلون بثبوت الاشياء قبل وجودها ثبوتا علميا لا عينيا كما قالته المعتزلة **السادس** مذهب القائلين بان ذاته تعالى علم اجمالي بجميع الممكنات فاذا علم ذاته علم بعلم واحد كل الاشياء وهو قول اكثر المتاخرين قالوا للواجب تعالى علمان بالاشياء علم اجمالي متقدم عليها وعلم تفصيلي مقارن لها **السابع** القول بان ذاته علم تفصيلي بالمعلول الاول واجمالي بما سواه وذات المعلول الاول علم تفصيلي بالمعلول الثاني واجمالي بما سواه وهكذا الى اواخر الموجودات فهذا تفصيل المذاهب المشهورة بين الناس وربما قيل في وجه الضبط ان من اثبت علمه تعالى بالموجودات فهو اما ان يقول انه منفصل عن ذاته اولا والقائل بانفصالها اما ان يقول بثبوت المعدومات سواء نسبها الى الخارج كالمعتزلة او الى الذهن كبعض مشايخ الصوفية مثل الشيخ العارف المحقق محيي الدين العربي والشيخ الكامل صدر الدين القونوي كما يستفاد من كتبهما المشهورة ام لا وعلى الثاني اما ان يقول بان علمه تعالى بالاشياء صور خارجية قائمة بذواتها منفصلة عنه تعالى وعن الاشياء وهي المثل الافلاطونية والصور المفارقة او يقول بان علمه بالاشياء الخارجية نفس تلك الاشياء فهي علوم باعتبار ومعلومات باعتبار اخر لانها من حيث حضورها جميعا عند الباري ووجودها له وارتباطها اليه علوم ومن حيث وجودها في انفسها ولمادتها المتجددة المتعاقبة الغائبة بعضها عن بعض بحسب الزمان والمكان معلومات قالوا فلا تغير في علمه تعالى بل في معلوماته وهذا ما اختاره شيخ الاشراق ومتابعوه والقائل بعدم انفصاله اما ان يقول انه غير ذاته تعالى وهو مذهب الشيخين الفارابي وابي علي ومن يقول بقولهما او عين ذاته فهو اما ان يقول ان ذاته متحدة بالصورة العقلية كفرفوريوس واتباعه من المشائين او يقول ان ذاته بذاته علم اجمالي بجميع ما عدا او بما سوى المعلول الاول على الوجه الذي اشرنا اليه فهذه ثمانية احتمالات ذهب الى كل منها ذاهب فنحن نتكلم في كل منها جرحا وتعديلا ونقضا وابراما ونصلح ما افسدوه بقدر الامكان ثم نعين ما هو اقرب الى الصواب بل الحق الوارد من عند الله العزيز الوهاب **فصل** في الاشارة الى بطلان مذهب الاعتزال ومذهب ينسب الى اهل التصوف واما مذهب المعتزلة القائلين بان المعدوم شيء وان المعدومات في حال عدمها منفكة عن الوجود متميزة بعضها عن بعض وانه مناط علم الله تعالى بالحوادث في الازل فهو عند العقلاء من سخيف القول وباطل الراي والكتب الكلامية والحكمية متكفلة بابطال شيئية المعدوم وما يجري مجراه من هوساتهم واما ما نقل عن هؤلاء الاعلام من الصوفية فيرد على ظاهره ما يرد على مذهب المعتزلة فان ثبوت المعدوم مجردا عن الوجود امر واضح الفساد سواء نسب الى الاعيان او الى الاذهان وسواء كان معدوما مطلقا او صار موجودا بعد عدم ما في وقت من الاوقات والتفرقة تحكم محض لكن حسن ظننا بهذه الاكابر لما نظرنا في كتبهم وصحبنا منهم تحقيقات شريفة ومكاشفات لطيفة وعلوما فاضت مطابقتها لما افاض الله على قلوبنا والهمنا به جملة الاشتات فيه

في وجود الشمس في رابعة النهار حملنا ما قالوه ووجّهنا ما ذكروه محملاً صحيحاً او حجاباً جهلياً فغاية الشرف الاحكام كما سنشير اليه ان شاء الله تعالى
مع ان ظواهر اقوالهم بحسب النظر الجليل ابعد في السخافة والبطلان ونبو العقل عنها مما نقل من كلام المعتزلة فيها ومن جملتها ما ذكره صاحب
كتاب الفتوحات المكية في الباب السابع والخمسين وثلثمائة منه وهو قوله ان اعيان الممكنات في حال عدمها رائية مرئية وسامعة مسموعة برؤية
ثبوتية وسمع ثبوتي فعين الحق سبحانه ما شاء من تلك الاعيان فوجه عليه دون غيره من امثاله قوله المعبّر عنه في اللسان العربي المترجم بكن فاسمعه
امره فبادر المامور فتكوّن عن كلمته بل كان عين كلمته ولم تزل الممكنات في حال عدمها الازلي لها تعرف الواجب الوجود لذاته وتسبّحه وتمجّده
بتسبيح ازلي وتمجيد قديم ذاتي ولا عين لها موجودة انتهى وقال في الفصوص ان العلم تابع للمعلوم فمن كان مؤمناً في ثبوت عينه وحال عدمه
ظهر بتلك الصورة في حال وجوده وقد علم الله ذلك منه انه هكذا يكون فلذلك قال وهو اعلم بالمهتدين فلما قال مثل هذا قال ايضاً
ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد اي ما قدرت عليهم الكفر الذي يشقيهم ثم طلبتهم بما ليس في وسعهم ان يأتوا به بل ما عاملناهم الا بحسب
ما علمناهم وما علمناهم الا بما اعطونا من نفوسهم مما هم عليه فان كان ظلماً فهم الظالمون ولذلك قال وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم
يظلمون فما ظلمهم الله وكذلك ما قلنا لهم الا ما اعطته ذاتنا ان نقول لهم وذاتنا معلومة لنا بما هي عليه من ان نقول كذا ولا نقول
كذا فما قلنا الا ما علمنا انا نقول فلنا القول منا ولهم الامتثال وعدم الامتثال مع السماع منهم انتهى وقال في موضع آخر فليس للحق الا افاضة الوجود
على حسب مقتضى الاعيان اقول هذه الكلمات واشباهها دالة بحسب المفهوم الظاهر على ثبوت المهيات عندهم منفكة عن الوجود في الازل
فلا فرق بين مذهبهم ومذهب المعتزلة فيما يعتد به كما مر فان البرهان ناهض على استحالة تقدم المهية على الوجود بنفسها ولو بحسب الذات
فضلاً عن التقدم بحسب العين سواء سمي تقدمها عليه ثبوتاً علمياً او ثبوتاً خارجياً لكن يجب ان يعلم ان الاشياء الكثيرة قد تكون
موجودة بوجود واحد على نحو بسيط وقد توجد بوجودات متعددة متكثرة حسب تكثرها بحسب المفهوم المحصل النوعي واذا قيل كذا موجود
في الخارج او في الذهن اريد به الوجود المفصل لانه الوجود الذي يخصه تلك المهية ولا يتحد معها فيه غيرها فاذا قيل وجود الفرس اريد به
الوجود الذي يكون الفرس به بالفعل فرساً متميزاً عن الانسان والفيل والبقر وغيرها فاما الوجود البسيط الاجمالي الذي فرض انه يصدق
عليه مفهومات هذه الانواع كلها متحدة بعضها مع بعض في ذلك الوجود مع تغايرها في المفهوم فذلك الوجود غير منسوب الى شيء من
تلك المعاني والحقائق بانه وجود له اذ العرف جار بانه اذا قيل وجود كذا يفهم منه الوجود المفصل الذي لا يشاركه فيه غيره دون الوجود البسيط
العقلي الذي يجتمع فيه مع ذلك الشيء اشياء كثيرة فاذا تقرر هذا فنقول ان الذي اقيم البرهان على استحالته هو ثبوت المهية مجردة
عن الوجود اصلاً سواء كان وجوداً تفصيلياً او وجوداً اجمالياً واما ثبوتها قبل هذا الوجود الخاص الذي به تصير امراً متحصلاً بالفعل متميزاً
عن ما سواها فلا استحالة فيه بل الفحص البالغ والكشف الصحيح يوجبانه كما ستعلم فهؤلاء العرفاء اذا قالوا ان الاعيان الثابتة في حال عدمها
اقتضت كذا او حكمها كذا فارادوا بعدمها العدم المضاف الى وجودها الخاص المنفصل في الخارج عن وجود آخر لغيرها لا العدم المطلق لاندراجها في وجود
الحق الجامع بجميعها كلها لان تلك الاعيان من لوازم اسماء الله تعالى ولا شك ان اسمائه تعالى وصفاته كلها مع كثرتها وعدم تناهيها موجودة
بوجود واحد بسيط فلم يكن هي بالحقيقة معدومات مطلقة قبل وجوداتها العينية بل المسلوب عنها في الازل هذا النحو الحادث من الوجود
وبهذا يحصل فرق تام وبون بعيد بين مسلك التصوف ومسلك الاعتزال وقد اسلفنا لك في مباحث تقاسيم صفات الله واسمائه
امور تجاهين هذا الباب وتلويحاً الى معرفة عالم الاسماء وان ذلك العالم عظيم جداً وسينكشف لك ان هذا المنهج قريب المنهج من مذهب
من راى من الاقدمين ان علم الباري بالاشياء قبل وجودها عبارة عن عقل بسيط ازلي ومع بساطته وازليته ووجوبه الذاتي هو كل
الاشياء على وجه اعلى وارفع واشرف واقدس اذ كما ان للاشياء وجوداً طبيعياً في هذا العالم ووجوداً مثالياً ادراكياً جزئياً في عالم آخر
ووجوداً عقلياً كلياً في عالم فوق الكونين فكذلك لها وجود اسمائي الهي في صقع ربوبي يقال له في عرف الصوفية عالم الاسماء

فصل

في حال ما ذهب اليه الافلاطونيون القائلون بالمثل العقلية والصور الالهية وحال ما ينسب الى فرفوريوس واتباعه من اتحاد العاقل بالمعقول
واما مذهب القائلين بالمثل فهو وان كان مذهباً منصوراً عندنا حيث ذببنا عنه وبرهنا عليه واحكمنا برهانه وشيدنا اركانه ووضحنا
بنيانه كما سبق القول فيه في العلم الكلي المذكور في السفر الاول من هذا الكتاب لكن في جعل تلك الصور مناط العلم الازلي الكمالي الالهي السابق
على كل ما سواه موضع بحث ومحل قدح لان علمه تعالى قديم واجب بالذات وهذه الصور متأخرة الوجود عنه تعالى وعن علمه بذواتها فكيف يكون
هي بعينها علمه تعالى بالاشياء في ازل الآزال وايضاً هذه الصور المفارقة لكونها موجودات عينية لا ذهنية ننقل الكلام الى كيفية علمه تعالى بها

قبل الصدور فيلزم اما التسلسل او القول بان الواجب تعالى لا يعلم كثيرا من الاشياء قبل تلك الاشياء بل استفاد علمه بها منها وانه لولا تلك
الاشياء لم يكن هو عالما والاصول الماضية الحقة المتكررة تبطل هذا وامثاله واما المنسوب الى فرفوريوس فقد بالغ الشيخ الرئيس ومن تأخر
عنه الى يومنا هذا في الرد عليه وتزييفه وتسفيه عقل قائله كما يظهر لمن تصفح كتب الشيخ كالشفاء والنجاة والاشارات وكتب الشيخ الاشراقي
كالمطارحات وحكمة الاشراق والتلويحات وكذلك كتب غيرهما ككتاب بهمنيار المسمى بالتحصيل وكتب المحقق الطوسي والامام الرازي وغير هؤلاء
من اللاحقين وقد تكلمنا في هذا المقام في مباحث اتحاد العاقل والمعقول بما لا مزيد عليه ومن اراد الاطلاع على كيفية هذا
المذهب وحقيته ودقته ولطافته فليرجع الى ما هناك حتى يظهر له علو رتبة قائله في الحكمة ورسوخه في العلم وصفاء ضميره بشرط ان يكون
من له قوة خوض في العلوم وشدة غور في التفكر وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء **فصل** في حال القول بارتسام صور الاشياء في ذاته تعالى
فنقول هو على ما يستفاد من كلام الشيخ في اكثر كتبه هو ان الصور المعقولة قد يستفاد عن الصور الموجودة في الخارج كما يستفاد من السماء
وهيئاتها واشكالها الخارجية بالحس والرصد صورها العقلية وقد لا يكون الصور المعقولة ماخوذة من المحسوسة بل ربما يكون الامر بالعكس
كصورة بيت انشأها البناء اولا في ذهنه بقوة خيالية ثم تصير تلك الصورة محركة لاعضائه الى ان يوجدها في الخارج فليست تلك
الصورة وجودها العقلي ماخوذا من وجودها الخارجي بل وجودها الخارجي تابع لوجودها العقلي وقد مر في مباحث الكيفيات النفسانية
من الفلسفة الاولى ان جنس العلم الذي من جملة اقسامها واجناسها ينقسم الى فعلي وانفعالي والفعلي منه ما يكون سببا لوجود المعلوم في الخارج
والانفعالي بالعكس من ذلك سواء كانت السببية سببية تامة استقلالية او لا فعلم صانع البيت للبيت الذي يريد بنائه من قبيل العلم الا
لكنه ليس سببا موجبا تاما بل يفتقر في ذلك الى قابل وآلة ووضع خاص وزمان خاص وشرائط اخرى فنقول نسبة جميع الامور في هذا
العالم اليه تعالى نسبة صنع الصانع المختار الى نفسه الصانعة ونسبة تصنيف الكتاب الحكمي الى نفس مصنفه العليم الحكيم لو كانت تامة الفاعلية
بان يكون مجرد صورة تدبره كافيا لحصول صنعه او تصنيفه في الخارج فصدور الاشياء عن البارى جل اسمه في الخارج بانها عقلت او لا فقد
وتعقلها اياها ليست بانها وجدت او لا فعقلت لان صدورها عن عقله لا عقله من صدورها فقياس عقل واجب الوجود للاشياء
قياس افكارنا التي نستنبطها اولا ثم نوجدها من حيث ان المعقول منها سبب للموجود في الجملة مع وجوه من الفرق كثيرة فانا لكوننا ناقصين
في الفاعلية نحتاج في افاعيلنا الاختيارية الى انبعاث شوق حاصل بعد تصور الفعل وتخيله والى استخدام قوة محركة واستعمال آلة
تحريكية طبيعية كالعضلات والرباطات والايدي والارجل وخارجية غير طبيعية كالفاس والمنشار والقلم والمداد وانقياد مادة صالحة
لقبول تلك الصورة والاول تعالى لكونه تام الايجاد والفاعلية كما انه تام الوجود والتحصيل انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فصور
وكلامه الذي هو تابع لارادته الذاتية هو تعقله للاشياء فكينونة الاشياء في الخارج تابعة لمعقوليتها الذي هو عبارة عن قوله تعالى تلك
هي كلمات الله التامات التي لا تنفد فالكتاب الالهي التدويني على هذا المعنوي بابلغ وجه واحسن حيث رتب وجود الاكوان الخارجية على قول
الله وكلامه العقلي المطابق لما المترتب على ارادته الازلية الذاتية وستحقق معنى الكلام والكتاب فيما بعد بوجه مشرقي ان شاء الله وربما
يستدل على كون علمه تعالى بالاشياء بالصور الحاصلة في ذاته بانه يعلم ذاته وذاته سبب للاشياء والعلم بالسبب التام للشيء يوجب العلم بذلك
الشيء فذاته تعالى يعلم جميع الاشياء في الازل لكن الاشياء كلها غير موجودة في الازل بوجود اصيل فلو لم يكن ايضا موجودة بوجود ظلي عنده لم
يتحقق العلم بها اذ العلم يستدعي تعلقا بين العالم والمعلوم سواء كان نفس التعلق والاضافة او صورة موجبة لها والتعلق بين ذات
العالم او صفته وبين المعدوم الصرف ممتنع لاستيجاب النسبة تحقق الطرفين متمايزا بوجه من الوجوه ولما امتنع تحقق العالم باجزائه في الازل
والا لزم قدم الحوادث فتعين كونها موجودة بالوجود العقلي الصوري عند البارى قبل وجودها الخارجي فتلك اما ان تكون منفصلة عن
الواجب تعالى فيلزم المثل الافلاطونية واما ان يكون اجزاء لذاته فيلزم التركيب في ذاته وكلا الشقين محال او بان تكون زائدة على ذاته لكنها
متصلة بها مرتسمة فيها وهو المطلوب واورد عليه انه منقوض بالقدرة الالهية الازلية لانها ايضا صفة ذات تعلق بالمقدورات ولا شك
ان قدرة الله تعالى شاملة لجميع الاشياء مبدئها وكائنها اذ الكل صادرة عنه اما بوسط او بغير وسط فلا بد ان يكون المكونات موجودة
في الازل باعيانها لا بالصور العلمية لان ذواتها العينية مقدورة له لا صورها العقلية فقط لكن وجود الحوادث في الازل محال فظهر
النقض مع ان الدليل جار تخلف المدلول واجاب بعض الاذكياء عن هذا النقض بان مثل هذه النسبة لا يقتضي وجود الطرفين حقيقة بل يكفي
فيها الوجود التقديري اذ النسبة نفسها تقديرية الوجود ثم قال لما استشعر انهدام اصل الاستدلال بما ذكره فالوجه ان يقال ان النسبة

كك لا يلزم وجود المقدر بعينه في الخارج بل وجوده بصورته

وان لم تقتض تحقق الطرفين بالفعل لكن تحقق العلم تقتضيه لان العلم يستلزم انكشاف المعلوم عند العالم وتميزه والمعدوم الصرف لا انكشاف له ولا تميز اولى ـــ اما اصل الاشكال فلا يندفع الا به واما النقض بالقدرة فيمكن دفعه بان القدرة وان سلم جريان الدليل فيها وان حكمها حكم العلم في اقتضاء الطرفين لكن لا نسلم تخلف الحكم في القدرة الازلية اذ كما في العلم لا يلزم وجود المعلوم بعينه في الخارج بل يكفي وجوده بصورته وذلك الوجود الصوري كما انه معلوم له كذلك متعلق وصادر عنه كما صرح به الشيخ وغيره من القائلين بارتسام صور الاشياء في ذاته بان تلك الصور كما انها حاصلة فيه نفسه كذلك صادرة عنه واما الجواب الذي ذكره ذلك المجيب ففي غاية الركاكة من وجوه فاولها حكمه بان النسب والاضافات لا وجود لها الا بمجرد الفرض والتقدير ليس كذلك كما علمت في مباحث مقولة الاضافة من ان لها حظا من الوجود الخارجي وان لم يفرضه فارض وثانيها انها وان لم تكن من الموجودات العينية لكنها من الامور الاعتبارات التي تستدعي وجود الطرفين وثالثها حكمه بالفرق بين العلم الازلي والقدرة الازلية بكون احدهما يستدعي التعلق دون الاخر تحكم بحت لما سبق من ان صفاته تعالى الحقيقية كلها حقيقة واحدة ولها وجود واحد ولا يجوز قياس قدرته تعالى على قدرة الانسان فان القدرة فينا عين القوة والاستعداد للفاعلية وفيه تعالى نفس الايجاب والتفصيل فيه ان علمه وقدرته في تعلقهما بالممكنات واحد من غير تفاوت

تنبيه واشارة اخرى

ما ذكره الشيخ في الهيات الشفا ان الواجب تعالى يعقل الاشياء ولا يجوز عليه ان يعقل الاشياء من الاشياء والا فذاته اما متقومة بما يعقل من الاشياء فيلزم التركيب في ذاته وهو ممتنع واما عارض لها ان يعقل الاشياء فلا يكون واجب الوجود من كل جهة وهو ايضا محال ولولا وجود من خارج لم يكن هو بحال ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تاثير والاصول السالفة تبطل هذا وما اشبهه اذ قد سبق ان كل ما يعرض له امر من خارج فلا بد فيه من قوة انفعالية فيلزم فيه التركيب الخارجي من شيئين شيء هو به موجود بالفعل وشيء هو به بالقوة وكلما هو كذلك لم يكن واجب الوجود بالذات لانه بسيط الحقيقة من كل جهة وايضا كل ما يعرض له شيء لا من ذاته بل من غيره ويكون فيه معنى ما بالقوة فهو لا محالة جسم او جسماني والواجب ليس كذلك فبطل من هذه الاصول كون عاقليته مستفادة من غيره او حاصلة بعد ما لم يكن ومن جهة اخرى لا يجوز ان يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها زمانيا متخصصا فيكون لكل واحدة منها صورة اخرى على حدة ولا شك انها متضادة متفاسدة غير مترافقة بعضها مع بعض فيكون ذات الباري محلا للمتغيرات والمتضادات فيكون اله العالم مادة جسمانية تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا وايضا من جهة اخرى هذه الفاسدات اذا ادركت بصورها الكونية او بما يطابقها من جهة تخصصها وجزئيتها وتغيرها وتكثرها لم يكن ادراكها على هذا الوجه تعقلا بل احساسا او تخيلا فتكون القوة المدركة لها قوة حاسة او قوة خيالية اذ قد ثبت في موضعه ان المدرك في درجة الوجود كالمدرك فالصور المحسوسة والمتخيلة لكونها شخصية متجزية لا بد ان تدرك بآلة جسمانية متجزية فلا بد ان يدرك الواجب هذه الاشياء على نحو آخر غير الاحساس والتخيل ونحوهما كالعقل المتغير وكما ان اثبات كثير من الافاعيل له نقص بلا وسط نقص كذلك اثبات كثير من التعقلات بل الواجب الوجود يعقل كل شيء على نحو كلي ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وهذا من العجائب التي يحتاج تصورها الى لطف قريحة واما كيفية ذلك فلانه اذا عقل ذاته وعقل انه مبدأ كل موجود عقل اوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها ولا شيء من الاشياء يوجد الا وقد صار من جهة ما يكون واجبا بسببه وقد بينا هذا فيكون هذه الاسباب تتادى بمصادماتها الى ان يوجد عنها الامور الجزئية فالاول يعلم الاسباب ومطابقاتها فيعلم ضرورة ما تتادى اليها وما بينها من الازمنة وما لها من العودات لانه ليس يمكن ان يعلم تلك ولا يعلم هذه فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث هي كلية ثم قال ايضا ولا تظن انه لو كانت المعقولات عنده صورا وكثرة كانت كثرة الصور التي يعقلها اجزاء لذاته وكيف تكون بعد ذاته لان عقله لذاته ذاته ومنه يعقل ما بعده فعقله ما بعده انه معلول عقله لذاته على ان المعقولات والصور التي له بعد ذاته انما هي معقولة على نحو المعقولات العقلية لا النفسانية وانما له اليها اضافة المبدأ الذي يكون عنه لا فيه بل اضافات على الترتيب بعضها قبل بعض وان كانت معا لا يتقدم ولا يتاخر في الزمان فلا يكون هناك انتقال في المعقولات قال فيكون العالم الربوبي محيطا بالوجود الحاصل والممكن وتكون لذاته اضافة اليها من حيث هي معقولة لا من حيث لها وجود في الاعيان فبقي لك النظر في حال وجودها معقولة انها تكون موجودة في ذات الاول كاللوازم التي تلحقه او يكون لها وجود مفارق لذاته وذات غيره كصور مفارقة على ترتيب موضوعة في صقع الربوبية او من حيث هي موجودة في عقل او نفس اذا عقل الاول هذه الصور ارتسمت في احدهما فيكون ذلك العقل او النفس كالموضوع لتلك الصور المعقولة وتكون معقولة له على انها فيه ومعقولة من الاول على انها عنه ويعقل الاول من ذاته

انه مبدء لها فيكون من جملة تلك المعقولات ما المعقول منه ان المبدء الاول مبدء له بلا واسطة بل يفيض عنه وجوده اولا وما المعقول منه انه مبدء له بتوسط فهو يفيض عنه ثانيا وكذلك يكون الحال في وجود تلك المعقولات وان كان ارتسامها في شيء واحد لكن بعضها قبل وبعضها بعد على الترتيب السببي والمسببي اذا كانت تلك الاشياء المرتسمة في ذلك الشيء من المعلولات الاول فيدخل في جملة ما الاول يعقل فانه مبدء له فيكون صدورها عنه لتبعي على ما قلناه من انه اذا عقل خيرا وجد لا انه نفس عقله للخير او يتسلسل الامر لانه يحتاج ان يعقل انها عقلت وكذلك الى ما لا نهاية له وذلك ممتنع فهو نفس عقله للخير فاذا قلنا ما عقلها وجدت ولم يكن معها عقل اخر ولم يكن وجودها الا انها تعقلات فانما يكون كانا قلنا لانه عقلها اولا انها وجدت عنه فان جعلت هذه المعقولات اجزاء ذاته عرض تكثر وان جعلتها لواحق ذاته عرض لذاته ان لا يكون من جهتها واجب الوجود لملاصقة ممكن الوجود وان جعلتها امورا مفارقة لكل ذات عرضت الصور الافلاطونية وان جعلتها موجودة في عقل ما عرض ايضا ما ذكرناه قبل هذا من المحال فينبغي لك ان تجتهد جهدك في التخلص عن هذه الشبهة وتتحفظ ان لا تتكثر ذاته ولا تبالي بان يكون ذاته ماخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها وتعلم ان العالم الربوبي عظيم جدا وتعلم انه فرق بين ان تفيض عن الشيء صورة من شانها ان تعقل وان تفيض عن الشيء صورة معقولة من حيث هي معقولة بلا زيادة وهو يعقل ذاته مبدء لفيضانا كل معقول من حيث هو معقول معلول كما هو مبدء لفيضان كل موجود من حيث هو موجود معلول ثم تجتهد في تامل الاصول المعطاة والمستقبلة ليتضح لك ما ينبغي ان يتضح انتهى ما ذكره وفيه امور مستقيمة شريفة وامور متزلزلة وكلما يستقيم فيه ويتضح من المقدمات التي يستنتج منها كون الاول عاقلا للاشياء قبل وجودها وان الموجودات حاصلة عنده ثم يضبوها العقلية قبل وجودها فهي مشتركة بين اثبات الصور المفارقة الافلاطونية وبين اثبات الصور الموجودة عنده في ذات الاول من كون عقله ثم لذاته علة عقله لها وان كثرتها كثرة بعد الذات الاحدية وانها صادرة عنه على الترتيب السببي والمسببي وان حيثية كونها معقولة له هي بعينها حيثية صدورها عنه بلا اختلاف جهة وانها ليست مما عقلت فوجدت او وجدت فعقلت بل وجدت معقولة وعقلت موجودة وان كمال الاول ومجده في ان ذاته بحيث يصدر عنه هذه الاشياء لا في نفس حصولها له فعلوه ومجده بذاته لا بتلك الصور العقلية الى غير ذلك وكلما ابطلت بها طريق الارتسام فهي متزلزلة كما ستعلم فيما بعد ثم من العجب ان الذين جاؤا بعد الشيخ رحمه الله ولوا الفكر في هذا المذهب لم يقدروا عليه ولم يأتوا بشيء الا وقد نشأ من قلة تدبرهم في كلامه او من قصور قرائحهم واذهانهم او من عدم خوضهم في الاصول الحكمية كما ينبغي فمنهم ابو البركات البغدادي حيث ذكر في كتابه المسمى بالمعتبر قوله لو كان علمه مستفادا من الاشياء لكان للغير مدخل في تتميم ذاته مفروض كونه تام فاعلا للاشياء فان فاعليته لا تتم الا بما يجب في الفعل عنه فيجب ان يكون لفعله مدخل في تتميم ذاته وذلك باطل فيلزم نفي كونه فاعلا للاشياء فكما ان هذا الكلام باطل فكذا ما قاله اقول وجه اندفاعه كما اشير اليه ان الفاعلية كالعلم والقدرة ونحوهما قد تطلق ويراد بها نفس الاضافة المتاخرة عن وجود الطرفين بلا شك وقد تطلق ويراد مبادي تلك الاضافات وهي متقدمة عليها وليست تلك المعاني من الصفات الكمالية له تعالى الا باعتبار مباديها المتقدمة على الاضافة فكما ان فاعليته تعالى الحقيقية لا تتوقف على وجود الفعل لان وجود الفعل يتوقف عليها والا لزم الدور فكذا في علمه ان يجعل المعلوم تبعا للعلم لا العلم تبعا للمعلوم ومن الفادحين في هذا المذهب اشد قدح شيخ اتباع المشرقيين المحيي رسوم حكماء الفرس في قواعد النور والظلمة حيث قال في المشرع السابع من المطارحات كتابه المسمى بالمطارحات قولهم ان ذاته محل الاعراض كثيرة ولكن لا ينفعل عنها انما ذكروه ليظن الجاهل ان فيه معنى فانه يوهم ان الانفعال لا يقال الا على تجدد كما يفهم من قولهم انه ينفعل وهذا لا ينبيهم فانه وان لم يلزم الانفعال التجددي من وجود عرض لكن يلزم بالضرورة تعدد جهتي الاقتضاء والقبول كما سبق ان الفعل بجهة والقبول باخرى ثم كيف يصدق عاقل بان ذاتا تكون محلا لاعراض ولا يتصف بها وقد تقرر بينها وهل كان اتصاف الهيئات بصفات فيها الا انها كانت محلا لها انتهى كلامه اقول ما ذكره حق وصدق من عدم تكثر الحيثية واختلافها الا في اجتماع الفعل والقبول بمعنى الانفعال التجددي الاستعدادي دون اجتماع الايجاب مطلق القبول فان المعلول الصادر بايجاب العلة واقتضائها اذا كان وجوده في نفسه بعينه وجوده لغيره كما هو شأن الاعراض فحيثية صدوره هذا المعلول هي بعينها حيثية عروضه لموجبه التام ومقتضيه لانه لم يوجب الا معلولا وجوده هذا الوجود فلو لم يقم به لم يكن مقتضيا ذلك الوجود الارتباطي فاذن لو كان خلل في كون اوائل الصور عنه نعم اعراضا لكان من جهة اخرى من جهة اجتماع الفعل والقبول ثم العجب منه كيف استغرب عنده حال لوازم الماهيات البسيطة مع انه قد حقق القول فيها بانها غير مستندة الا الى تلك الماهيات التي هي جاعلها فهل هي الا فاعلة لها وقابلة بجهة واحدة ثم قوله كيف يصدق عاقل الى اخره ترهيب على ما هو مقتضى البحث قال

في التحصيل في ذاته تعالى وان كانت محلا للاعراض كثيرة ولكن لا ينفعل عنها ولا يتصف بها ومراده انه لا يتاثر فان اكثر ما يطلق لفظ الاتصاف انما هو
في الاعراض التي يتاثر منها الموضوع ويصير بحال لم يكن هو في ذاته عليها كالجسم في اتصافه باللون والطعم وساير الاعراض وكالنفس في اتصافها
بالعلم والقدرة وغيرهما وليس كذلك حال العقل الفعال مثلا في حصول الافعال والاحوال والآثار الصادرة عنه لا من جهة الفاعلية فكذا
وكذا الاضافات له الى المعلولات المتاخرة عنه فان اريد من الاتصاف مطلق المعروضية والملحوقية فلا مضايقة في اللفظ بعد وضوح المقصود
لكن الاضافة في تحقيقه ههنا وان اريد ما يصير الموضوع بسببه بحال لم يكن عليه في ذاته فليس بلازم فاللازم غير محذور والمحذور غير لازم وقال ايضا
وان لم يكن تعقله تعالى زايدا على ذاته وليس ذاته الا ذاته وسلب المادة كما يعترفون به فيكون مبدأ الصورة في ذاته اما ان يكون على ما اثبته اذا
علم ذاته يجب ان يعلم لازم ذاته فيكون العلم تابعا لكونه لازما عن هويته فيتقدم اللزوم على العلم باللزوم فعلمه بلازمه متوقف على لزوم لازمه فظاهر
قولهم ان علمه بالاشياء سبب لحصول الاشياء بل علمه على هذا الوضع انما هو معلول للزوم اللازم عنه انتهى اقول هذا المذكور ايضا شبه
المؤاخذات اللفظية بعد ظهور المعنى فان قولهم علمه تعالى بذاته علة العلم بلازمه ليس يقتضي ان يكون لم لازم محقق قبل العلم به ثم ينشأ العلم به لذلك
اللازم من العلم بالذات حتى ينافي ما ذكروه من قولهم ان وجود الاشياء تابع لعلمه بها او يلزم تقدم اللزوم على العلم باللزوم بل مرادهم ان علمه
بذاته الذي هو عين ذاته علة العلم بها بما يلزم ذاته في الواقع وان كان لزومه متوسط هذا العلم فان لازم اللازم ايضا لازم والحاصل ان الصورة العلمية
الحاصلة في ذاته من لوازم ذاته التي هي علمه بذاته والاشياء الخارجية من لوازم علمه تعالى بتلك الاشياء فتكون هي من لوازم لوازمه تعالى بل هي عين
لوازمه بوجه فان العلم الصوري والمعلوم الخارجي متحدان في الماهية والحقيقة مختلفان في نحوي الوجود الذهني والعيني فلا تناقض في قولهم علمه
بذاته علة العلم بلوازم ذاته اعني اللوازم الخارجية وقولهم حصول اللوازم تابع للعلم بها ثم انه لما استشعر بهذا الدفع قال واما ان يقال ان
حصول الصورة في ذاته متقدمة على لزوم ما يلزم بالعلية بحيث لولا تلك الصور المقارنة ما يوجد اللازم المباين فحينئذ ليست ذاته اولا
على تجردها مفيدة اللوازم المباينة بل هي مع صورة اقول هم يلتزمون ذلك ولا يفسد بذلك اثبات العقل من حيث ان مبناه على انه تعالى
واحد من جميع الجهات فالصادر الاول لا بد ان يكون واحدا وليس كذلك الا العقل اذ نقول اولا ان البرهان على اثبات العقل ليس بمنحصر في
هذا المسلك بل المسالك الى اثباته واثبات كثرته متعددة وثانيا ان هذه الجهات الكثيرة اللاحقة لذاته انما هي صور الاشياء الخارجية
وليس كل واحدة من تلك الجهات يصلح لان يكون جهة لصدور اي معلول كان بل كل واحدة منها جهة لصدور ما يطابقها ويماثلها على الترتيب
وثالثا انه اذا دل البرهان على حصول صور المعلولات قبل ايجادها في ذاته تعالى فلا بد من ان يكون وجودها في العين على طبق وجودها في العلم
وكذا هيئاتها وكيفياتها اعني دون هيئاتها وكيفياتها الصورية والا لم يكن العلم الازلي مطابقا للعلوم فيكون جهلا وهو ممتنع بالضرورة
ثم قال ان الصورة الاولى سواء تقدمت على اللازم المباين او كانت غير متقدمة ولا متاخرة لما حصلت في ذاته فتستكمل جهتين في ذاته ولا
يصح ان يكون سلب المادة سببا لترجيح وجوب الوجود الى الفعل من الامكان الغير المرجح لحصول صورة فيه حتى يكون قابل الصورة ذاته وفاعلها
السلب وحده او السلب مع ذاته فانه يلزم ان يكون السلب اشرف من ذاته اذا كان الذات ليس لها الا القبول والسلب يرجح الحصول والفعل ومع
ان يكون الجهة السلبية اشرف من الذات الواجبية اقول اما قوله ثم ان الصورة الاولى الى قوله فتستكمل جهتين في ذاته اعادة لما سبق منه
يلزم من حصول صورة في ذاته تعالى اختلاف جهتي الفعل والقبول واما قوله ولا يصح الى اخره فهو جواب اخترعه من نفسه نيابة عنهم ليعترض عليهم
او وجده في كلام بعض اتباعهم ومقلديهم ومبناه على ما توهم كثير من لزوم الامكان في كل ما يتاخر عن شيء لاحق به سواء كان المتاخر لازما له
وسواء كان المتقدم مقتضيا موجبا له او لا وليس ذلك كما توهموه وحيث لم يعلموا ان المقتضي للشيء والمقتضى عليه ليس فيه الا الحالة التي عنه يا
حرطاء عليه وجدان شيء بعد فقدانه عنه تجدد ذاته لموجبات لم يلزم عليه الامكان الذاتي او القوة الاستعدادية بل الشيء من حيث وجوده
اتم واكمل منه من حيث نفسه كما حققناه سابقا وهذا اصل شريف لم يظفر به الا القليل من الاصفياء ثم قال وايضا الصورة الاولى اذا كانت
مع ذات الاول علة لحصول اللازم المباين الذي هو صورته وعلة ايضا لحصول صورة لم تزل في ذاته المتعال فيلزم ان يكون الاول باعتبار صورة
واحدة وجهة واحدة يفعل فعلين مختلفين ثم يكون منفعلا عن الصورة الاولى وهي علة للاستكمال لحصول صورة ثانية اقول اولا انما
ذكره منقوض بكون العقل الاول سببا لحصول العقل الثاني والفلك الاقصى فيكون ذات الاول باعتبار صورة واحدة وجهة واحدة يفعل
فعلين مختلفين وكلما وقع الاعتذار به هنالك يعتذر به ههنا وثانيا بالحل وهو ان الصورة كالصادر الاول الاول ليس واحدا حقيقيا كالواجب تعالى
والا لكان المعلول مثل العلة فاذن كل ما سوى الاول لا يخلو من جهتي كمال ونقص وكل جهة يلزم منه شيء آخر الاشرف من الاشرف والاخس من الاخس

ثم قال ـــ ثم يكون الواجب منفعلا عن الصورة الاولى حتى هي علة للاستكمال بحصول صورة ثانية والصورة وان اعتدوا بانها وان كانت في ذاته فليست كمالا له فيلزمهم الاعتراف بانها في ذاتها ممكنة الوجود في ذاته لا يكون حصولها بالفعل وانتفاء القوة عنه بوجودها يكون كمالا له كيف وهي عندهم ليست الصورة موجبة لنقص فيه واذا لم يكن وجودها نقصا فلو كانت منتفية كان تكونها بالقوة نقصا ومزيل النقص مكمل وكل مكمل من جهة ما هو مكمل اشرف من المستكمل من حيث هو اقول ـــ قد علمت ان هذه الصور عندهم ليست كمالا لذاته والعلم الذي هو من كمالاته ونعوته هو ما يكون عين ذاته ولا فرق بين صدور هذه الصورة عنه تعالى وصدور سائر الاشياء الخارجية في كونها متاخرة عن ذاته تعالى متاخرة بوجودها ووجوبها عنه تعالى ونسبتها اليه ليست الا بالوجوب والفعلية لا بالامكان والقوة ولا منافاة بين ان يكون وجود الشيء بالقياس الى ماهيته ممكنا وبالقياس الى موجده واجبا فكل من تلك الصور وان كان وجودها في نفسها بعينه وجودها للواجب لكن لا يلزم من ذلك امكان وجودها له تعالى فان معنى كون الوجود ممكنا ان لا يكون جهة زائدة عليه كان حاله بالقياس اليها الامكان لا غير ولا يلزم من ذلك ان يكون حال الوجود في نفسه او بحسب الواقع او بالقياس الى موجده وان كان غير منفصل عن موجده ذلك الحال اعني الامكان وبالجملة بوجود تلك الصور ليس زيادة قوة ونقص عن الواجب تعالى كما ان عدمها عنه ليس قصورا له ونقصا عنه بل كل له وجهة تعالى انما يكون بكونه على وجه يصدر عنه تلك الصور وليس كما له وجهة بذاته لا بشيء اخر وهذا المعنى مصرح به في كتب الشيخ غير مرة منها قوله في التعليقات لو فرضنا ان الاول يعقل ذاته مبدأ لها ثم يكون تلك الموجودات موجودة فيه فاما ان يكون وجودها فيه مؤثرا في تعقله لها او لا يكون مؤثرا فان كان مؤثرا كان علة لان يعقلها الاول لكن علة وجودها هو الاول تعقلها فيكون لانها عقلها الاول او لانها وجدت عنه وجدت عنه **تعليق اخر** ان كان وجود تلك المعقولات علة لان يعقلها الاول ثم نقول ان عقل الاول لها هو علة لوجودها كان كانه يقال لانها وجدت عنه وجدت عنه وان كان تعقل الاول علة لوجودها ثم يصير وجودها علة لان يعقلها كان كانه يقال لما عقلها عقلها وكلا الوجهين لها محال وحقيقة الامر ان نفس معقوليتها هو نفس وجودها عنه **تعليق اخر** الاول تعالى لا يستفيد علم الموجودات من وجودها فانه يفيدها الوجود فهو يعقلها فائضة عنه فيعقله لذاته علة لها اذ هي لازمة له وهو يوجدها معقولة لا انها يوجدها ويكون من شانها ان يعقل **تعليق اخر** فان قال قائل انه يعلمها قبل وجودها حتى يلزم من ذلك اما ان يعلمها وهي في حال عدمها او يلزم اما ان يعلمها عند حال وجودها حتى يكون يعلمها من وجودها فان قوله ذلك الشيخ لان علمه بها هو نفس وجودها ونفس كون هذه الموجودات معقولة له هي نفس كونها موجودة وهو يعلم الاشياء لا بان يحصل فيه فيعلمها كما نحن نعلم الاشياء من حصولها بل حصولها هو علمه بها وعلمه بسيط ثم قال وفي الجملة اثبات الصور في واجب الوجود قول فاسد ومعتقد ردي ويوجب ان يكون الذي يفيده الصور ليست ذاته بل شيء اشرف من ذاته وهو ممتنع وان التزموا بان ذاتا واحدة من جهة واحدة يجوز ان يقبل ويفعل فينهدم بذلك قواعد كثيرة مهمة لهم ويكون التزاما لمحالات كثيرة انتهى ما ذكره اقول ـــ قد علمت ان ذاته الوجودي مبدأ كل الاشياء ومبدأ وجودها واذا صدر عنه شيء بواسطة سبب متوسط فذلك السبب المتوسط ايضا ناش منه فالجهات الفعلية كلها منبعثة عنه فكل شرف وخير وفيض من شرفه فلا يفيده شيء شيئا اصلا كيف وجود الاشياء عنه وله ليس مزيدا كمالا له بل حاصلا له في ذاته مذ انه وقد علمت ايضا ان اتحاد جهتي الصدور والعروض ليس بممتنع كما في لوازم الماهيات واطلاق القبول هاهنا ليس بمعنى الانفعال والتاثر ولا يلزم من ذلك هدم قاعدة اصلا نعم لو التزم احد تجويز ان يكون ذات واحدة فاعلة وقابلة من جهة واحدة يلزم منه انهدام كثير من القواعد مثل اثبات تعدد القوى النفسانية والطبيعية كتعدد قوتي الحس المشترك والخيال وكذا الوهم والحافظة فان شان الحاس القبول الانفعالي وشان الحافظ الفعل وكتعدد قوتي الرطوبة واليبوسة وقوتي التحرك والتحريك وكذا الاحساس والتحريك ومثل قاعدة تركيب الجسم بما هو جسم من الهيولى والصورة من جهة اشتماله على امر هو بالفعل وهو كونه جوهرا ذا بعد وعلى امر هو به بالقوة وهو قابليته لاشياء اخر **واما** اثبات عينية الصفات الالهية لذاته فطريقه غير منحصر في انها لو كانت زائدة لزم كون شيء واحد قابلا وفاعلا لما علمت حالي مبحث الصفات بل لما سلكناه وقررناه هناك الا ترى ان له تعالى اضافات كثيرة الى الاشياء على الترتيب لا يلزم من ذلك تعدد جهتي الفعل والقبول وبالجملة لم يظهر في اثبات الصور لواجب الوجود فساد في القول ولا رداءة في الاعتقاد بما اورده المنكرون له القادحون فيه الى زماننا هذا مع طول المدة وشدة الانكار الا ما سنذكره بقوة العزيز الحكيم ومن القادحين المصرين في الانكار لهذه الصور بعده المحقق الطوسي في شرح الاشارات مع انه قد شرط في اول شرحي الطبيعي والالهي ان لا يخالف الشيخ في اعتقاداته فخالفه لو لم يجد القدح هاهنا ايضا وسلك الشرط اذا كان نقضه له الى ان يفتح الله على قلبه ما هو الحق والصواب قال متصديا لبيان مفاسد القول باثبات الصور في ذاته من انه لا شك في ان العاقل

بتقرر لوازم الاول في ذاته وقول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية وقول بكونه محلا
لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان المعلول الاول غير مباين لذاته تعالى وبانه لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط
الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلون بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور
المعقولة بذاتها والمشاؤن القائلون باتحاد العاقل والمعقول والمعتزلة القائلون بثبوت المعدومات انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من
التزام هذه المعاني اقول اما الزلة المعدودة الاولى من كون ذات الباري على التقدير المذكور فاعلا وقابلا ان اراد بالقبول مطلق العروض
اللزومي فلا يظهر فساده ولم يقم دليل على بطلان كون البسيط فاعلا وقابلا الا ان يراد به الانفعال التجددي او كون العارض مما يزيد المعروض
كمالا او فضيلة في عرضه فيكون المستفيد اشرف من ذاته دانو وافضل وان اراد به غير ذلك فعليه اثباته بالحجة حتى ينظر فيه فان لزوم غير بين
ولا مبين والعجب ان الشيخ من ذكر في مواضع كثيرة من كتاب التعليقات بعبارات مختلفة ان معنى الفعل والقبول في لوازم الاشياء غير مختلفة
والاستعداد منها قوله ولا يصح ان يكون واجب الوجود لذاته قابلا لشيء فان القبول لما فيه معنى ما بالقوة ولا ان يكون تلك العوارض توجد فيه
عن غيره فيكون اذن قابلا كما انه فاعل اللهم الا ان يكون تلك الصفات والعوارض من لوازم ذاته فانه ح لا يكون ذاته موصوفة بتلك الصفات
لان تلك الصفات موجودة فيه لانه هو وفرق بين ان يوصف جسم بانه ابيض لان البياض يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف بانه ابيض لان البياض
من لوازمه وانما وجد فيه لانه هو لو كان يجوز ذلك في الجسم واذا اخذت حقيقة الاول على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة استمر هذا المعنى فيه
وهو انه لا كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل بل هو من حيث هو قابل فاعل وهذا الحكم مطرد في جميع البسائط فان حقائقها هي انها يلزم عنها
اللوازم وفي ذاتها تلك اللوازم على انها من حيث هي قابلة فاعلة فان البسيط عنه وفيه شيء واحد اذ لا كثرة فيه ولا يصح فيه غير ذلك والمركب
ما يكون ما عنه غير ما فيه اذ هناك كثرة وقال كل اللوازم هذا حكمها ومنها قوله ان البسائط ليس فيها استعداد فان الاستعداد هو ان يوجد في
الشيء شيء عن شيء لم يكن وكان استعداده لقبول ذلك الشيء متقدما على قبوله بالطبع ومنها قوله النفس الانسانية لا يصح ان تكون فاعلة
المعقولات قابلة لها بعد ان لم تكن فان مثل ذلك يجب ان يسبقه معنى ما بالقوة وفيه استعداد فاما الشيء الذي يلزمه المعقولات دائما
فلا يجب ان يكون فيه معنى ما بالقوة ومنها قوله الذي يقبل المعقولات لا يصح ان يكون فاعلا لانه لا يصح ان يكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا
بعد ان لم يكن فاعلا وقابلا فانه يسبقه معنى ما بالقوة اقول فقد ظهر من هذه البيانات الواضحة الخفية على اكثر الناس ان منشأ التركب
في شيء من جهة عروض عارض له ليس الا سبق معنى القوة سبقا زمانيا او سبق معنى الامكان سبقا ذاتيا والاول يوجب التركب الخارجي والتعدد
في الوجود كعروض البياض للجسم والحركة للمتحرك فالفاعل هو الصورة وما يجري مجريها والفعل من جهتها والقابل هو الهيولى وما يجري مجريها
والانفعال من جهتها والثاني يوجب التركب العقلي والتعدد في المعنى كعروض الوجود للماهية فالفعلية من جهة الوجود والامكان من جهة الماهية
والامكان من جهة الماهية واما اللوازم الذاتية فليست الذات ذا اللوازم من جهة لوازمها بل من جهة نفسها فليس لها من جهة ذاتها امكان تلك
اللوازم بل ايجابها ووجوبها فلا تكثر فيها من جهتي الامكان والوجوب كما لا تكثر فيها من جهتي الفعل والانفعال واما الزلة المعدودة
الثانية من اتصافه تعالى بصفات حقيقية فهو غير لازم وانما يلزم لو كانت تلك الصور العقلية مما يكمل به ذاته او يزيد في وجوده وجودا بل
غير متناهي الشدة ووجودات تلك اللوازم من رشحات فيضه وتنزلات وجوده واليه الاشارة بقولهم ان ذاته تعالى وان كان محلا لتلك الصور
لكن لا يتصف بها ولا يكون هي كمالات لذاته تعالى وليس علو الاول ومجده بعقله للاشياء بل بان يفيض عنه الاشياء معقولة فيكون علوه
ومجده بذاته لا بلوازمه التي هي المعقولات وذكر بهمنيار هذا المعنى بقوله واللوازم التي هي معقولاته تعالى وان كانت اعراضا موجودة فيه فليس
ما يتصف بها او ينفعل عنها فان كونه واجب الوجود بذاته هو بعينه كونه مبدأ للوازمه اي معقولاته بل انما يصدر عنه انما يصدر عنه بعد تجوهره
وجودا تاما وانما يمتنع ان يكون ذاته محلا لاعراض ينفعل عنها او يستكمل بها او يتصف بها بل كماله في انه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم
لا لانه محلها انتهى والحاصل ان الواجب تعالى بحسب ذاته بذاته لا انه بسبب تلك اللوازم ذا تلك اللوازم فعاقليته للاشياء لم يحصل
له بسبب الاشياء ولا انه بسبب صورها العقلية بل بسبب ذاته فقط بمعنى انه متى فرضت ذاته بذاته في اي مرتبة كانت بلا ملاحظة شيء
معه لكانت ذاته عاقلة للاشياء انما لا ينفك عن حصول صور الاشياء له معقولة وهذا ما في غموضه ولطافته بمنصب عن درك اكثر الاذهان
كيف ومن ادرك هذا مما نحن فيه ادرك العلم المتقدم على الايجاد سواء كانت معقولاته التفصيلية صورا ذهنية كما هو راي المشائين او عينية
كما هو راي الافلاطونيين ومن لم يدرك هذا الشهود لا يمكنه التخلص عن لزوم جهة الامكان في واجب الوجود على كلا المذهبين كما يظهر بالتامل

وقد اشير الى هذا المعنى كلمات الشيخ في التعليقات منها قوله نفس تعقله لذاته هو وجود هذه الاشياء عنه ونفس وجود هذه الاشياء نفس معقوليتها له وقوله وجود هذه الموجودات عنه وجود معقول لا وجود موجود من شانه ان يعقل او يحتاج ان يعقل وقوله اضافة هذه المعقولات اليه اضافة محضة عقلية اى اضافة المعقول الى العاقل فقط لا اضافة كيف ما وجدت اى ليس من حيث وجودها في الاعيان او من حيث هى موجودة في عقل او نفس او اضافة صورة الى مادة او عرض الى موضوع بل اضافة معقولة مجردة بلا زيادة وهو انه يعقلها **اقول** والعجب من الشيخ وتحقيقه المقام على هذا الوجه كيف بالغ في الرد والانكار على ما ينسب الى فرفوريوس من القول باتحاد العاقل بالمعقولات مع ان هذا التحقيق الذى ذكره هيهنا وفي مواضع اخرى مما يقتضى صحة القول بالاتحاد فان وجود هذه المعقولات لما كان بعينه نفس معقوليتها ويكون اضافتها اليه تعالى اضافة بسيطة لا اضافة شئ له وجود غير كونه مضافا فذلك مما يوجب ان لا يتصور بين العاقل ومثل هذه المعقولات تغاير في الوجود ولا انفصال فضلا عن امكان المغايرة ولا انفصال فلا بد من ان يكون بينهما ضرب من الاتصال والاتحاد وان كان في تعقل هذا الاتصال وكيفيته صعوبة على غير الكاشف **تعليق اخر** كون هذه الصور موجودة عنه هو نفس علمه بها وعلمه بانه يلزم عنه وجودها هو مبدء الوجود ها عنه وليس يحتاج الى علم اخر يعلم به انه مبدء لوجودها عنه **تعليق اخر** وجود هذه الصور التى عنه عنه هو نفس علمه بانه مبدء لها فهذه المعقولية هى نفس هذا الوجود وهذا الوجود هو نفس هذه المعقولية **تعليق اخر** لو كان يعقل ذاته اولا ثم يعقلها مبدء للموجودات لكان يعقل ذاته مرتين **تعليق اخر** الاول تعالى يعقل ذاته على ما هى عليه لذاته وهو انه مبدء للموجودات وانها لازمة له عقلا بسيطا فليس يعقل ذاته اولا ويعقل انه مبدء للموجودات ثانيا فيكون يعقل ذاته مرتين بل نفس عقله لها هو نفس وجودها عنه وليس اعتبار تعقل الاول تعالى كاعتبار تعقلنا نحن فانا نعرف العلة والمعلول من لوازم كل واحد منهما وبقياس واعتبار فنعقل اولا انه موجود ونعقل ايضا انه مبدء للموجودات بقياس او نظر ونعقل ايضا انا عقلنا وذلك يعقل اخر ولا يصح في تعقل الاول هذه الحال **تعليق اخر** لا محالة انه تعالى يعقل ذاته ويعقلها مبدء للموجودات فالموجودات معقولات له وهى غير خارجة عن ذاته لان ذاته مبدء لها فهو العاقل والمعقول ولا يصح هذا الحكم فيما سواه فانه يعقل ما هو خارج عن ذاته الى غير ذلك من تحقيقاته وافاداته **تعليق اخر** ليس علو الاول ومجده هو ان يعقل الاشياء بل علوه ومجده بان يفيض عنه الاشياء معقولة فيكون بالحقيقة علوه ومجده بذاته لا بلوازمه التى هى المعقولات وكذلك الامر في الخلق فان علوه ومجده بانه يخلق الاشياء لا بان الاشياء مخلوقة له فعلوه ومجده اذن بذاته انتهى **واما** لزوم المفسدة الثالثة من لزوم تحقق الكثرة في ذاته فلان الكثرة لما كانت بعد الذات على ترتيب الاول والثانى والثالث وهكذا الى اقصاها لم يقدح في وحدة الذات ولم يثلم بها الاحدية الذاتية كالوحدة في كونها مبدء للكثرات التى بعدها وقد اشار الشيخ الى دفع هذا المحظور بقوله في مواضع من كتاب التعليقات بما حاصله ان هذه الكثرة انما هى بعد الذات بترتيب سببى ومسببى لا زمانى فلا يثلم بها وحدة الذات الا ترى ان صدور الموجودات المتكثرة عنه تعالى لا يقدح في بساطته لكونها صادرة عنه على الترتيب العلى والمعلولى فكذلك معقولاته المفصلة الكثيرة انما هى ترتبت عنه على وجه يرتقى اليه ويجتمع في واحد محض وهى مع كثرتها اشتملت عليه احدية الذات اذ الترتيب يجمع الكثرة في واحد كما اشار اليه المعلم الثانى بقوله واجب الوجود مبدء كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو بنال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته هو نفس ذاته فيتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة **واما** لزوم المفسدة الرابعة من كون المعلول الاول غير مباين لذاته ان اراد بعدم المباينة الحلول والقيام فهو عين محل النزاع فلا يكون حجة على القائلين بكون علمه تعالى انما هو بالصور القائمة بذاته تعالى مع مغايرتها له وان اراد به كون صورة المعلول الاول متحدة بالذات تعالى بناء على ان صدور كل معلول عنه تعالى مسبوق بالعلم به فلو لم يكن صورة المعلول الاول عين الواجب لتقدمت عليها صورة اخرى في الكلام عليها فيها ايضا وهكذا يلزم مع خلاف الفرض التسلسل في الصور المترتبة فجوابه ما هو مذكور في كتب الشيخين ابى نصر وابى على وكتب اتباعهما كبهمنيار بما حاصله ان صدور كل موجود خارجى لو لم يكن وجوده في نفسه عين معقوليته فذلك مسبوق بعلمه واما صدور ما وجوده عنه تعالى نفس معقوليته له فلا يحتاج صدوره الى ان يكون مسبوقا بعلم اخر لان وجوده عقل فلم يفتقر الى عقل اخر **قال** الشيخ في التعليقات كل ما يصدر عن واجب الوجود فانما يصدر بواسطة عقله له وهذه الصور المعقولة له يكون نفس وجودها نفس عقله لها لا انها تحتاج الى ان يعقلها ولا ترتيب لاحدهما على الاخر فيكون عقله لها ما يوجب الوجود ها عنه فليس معقوليتها له غير نفس وجودها عنه فاذن من حيث هى موجودة معقولة ومن حيث هى معقولة موجودة كما ان وجود البارى ليس الا نفس معقوليته لذاته فالصور المعقولة له يجب ان يكون نفس وجودها عنه نفس عقليته لها والا لكانت معقولات اخرى علة لوجود تلك الصور وكان الكلام في تلك المعقولات كالكلام في تلك الصور ويتسلسل

الى غير النهاية فانه يجب ان يكون قد عقلت اولا حتى وجدت ويكون انها عقلت لانها وجدت فيكون علة معقوليتها وجودها وعلة وجودها
معقوليتها فيلزم ان يكون علة معقوليتها اوعلة وجودها وجودها تعليق اخر لوكان تصدر وجود هذه اللوازم بعد عقلية لها
يجب ان تكون موجودة عند عقليته لها فان المعقول يجب ان يكون موجودا واذا كانت موجودة يجب ان يتقدم وجودها ايضا على عقليته
لها فيتسلسل ذلك الى غير النهاية فيجب ايضا ان يكون نفس عقليته لها نفس وجودها عنه تعليق اخر الصور المعقولة اما ان توجد
عنه بعد ان تكون معقولة فيكون قبل وجودها عنه موجودة لانها ان لم تكن موجودة لم تكن معقولة فان ما هو غير موجود لا يعقل فيلزم
اذا كانت موجودة ان يتقدمها عقليته لها وكذلك الى غير النهاية بازاء الكلام في ذلك كالكلام في هذا لانها كانت معقولة له وهي ايضا من
لوازمه فتكون قد عقلت هذه ايضا بواسطة صورة معقولة اخرى والكلام فيها كالكلام في هذه فيتسلسل الامر تعليق اخر اذا قيل انما
وجدت هذه اللوازم لانها قد عقلت وعقليته لها الزمت سبب وجودها هي ايضا من اللوازم لزم السؤال فيقال لم وجدت وبواسطة اي
شئ فيقال انما وجدت لانها عقلت فيتسلسل الامر تعليق اخر هذه الصور المعقولة من لوازم ذاته واذا امتنع وجودها عقليته لها
كانت عقليته لها من لوازم ذاته ايضا فيكون وجود العقلية مع عقليته لها فيكون تعقل بعد تعقل الى ما لا نهاية واما لزوم
المفسدة الاخيرة من انه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه فهذا مجرد استبعاد نعم هذا كقول من يكر وجود
المعقولات الصرفة قبل وجود هذا العالم الجسماني او وجود عالم الامر قبل وجود عالم الخلق ثم يقول يلزم على ذلك انه لا يوجد تعالى شيئا من هذه
الجسمانيات بذاته بل بتوسط الامور العقلية ولا يخلق شيئا من الخلق الا بواسطة الامر فيقال له لولا ان البرهان هو المبتنع لاخبرتنا بان
ذلك العالم اشرف بالتقدم وانسب فكذلك نقول الصور الالهية لكونها من لوازم وجوده الباقية ببقائه لا بابقائه الموجودة بوجوده لا
بايجاده الواجبة بوجوبه فضلا عن ايجابه فهي اشرف واقدس من الموجودات المنفصلة عنه فيكون اقدم تحققا واقرب منزلة عنه تعالى فهي لا محالة
احرى بان يكون واسطة في الايجاد لعدة المباينات الخارجية ثم من القادحين في اثبات الصور الالهية المنكرين لمذهب المعصومين من المتاخرين
العلامة الخفري حيث نقل في بعض مؤلفاته كلام الشيخ ابن الملطي من انه قال ان لكل مبدع ظهرت صورته في حد الابداع فقد كانت صورته
في علم مبدعه الاول والصور عنده غير متناهية ثم قال ولا يجوز في الراي الا احد قولين اما ان نقول ابدع ما في علمه واما ان نقول ابدع
اشياء لا يعلمها وهذا من القول المستشنع وان قلنا ابدع ما في علمه فالصور ازلية بازليته وليس يتكثر ذاته بتكثر المعلولات ولا يتغير بتغيرها
انتهى واعترض عليه بوجهين احدهما انه لم يتعرض لكيفية فيضان هذه الصور عن الذات من كونه بالعلم المتقدم اولا وعلى الاول لم علية
ان العلم المتقدم الذي هو عين الذات كاف في العلم بالموجودات العينية فما الدليل على فيضان الصور العلمية قبل الايجاد العيني وعلى الثاني
يرد عليه انه هذا قول بان الله تعالى ابدع اشياء لا يعلمها وهذا قول مستشنع كما ذكره ذلك الفيلسوف وثانيهما انه يرد عليه ان هذه
الصور اما جواهر او اعراض فان كان الاول لزم ان يكون موجودات عينية لا بد لها من صور اخر للعلم بها والكلام في ذلك كالكلام في اصل
الصور وان كان الثاني لزم ان يكون واجب الوجود بالذات محلا وفاعلا لها والقول بكون الواجب بالذات فاعلا لها لكونه غير متاثر عنها
قول بكونها جواهر كباقي الممكنات ولا خفاء ايضا في ان علم واجب الوجود باعتبار هذه الصور ليس علما كماليا ذاتيا لكونه تابعا لفيضان تلك الصور
فعلى تقدير اختصاص العلم المقدم في فيضان الصور المنكشفة لزم ان لا يكون للذات علم كمالي في ان غير تابع للمتاخر والحق محققه كما مر انتهى
اقول في كلامه مواضع للنظر اما قوله ان العلم المقدم الذي هو عين الذات كاف الى اخره فعليه ان هذا العلم عندهم مستلزم لفيضان
الصور العقلية التي هي من لوازم ذاته وهو غير كاف في ايجاد الاشياء المباينة الذوات لذات المبدع تعالى لان علمه تعالى بالاشياء الخارجية
ليس لوجود تلك الاشياء في انفسها ولا الاضافة الايجادية منها اليها عين الاضافة العقلية اذ ليس وجودها في ذاتها عند عين معقوليتها
له والا لكانت من اللوازم المتصلة لا من المباينات المنفصلة وقد علمت فيما سبق ان علمه تعالى بتلك الصور القائمة بذاته تعالى عين ايجاده لها
وان العلم اذا كان عين الايجاد والمعلوم عين الموجود المعلول لا يحتاج في صدوره عن الفاعل بعلم وارادة ومشية الى علم سابق تفصيلي فلا
يلزم قوله وهذا قول بان الله تعالى ابدع اشياء لا يعلمها على ان الحق عندنا في هذا المنهج ان لا جعل ولا تاثير في حصول مثل هذه الصور
لانها من اللوازم ولا تاثير للملزوم بالقياس الى لوازمه فان كون الذات ذاتا بعينه كونها ذات هذه اللوازم واما قوله هذه الصور اما جواهر
او اعراض الى اخره فغير متوجه ولا موجه اذ مبناه على الخلط بين الجوهر الذهني والجوهر الخارجي او على توهم المنافات بين الجوهر الذهني والجوهر
الخارجي او على توهم المنافات بين الجوهر الذهني والعرض الخارجي والترديد انما يستقيم ويصح في المنفصلة او مانعة الجمع فنقول هذه الصور

جواهرها جواهر علی بحسب المهیة واعراض خارجیة بحسب الوجود فلا یستدعی العلم بها صورة اخری والکل باعتبار الوجود العینی اعراض قائمة بذاته لکن ذاته لا یباشرها عنها ولا ینفعل بها کما سبق تقریره واما قوله استدلالا علی ان علم الباری تع بتلک الصور لیس علما کمالیا لکونه تابعا لفیضان تلک الصور فغیر صحیح لما سبق مرارا ان علمه تع بتلک الصور عین فیضانها عنه لا انه تابع لفیضانها وان اراد نفس تلک الصور لیست کمالا له تع فنقول من الذی نکر هذا ومن الذی جعل اللوازم المتاخرة الناشیة بعد الذات التامة الواجبیة کمالا له فان هؤلاء العلماء المثبتین لهذه الصور الالهیة یصرحون بان کماله وعلوه تع لیس بوجود هذه الصور بل کماله وعلوه بکون ذاته بذاتها بحیث یفیض عنه هذه الاشیاء معقولة وان عقله لذاته مستتبع لعقله ایاها ثم لا یخفی ان عقله لهذه الصور بعینه عقله للخارجیات المنفصلة وان کان وجودها غیر وجود هذه الصور اذ العلم بالخارجیات عندهم لیس الا بصور اخری وجودها وجود علمی ادراکی بخلاف ما ذهب الیه المتاخرون وبعض اتباع الرواقیین کصاحب کتاب حکمة الاشراق والمحقق الطوسی حیث جعلوا الامور الخارجیة کالاجسام وغیرها صالحة للاضافة العلمیة وکانهم ذهلوا عن القاعدة المشهورة من ان وجود المعقول بالذات فی نفسه ومعقولیته ووجوده للعاقل شیء واحد بلا اختلاف وکذا وجود ما هو محسوس فی نفسه ومحسوسیته ووجوده عند الحاس شیء واحد بلا اختلاف ثم لا شبهة فی ان هذه المادیات ذوات الاوضاع المکانیة لیست وجوداتها الخارجیة وجودا عقلیا ولا حسیا کما هو المحقق عندنا فکیف یصح ویجوز کون هذه الصور المادیة فی انفسها قبل تجریدها وانتزاع صورها علما ومعلوما وعقلا ومعقولا واما قوله فعلی تقدیر انحصار العلم المتقدم فی فیضان الصور المکشفة لزم ان لا یکون للذات علم هو کمال ذاتی لیس بوارد علیهم اذ لا ینحصر علمه تع عندهم فی هذه الصور المتاخرة عن الذات الا تری الی قول الشیخ فی اوایل الفصل المعقود فی بیان نسبة المعقولات الیه تع من فصول الهیات الشفا یجب لنا ان نعلم انه اذا قیل للاول تع عقل قیل علی المعنی البسیط الذی عرفته فی کتاب النفس وانه لیس فیه صور مترتبة متخالفة کما یکون فی النفس علی المعنی الذی مضی فی کتاب النفس فهو لذلک یعقل الاشیاء دفعة واحدة من غیر ان یتکثر بها فی جوهره او یتصور فی حقیقة ذاته بصورها بل یفیض عنه صورها معقولة وهو اولی بان یکون عقلا من تلک الصور الفائضة عن عقلیته ولانه یعقل ذاته وانها مبدأ کل شیء فیعقل من ذاته کل شیء انتهی فقوله اذا قیل للاول عقل قیل علی المعنی البسیط وقوله وهو اولی بان یکون عقلا من تلک الصور وقوله فیعقل من ذاته کل شیء کلها تصریحات وتنبیهات علی العلم الاجمالی الکمالی والعقل البسیط لکن معرفة هذا العقل البسیط فی غایة الصعوبة وان ظنی انه لم یتیسر فهمه علی وجهه لاحد من هؤلاء المشهورین بالفضل والبراعة مع ادعائهم لاثباته کما ستشیر الیه ان شاء الله تع

فهذه جملة من اقوال القادحین فی تقریر صور المعقولات فی ذاته تع مع ما سنح لنا من الدفع والاتمام والنقض والابرام

فصل

فی تحقیق الحق فی هذا المقام وفی بیان ما یتجه وما یرد علی مذهب القائلین بارتسام الصور فی ذاته تع ولیعلم اولا ان لا اختلاف لنا معهم فی جمیع ما ذکروه فی اثباتها من الاصول والمقدمات ولا فی وجوب ان یکون تلک الصور المعقولة لوازم ذاته ولا فی کونها قائمة بذاته غیر مباینة عن ذاته انما المخالفة لنا معهم فی جعل تلک الصور اعراضا وفی ان وجودها وجود ذهنی ولو لا تصریحاتهم بانها اعراض لامکن لنا حمل مذهبهم علی ما هو الحق عندنا ولا یبعد ان یکون القول بعرضیتها من تصرفات المتاخرین حیث ان کلمات قدماء الفلاسفة القائلین بالصور کالمکتسبة وغیرها خالیة عن ذکر العرضیة کما یعلمه من تتبع ماثورات اقوالهم اذا تقرر هذا فاعلم ان الذی نعتقده فی ابطال هذا الرای امور الاول ان لوازم الاشیاء علی ثلاثة اقسام لازم ذهنی کالنوعیة لمفهوم الانسان والذاتیة لمعنی الحیوان ولازم خارجی کالحرارة للنار والحرکة للفلک ولازم للمهیة ثم یجب ان یعلم ان لازم المهیة کما انه تابع لها فی اصل المهیة کذلک تابع لها فی نحوی الوجود الذهنی للذهنی والخارجی للخارجی فاذا امتنع ان یکون لاحدهما وجود خارجی وللاخر وجود ذهنی وبالعکس اذا تمهد هذا فنقول ان لوازم الاول ان کانت من قبیل اللازم للخارج فلا بد ان یکون کل من ملزومها موجودة خارجیة وکذا لو فرض انها من لوازم المهیة فان مهیة الاول تع عین انیته سواء قلنا ان لا مهیة له او قلنا ان مهیته عین انیته ووجوده علی الخلاف الاصطلاحی فاذن هذه اللوازم یجب ان یکون بوجوداتها العینیة لازمة له تع فحینئذ یجب ان لا یکون اعراضا ولا جواهر ذهنیة بل جواهر عقلیة خارجیة فاذن بطل القول بارتسام الصور الذهنیة فی ذات الاول تع نعم یبقی الکلام فی تحقیق الامر ههنا بان الذوات القائمة بانفسها کیف امکن ان یکون من اللوازم للشیء التی لا یتصور انفصالها عنه مع قیامها بذاتها علی ذلک الشیء الثانی ان قولهم العلم التام بالعلة یوجب العلم التام بمعلولها وقولهم ان العلم بذی السبب لا یحصل الا من جهة العلم بسببه لیس المراد بالعلة العلم بمهیة العلة لا فیما یکون مجرد المهیة سببا للمعلوم کما فی لوازم المهیات بمعنی الکلیات الطبیعیة ولا المراد منه العلم بوجه من وجوهها وهو ظاهر ولا العلم بمفهوم کونها علة ولا العلم باضافة العلیة لانه علی هذین الوجهین یکون العلمان ای العلم بالعلة والعلم بالمعلول

حاصلين معاً لا تقدم لاحدهما على الآخر فعمدة الغرض من هذه القاعدة اثبات علم الباري تعالى بما سواه من جهة علمه بذاته فاذن المراد من
العلم المذكور انما هو العلم بالخصوصية التي يكون العلة بها علة وليس هي الا نحو خاص من الوجود وقد تبين فيما سلف من الكلام ان الجاعلية
والمجعولية انما هي بين الوجودات لا الماهيات وتبين ايضاً ان العلم بانحاء الوجودات لا يمكن ان يحصل الا بحضورها وشهودها باعيانها لا
بصورها واشباحها وغير ذلك فيمكن الا من جهة العلية والاحاطة الوجودية فاذا تقرر هذه المقدمات فنقول لما كان ذاته تعالى من حيث
وجوده الذي هو عين ذاته علة لما بعده على الترتيب ان مجعولاته الصادرة عنه انما هي انحاء الوجودات العينية فالعلم الواجبي بذاته الذي هو
ذاته يقتضي العلم الواجبي بتلك الوجودات التي لا بد ان يكون عين تلك الوجودات لمجعولاته بعينها معلومات فهي بعينها علومه التفصيلية
لا من حيث ماهيته العلم الكمالي والعقل البسيط بالمعنى الذي علمته في باب العقل والمعقول وفي علم النفس وانما سميناها هذه الوجودات علمه تعالى باعتبار
انها من لوازم علمه بذاته وان اصطلح احد بان يسمي تلك الاشياء الصادرة عنه تعالى علوماً له باعتبار وجوداتها ومجعولات له تعالى باعتبار ماهياتها
المغايرة للوجود لكان حسناً لما فطنت على الفرق بين ما هو علم الباري وما هو فعله ثم ان العلة الفاعلية عرفوها في مباحث العلل بما
يؤثر في غيره بما هو غيره والماهيات الممكنة كلها مباينة لحقيقة الواجب تعالى واما الوجودات فقد علمت من طريقتنا انها من لمعات ذاته وشئونه
شعبه الثالث قد اشتهر عند الحكماء كلهم من غير خلاف بين الفريقين وثبت ايضاً بالبرهان ما يسمى بقاعدة الامكان الاشرف وهو ان كلما
هو اقدم صدوراً من المبدأ الاول فهو اشرف ذاتاً واقوى وجوداً وعلى مسلك اثبات الصور المرتسمة في ذاته تعالى يلزم هدم تلك القاعدة المحكمة
اذ لا شبهة في ان الاعراض ايّاً ما كانت هي اخس وادون منزلة من الجواهر اي جوهر كان والقائلون باثبات هذه الصور جعلوها وسائط في
الايجاد مع تصريحهم بانها اعراض قائمة بذاته تعالى فما اشد سخافة الاعتقاد من حيث كون الموجودات الواقعة في العالم الربوبي والصقع الالهي
خسيسة ضعيفة الوجود والتي يطابقها ويوازيها من العالم الامكاني في حد النقل بالثقل والقدر بالقدر تكون اشرف وجوداً واعلى مرتبة
وهذا مما يحكم به الوجدان قبل اقامة البرهان **ذكر وتنبيه** واما الذي افاده المحقق الطوسي ره في شرح الاشارات بعد ما اورد
البحوث والتشنيعات على الشيخ وذكر ان العقل لا يلزم ان يكون بصورة زائدة على ذات المعقول من انه لما كان وجوده تعالى علة لوجود ما سواه
وعلمه بذاته علة لعلمه بما سواه وقد حكمت بان ذاته وعلمه بذاته وهما العلتان دليلان بلا اختلاف ولا تغاير فاحكم بان الصادر منه وعلمه بذلك
الصادر وهما المعلولان واحد بلا اختلاف فيه ان هذا الكلام لا يخلو عن اقناع اذ لاحد ان يمنع حقية هذا الحكم اذ ربما يكون في المعلول الكثرة
لنقص وجوده عن علته شائبة كثرة لا يكون مثلها في العلة الا ترى ان العقل يصدر عنه الفلك من جهة ماهيته ويصدر عنه عقل آخر من جهة
وجوب وجوده والعلتان فيهما شيء واحد في الخارج والمعلولان متعددان تعدداً خارجياً وايضاً الواجب تعالى واحد بسيط من كل وجه
والعقل الصادر منه اولاً فيه جهتان بحسب الاعتبار وبالجملة فليس من شرط العلة والمعلول الموافقة في الوحدة والكثرة نعم المستحيل ان يكون
المعلول اقوى توحداً من علته الموجبة ثم لا يخفى على من تتبع كتب الشيخ الالهي شهاب الدين السهروردي ان جميع ما ذكره الشارح المحقق ايضاً
في هذا المطلب موافق لما ذكره فيها فكانه ماخوذ منها مع تلخيص وتهذيب الا ان الشيخ المذكور اجرى القاعدة في الاجسام والجسمانيات
من ان حضورها بذواتها كاف في ان يعلم بالاضافة الاشراقية من دون الافتقار الى الصور الزائدة وهذا المحقق لم يكتف بذلك بل جعل مناط
علمه تعالى بارتسام صورها في المبادي العقلية والنفسية ولكل من الرأيين وجه وسينكشف لك حق المقال في ادراك الحق الاول للجسمانيات
المادية على وجه لم يتيسر لاحد ولم يثبت في غير هذا الكتاب **حكمة مشرقية** لعلك لو تاملت فيما تلوناه حق التامل وامعنت
النظر في ما حققناه وقررناه من كيفية وجود الصور الالهية وانها ليست موجودات ذهنية ولا اعراض خارجية بل هي موجودات بسيطة مقدسة
لا يعتريها امكان ومن كيفية لزومها له لزوماً لا على وجه العروض ولا على وجه الصدور بل على ضرب آخر غيرهما لعلمت لو كنت نقي الذهن نقي
الجوهر لطيف السر ان تلك الصور الالهية ليست من جملة العالم وما سوى الله تعالى ولا يتجدد وجودها وجوداً مباينا لوجوده الحق سبحانه ولا هي موجودات
بنفسها لنفسها بل انما هي من مراتب الالهية ومقامات الربوبية وهي موجودة بوجود واحد باقية ببقاء واحد والعالم انما هو ما سواه وليس الا
الاجسام بصورها وطبايعها واعراضها وموادها والكل قد ثبت حدوثها وتجددها بالبرهان كما مر في مباحث الجواهر الجسمانية فلا قديم في
العالم انما القديم هو الله سبحانه وقضاؤه وعلمه وامره وكلمته التامة فافهم واغتنم واشكر ربك فيما هداك من التوحيد **فصل** فاقطع
فعل كلا من الاسطاطاليسين والافلاطونيين لو نظر حق النظر وامعن حق الامعان في مذهب الآخرين لوجده راجعاً الى مذهبهم كما حققنا
واما قبل الامعان فكل من المذهبين في علم الله تعالى مما يظهر فيه خلل وقصور لا سيما في الاعراض الطارئة في مذهب اتباع ارسطو فهو كون تلك الصور

الالهية اعراضا ضعيفة الوجود وكون متعلقاتها التابعة لها في الوجود اقوى تحصلا واشد وجودا وبجوهرانيتها وقد علمت فساده فان هذا القصور سد هذا الخلل بجعلها موجودات عينية لا ذهنية تشبه كالصور الافلاطونية في هذا المعنى واما الخلل في مذهب الافلاطونيين فهو كون علمه تعالى اشياء خارجة عن ذاته وكلما هو من الموجودات الخارجية فوجودها عنه تعالى انما يصدر عنه بعلم سابق فان كانت معلومات ولا توجد فيعود الكلام الى كيفية معقوليتها السابقة فهي اما بوجودات وصور منفصلة خارجية او بوجودات وصور الهية متصلة هي لوازم الاول تعالى الغير الصادرة بل الموجودات بوجوده ثم نفى الشق الاول يلزم التسلسل في الصور الخارجية وهو ممتنع وعلى الشق الثاني يلزم الاكتفاء في علم الواجب بتلك اللوازم المتصلة فلا حاجة الى اثبات غيرها ثم لا يخفى ان علمه تعالى لا بد ان يكون امرا الهيا غير مشوب بصفة الامكان والعدم السابق اصلا لانه علمه وكلامه وامره وقضاؤه وقلمه الاعلى ينبغي ان يكون غير داخل في اجزاء العالم فاذن رجع الامر وعاد الفكر في الصور الافلاطونية الى انها يجب ان لا تكون امورا خارجة عن صقع الربوبية كما ظنه الاتباع والمقلدون فهذا المذهب كما هو المشهور اذا ازيل عنه هذا الخلل والقصور يعود الى ما قررنا فالظن باولئك الكبراء المتقدمين ان راى افلاطون وارسطاطاليس في باب العلم شيء واحد والخلل في كل منهما انما نشا من تحريفات الناقلين والمفسرين او من سوء فهم الناظرين في كلامهما او قصور الفكر عن البلوغ الى درك ما ادركاه وتعقل ما تعقلاه لان المطلب بعيد السمك عظيم الرفعة شديد اللطافة تكل الاذهان عن فهمه وتدهش القلوب عن سماعه ويخفش العيون عن ضوئه ثم اعلم ان ابا نصر الفارابي قد حاول الجمع بين هذين المذهبين في كتابه المسمى باتفاق راي الحكيمين فجمعهما بما هو بعيد عن الصواب بل هو قريب مما قررناه فقال ما ملخصه انه لما كان الباري جل ثناؤه بانيته وذاته مباينا لجميع ما سواه وذلك بمعنى اشرف وافضل واعلى بحيث لا يناسبه في انيته ولا يشاكله ولا يشبهه حقيقة ولا مجازا ثم مع ذلك لم يكن بد من وصفه واطلاق لفظة فيه من هذه الالفاظ المتواطئة عليه فان من الواجب الضروري ان يعلم ان معنى كل لفظة نقولها في شيء من اوصافه بذاته بعيد من المعنى الذي نتصوره من تلك اللفظة وذلك كما قلنا بمعنى اشرف واعلى حتى اذا قلنا انه موجود علمنا مع ذلك ان وجوده انه حق بمعنى اشرف مما نعلمه من المعنى الذي هو دونه وكذلك لا مرية سائرها ومهما استحكم هذا المعنى وتمكن في ذهن المتعلم للفلسفة التي بعد الطبيعيات سهل عليه تصور ما يقوله افلاطون وارسطاطاليس ومن سلك سبيلهما فلنرجع الان الى حيث فارقناه فنقول لما كان الباري تعالى وتقدس حيا مريدا لهذا العالم بجميع ما فيه فواجب ان يكون عنده صور ما يريد ايجاده في ذاته جل الاله عن الاشباه وايضا فان ذاته لما كانت باقية ولا يجوز عليه التبدل والتغير فما هو من حيزه ايضا كذلك باق غير داثر ولا متغير ولو لم يكن للموجودات صور وآثار في ذات الموجد الحي المريد فما الذي كان يوجده وعلى اي مثال ينحو ما يفعله او يبدعه اما علمت ان من نفى هذا المعنى عن الفاعل الحي المريد لزمه القول بان ما يوجده انما يوجده جزافا وعلى غير قصد ولا ينحو نحو غرض مقصود بارادته وهذا من اشنع الشناعات فعلى هذا المعنى ينبغي ان يعرف ويتصور اقاويل اولئك الحكماء فيما اثبتوه من الصور الالهية لا على انها اشباح قائمة في اماكن خارجة عن هذا العالم فانها متى تصورت على هذا السبيل يلزم القول بوجود عوالم غير متناهية كلها على مثال هذا العالم وقد بين الحكيم ارسطاطاليس ما يلزم القائلين بوجود العوالم الكثيرة في كتبه في الطبيعيات وشرح المفسرون اقاويله بغاية الايضاح وينبغي ان يتدبر هذا الطريق الذي ذكرناه مرارا كثيرة في الاقاويل الالهية فانه عظيم النفع وعليه المعول في جميع ذلك واهماله ضرره شديد انتهى كلامه ولا يخفى انه مؤيد لما بيناه وقررناه ضربا من التاييد ولنرجع الى بيان سائر الطرق في علمه

فصل في حال مذهب القائلين بان علمه تعالى بما سواه علم واحد اجمالي يعلم به الاشياء كلها قبل ايجادها على وجه الاجمال وهذا مذهب اكثر المتاخرين وقد بينوا ذلك بان الواجب تعالى لما كان عالما بذاته وذاته مبدء لصدور جميع الاشياء فيجب ان يكون عالما بجميعها علما محققا في مرتبة ذاته مقدما على صدور الاشياء لا في مرتبة صدورها والا لم يكن عالما بالاشياء باعتبار ذاته بل باعتبار ذوات الاشياء فلا يكون له علم بغيره موصفة كما ليه في حقه وهو محال فزعموا ان علمه مجعول لانه عبارة عن كونه مبدء مجعولا انه المتميزة في الخارج ومبدء تميز الشيء يكون علما به اذ العلم ليس الا مبدء التميز فاذن ذاته تعالى علم بما سواه وقيرد عليه انه مبني على انعكاس الموجبة الكلية كنفسها وربما قالوا علمه بالاشياء منطو في علمه بذاته فاذا كان علمه بذاته ذاته وذاته علة لوجود ما عداه وعلمه بما عداه منطو في ذاته فكان علمه بما عداه علة لما عداه فيكون علمه فعليا لكن اذا سئل عنهم ما معنى هذا الانطواء لم يقتدروا على بيانه واعلم ان كون ذاته تعالى عقلا بسيطا هو كل الاشياء امر حق لطيف غامض لكن لغموضه لم يتيسر لاحد من فلاسفة الاسلام وغيرهم حتى الشيخ الرئيس تحصيله وايقانه على ما هو عليه اذ تحصيل مثله لا يمكن الا بقوة المكاشفة مع قوة البحث الشديد والباحث اذا لم يكن له ذوق تام وكشف صحيح لم يمكنه الوصول الى ملاحظة احوال الحقائق الوجودية واكثر هؤلاء القوم مدار بحثهم وتفتيشهم على احكام

المفهومات الكلية وهي موضوعات علومهم دون الاثباتات الوجودية ولهذا اذا وصلت نوبة بحثهم الى مثل هذا المقام ظهر منهم القصور
والتلجلج والتبجج في الكلام فيرد عليهم الاعتراض فيما ذكروه من انه كيف يكون شيء واحد بسيط غاية الوحدة والعجب صورة علمية لاشياء
مختلفة كثيرة تقتد انتم قاعدتكم ان العلم بالشيء يجب ان يكون صورة مساوية له متحدة المهية مع المعلوم والواجب تعالى لامهية له فضلا
عن مهيات كثيرة وايضا كيف يتميز الاشياء بمجرد هذا العلم وانها لم توجد تلك المهيات بعد اصلا وهل هذا الا كتمايز المعدومات
الصرفة وربما يجاب عن الاول بانه كما ان بالصورة العلمية المخصوصة بشيء يتميز ذلك الشيء كذلك بالمقتضى لخصوصية شيء يتميز ذلك الشيء لان
المقتضي مميز ذات المقتضى وصفاته بحيث لا يشاركه غيره وكما ان الصورة التي بها يتميز الشيء اذا حصلت عند المدرك كانت علما به كذلك
المقتضى الذي به يتميز الشيء اذا حصل عند المدرك كان علما به ولما كان المقتضى لجميع العالم على ما هو عليه في الواقع امرا واحدا يتميز باقتضائه
كل ذرة من ذرات الوجود عما عداها فلا استبعاد في ان يكون ذلك الامر الواحد اذا حصل عند المدرك كان علما له بكل واحد منها فيكون
جميع الاشياء معلومة بهذا الامر ويكون جميعها في هذا المشهد الذي هو بمنزلة الوجود الذهني امرا واحدا ويرد عليه ما اورده بعض المتاخرين
بانه لما كانت العلة مباينة للمعلول مغايرة له في الوجود فلا يكون حضورها حضوره وما لم يحضر الشيء عند المدرك لا يكون مشعورا
به بمجرد كونه مبدءا متمايزة على ان قياس العلة على الصورة وازالة الاستبعاد بذلك مستبعد جدا اذ الصورة عين مهية المعلوم على ما هو
التحقيق او شبح ومثال له على المذهب المرجوح المصادم للتحقيق وليست العلة حقيقة المعلول ولا مثالا له حاكيا عنه فقياسها على الصورة
قياس فقهي مع ظهور الفارق وعن الثاني ان ذلك علم اجمالي بالاشياء بمعنى انه يعلم الاشياء بخصوصياتها الا على وجه التميز فان العلم بشيء
والتميز شيء اخر والاول لا يوجب الثاني وقيل عليه انا نعلم بديهة انه لا يمكن ان يعلم معلومات متباينة الحقائق بخصوصياتها الحقيقية واحدة
مباينة لجميعها وان فرضنا انه لم يتميز بعضها عن بعض في نظر العالم واعلم ان الموروث من القدماء في تقرير هذا المطلب اعني كيفية
تعقله للاشياء في مرتبة ذاته هو ما ذكرناه من انطواء العلم بالكل في علمه بذاته كانطواء العلم بلوازم الانسانية في العلم بالانسانية وهذا
ابهم كلام في غاية الاجمال وان كانت مما فيه رائحة التحقيق الذي قررناه وسنرجع الى توضيحه في مستانف القول ان شاء الله وربما اوردوا
مثالا تفصيليا وقسموا احوال الانسان في علمه بثلثة اقسام احدها ان تكون علومه وصوره العقلية تفصيلية زمانية على سبيل الانتقال
من معقول الى معقول على سبيل التدريج ولا يخرج من مشاركة الخيال بل يكون تعقله مع حكاية خيالية بحيث يتحد الادراكان نحوا من
الاتحاد كما اذا ابصرنا شيئا وحصل ايضا منه في الحس المشترك صورة اتحد الادراكان ولا يتميز لنا ما يحصل في آلة البصر وما يحصل في الحس
المشترك الا بوسط ودليل وثانيها ان تكون له ملكة تحصل من ممارسة العلوم والادراكات بقدر ويتمكن بسبب حصول تلك الملكة على
استحضار الصور العقلية التي كان اكتسبها من قبل متى شاء بلا تجشم كسب جديد وان كان تلك العلوم والادراكات غائبة عنه غير حاضرة
في نفسه اذ النفس ما دامت نفسا مدبرة لهذا البدن الطبيعي ليس في وسعها ان تعقل الاشياء معا لما اشرنا اليه من مشاركة الخيال فلم
يحضر عندها جميع ما كسبها من المعقولات لكن لها ملكة الاستحضار الا بها شاءت متى شاءت من غير تعب وكلفة وهذه حالة بسيطة
سا... لها نسبة الى كل صورة يمكن حضورها لصاحب هذه الملكة نسبة القوة الاستعدادية الى ما لم يحصل بعد لا نسبة القوة الايجابية
الى المعلول فليس الانسان في هذه الحالة عالما بالفعل ولا الصور المكسوبة لها من قبل حاضرة عنده ولكن بالقوة القريبة منه اذ له قدرة
الاستحضار فيكون عالما بالقوة وثالثها كونه بحيث يورد عليه مسائل كثيرة دفعة فيحصل له علم اجمالي بجواب الكل ثم ياخذ بعده في
التفصيل شيئا فشيئا حتى يملي منه الاسماع والاوراق فهو في هذه الحالة يعلم من نفسه يقينا انه يحيط بالجواب جملة ولم يفصل في ذهنه
بترتيب الجواب ثم يخوض في الجواب مستمدا من الامر البسيط الكلي الذي كان يدركه من نفسه فهذا العلم الواحد البسيط فعال للتفاصيل
وهو اشرف منها قالوا فقياس علم واجب الوجود بالاشياء الصادرة وانطواء الكل في علمه على هذا المنهاج والفرق بان هذه الحالة ايجاد
الخلاقة للمعقولات المفصلة ملكة وصفة زائدة في النفس وفي الواجب تعالى ذاته بذاته وحين اورد عليهم بعد ما بينوا الوجوه الثلثة
ان ذلك اي العلم بالشيء على الوجه الثالث ايضا علم بالقوة الا انه قوة قريبة من الفعل اجابوا بان لصاحبه يقينا بالفعل بان هذا حاصل
اي علمه بجوبة هذه المسائل حاصل عنده اذا شاء فصله فهذا اشارة الى شيء معلوم ومن المحال ان يتيقن بالفعل حال الشيء الا وهو معلوم
من جهة ما يتيقنه فاذا كانت الاشارة يتناول المعلوم بالفعل وليس من المعلوم المتيقن بالفعل الا ما كان مخزونا عنده فهذه المسائل
بهذا النوع البسيط معلوم له فقد يريد ان يجعلها معلومة بنحو اخر فهذا العلم البسيط حيثية تحصل للنفس لا بذاتها بل من لدن مبد

مخرج اياها من العقل [illegible] الى العقل بالفعل بحسبها يلزم النفس لحصول الفكري في العلم التفصيلي فالاولى هو القوة العقلية المشاكلة
الفعالة واما التفصيل [illegible] النفس من حيث هي نفس هذا كلامهم ويرد عليهم ان ما يستفاد من ظاهر هذا الكلام ليس الا ان المجيب في تلك الحالة
الرما بالفعل بان له قدرة على شيء دافع لهذا السؤال اما ان حقيقة ذلك الشيء فهو غير ما ذكروه فان لذلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم
وهو كونه دافعا لذلك السؤال فالحقيقة مجهولة واللازم معلوم فهي حالة بين الفعل المحض الذي هو العلم بالمعلومات مفصلة متميزا بعضها
عن بعض وبين القوة المحضة التي هي حالة اختزان المعلومات المفصلة وحصول الامر المسمى بالملكة فهي حالة بين الحالتين وكيف يتصور كون
شيء واحد لا سيما اذا كان في غاية الوحدة والبساطة كذات الباري عز اسمه علما بامور مختلفة الذوات متباينة الماهيات بخصوصها فانه لا
يمكن ان يكون تلك الامور معلومة بالذات والا يلزم تباين المعلومات كما مر اللهم الا ان تكون معلومة بالعرض فالمعلوم بالذات ذلك الامر
الواحد البسيط والمعلوم بالعرض ما يلزمه من المعقولات المنبعثة كالعلم بافراد الانسان من العلم بوصفه العنواني وكالعلم بالفروع من العلم
بالاصل لا كالعلم باجزاء الحد من العلم بالمحدود فان الحد والمحدود متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا كما علمت في مباحث الماهية فان التفاوت
بالاجمال والتفصيل فيهما انما يكون بنحوي الادراك لا بامر في المدرك ولئن سلم هذا في العلم الاجمالي الذي مثلوا به في المبحث المذكور في
المثال الاخير فكيف يسلم كون الذات المقدسة الواجبية بالنسبة الى معلوماته وهي ماهيات الممكنات كالمحدود بالقياس الى الحدود وفي هذا امر
عظيم فانظره متفحصا **فصل** واما قول من زعم كون علمه بحسب مرتبة ذاته علما تفصيليا ببعض الممكنات وهو العقل الاول وعلما
اجماليا بما سوى المعلول الاول من الممكنات ويكون علمه بكل معلول علما تفصيليا سابقا على ايجاده عين علمه بنفس ما هو سابق عليه وهكذا
علم كل لاحق بالعلم بسابقه الى اخر المعلومات ولا يجب ان يكون علمه التفصيلي بجميع الممكنات في مرتبة واحدة بل في مراتب متفاوتة حقيقة مثلا
كل سابق علما تفصيليا بلاحقه علما اجماليا بما عداه من المتاخرات فعلى هذا علمه بكل معلول متقدم على ايجاده فيكون علمه فعليا فاعترض
عليه بعد ما يرد عليه شبه ما تقدم بوجوه اخرى احدها انه يلزم احتياج الواجب في العلم التفصيلي باكثر الاشياء الى ما سواه وثانيها انه
يلزم عليه التجدد في علمه والانتقال من معلوم الى معلوم كما هو شان العلوم النفسانية وثالثها انه يلزم عليه خفاء العلم باكثر الاشياء في
كثير من مراتب نفس الامر وخفاء كثير من المعلومات عليه في اكثر المقامات الوجودية وهذا ممتنع بالضرورة البرهانية وربما يجاب عن الاول
بان توقف العلم التفصيلي الذي هو امر مباين لذاته لشيء على شيء آخر يستند الى ذاته ليس بمحذور كما ان صدور الموجودات عنه تعالى بعضه
موقوف على بعض اخر وذلك البعض على بعض آخر حتى ينتهي سلسلة الافتقار الى ما يفتقر الى ذاته وليس هذا يستلزم افتقاره تعالى في شيء
بل هذا في الحقيقة افتقار الكل اليه لا الى غيره وعن الثاني بان هذا ليس انتقالا زمانيا بل ترتيبا عقليا والانتقال من معلوم الى معلوم اذا
لم يكن زمانيا بل تقدما وتاخرا ذاتيا فهو ليس بممتنع عليه كما في طريقة القائلين بارتسام صور الاشياء في ذاته على الترتيب العلي والمعلولي
وكما في طريقة بعض المتكلمين ولابي البركات وقريب من هذا الراي راي من زعم من متاخري الحكماء ان علمه بذاته عين ذاته وعلمه بالاشياء
الممكنة عبارة عن وجود العقل الاول مع الصور القائمة به فرارا من مفاسد يلزمهم من القول بكون علمه تعالى بالاشياء صورا كثيرة قائمة
بذاته تعالى هذا وان امكن تصحيحه عند من له قدم راسخ في الحكمة المتعالية لكن لا يصح على قواعدهم المشهورة لان العقل بما فيه حادث ذاتي
وحقيقة علمه تعالى قديمة لانها عين ذاته فكيف يمكن ان يكون هو هو ولا تصغ الى قول من يقول بعض علمه قديم وبعض علمه حادث فانه بمنزلة
قول من قال ان بعض قدرته قديمة وبعضها حادثة او قال بعض ذاته قديمة وبعضها حادثة بل يجب ان يكون حقيقة علمه واحدة ومع وحدتها
يكون علما بكل شيء كما اشرنا اليه في اوائل هذا السفر الربوبي ويرد عليه ايضا ان وجود العقل مسبوق بعلم الحق به لان ما لا يعلم لا يمكن ايجاده
واعطاء الوجود له فالعلم به حاصل قبل وجوده ضرورة فهو غيره لا محالة وماهيته مغايرة لحقيقة العلم بالضرورة لان حقيقة العلم كما
قررنا يكون واجبة الوجود لذاتها لان حقيقتها حقيقة الوجود وان لحقها في بعض المراتب من جهة اقتران الماهية لها امكان عقلي او خارجي
ولا شيء من الماهيات واجب الوجود لذاته فكيف يكون ماهية المعلول الاول علما لواجب الوجود فتظهر ويتبين من تضاعيف اقوالنا ان الحق
الاول يعلم الاشياء كلها بما يعلم به ذاته لا بامر آخر وايضا العقل الاول عندهم جوهر وجوهريتها انها ماهية لها وجود [illegible]
زائد على ماهيته والعلم سيما علم الله تعالى ليس كذلك لانه كالوجود ليس بجوهر ولا عرض وجوهرية العقل عند هؤلاء الراسخين انما هي
الهوية الواجبية فيها فيصلح عندهم ان يكون علمه تعالى بالاشياء ولا يصلح عند غيرهم وايضا القول بان العقل الاول بما فيه من علمه با
لاشياء يبطل العناية الالهية السابقة على وجود الاشياء كلها وليست عبارة عن حضور العقل عنده لان الحضور بصفة الحاضر وهو

العقل وعلمه تعالى صفة له فهو غيره وايضا الحضور متأخر عن الحاضر لانه صفة له وهو متأخر عن الواجب لانه معلول له وعلمه تعالى مع جميع كمالاته متقدم بالذات على جميع الموجودات فلا يفسر علمه بالحضور

اشراق تعليمي و تنبيه تفريعي

والحق من انصف من نفسه يعلم ان الذي ابدع الاشياء وافادها واقتضاها اقتضاء بالذات واوجدها بذلك الاقتضاء من العدم الى الوجود سواء كان العدم زمانيا او ذاتيا يعلم تلك الاشياء بحقائقها ولوازمها قبل ايجادها بعينها وقد كانت على ترتيب نظام ونظامها اشرف النظامات وترتيبها احسن الترتيبات والا لما امكن اعطاء الوجود لها فالعلم بها لازمه غيرها ومقدم عليها واعلم ان كل من تشبث في اثبات علمه تعالى بالاشياء بشئ من مجعوله لانه كعقل او نفس او يقول علمه التفصيلي متأخر عن ذاته فذلك لقصور نظره وضعف عقله والراسخ في الحكمة عندنا من اثبت علمه بجميع الاشياء مع كثرتها وتفصيلها في مرتبة ذاته السابقة على جميع اللوازم والخوارج من غير ان يلزم اختلاف حيثية في ذاته وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء من عباده والله ذو الفضل العظيم

فصل

في حال مذهب من كان يرى ان علمه تعالى بالاشياء هو بالاضافة اعلم ان صاحب الاشراق اثبت علمه تعالى على قاعدة الاشراق وكان لم يقتد به فيها فيما سلف من الزمان الى انجاء الحق واراد تقرير برهانه مبنيا على تلك القاعدة على ان علمه بذاته هو كونه نورا لذاته وعلمه بالاشياء الصادرة عنه هو كونها ظاهرة لاشراقه عليها اما بذواتها كالجواهر والاعراض الخارجية او بمتعلقاتها التي هي مواضع الشعور بالاشياء مستمرة كانت كما في المدبرات العلوية الفلكية عقولها ونفوسها او غير مستمرة كما في القوى الحيوانية النطقية والخيالية والحسية فعلمه تعالى عنده محض اضافة اشراقية فواجب الوجود مستغن في علمه تعالى بالاشياء عن الصور وله الاشراق والتسلط المطلق فلا يحجبه شئ عن شئ وعلمه وبصره واحد اذ علمه يرجع الى بصره لا ان بصره يرجع الى علمه كما في غير هذه القاعدة ونوريته اجمع نفسه قدرته فان النور فياض لذاته فعلمه بالاشياء نفس ايجاده لها كما ان وجود الاشياء عنه نفس حضورها لديه فله الاضافة الفعالية الى جميع الاشياء بها يصح جميع الاضافات اللائقة به كالعالمية والمريدية وغيرهما اذ كلها واحدة على التحقيق كما سبق ذكره فهذا مذهبه في علم الله تعالى فعلمه تعالى عنده ليس بالصور مطلقا بل المشاهدة الحضورية ومدار الادراك للغير ايضا عنده على التسلط النوري للمدرك والحضور الاستناري للمدرك فادراك النفس لبدنها ووهمها وخيالها وحسها وكل ماله تصرف فيه من اجزاء البدن وقواه فهو انما يكون بالاضافة القهرية الاشراقية فبعد تسلطها واشراقها على شئ منها يكون قوة ادراكها الرؤس ادراكها الشئ بصورة زائدة عليه ولو كان ادركها لوهمها وخيالها وغيرهما بصورة اخرى مرتسمة في ذاتها وكل صورة ترتسم في ذات النفس فهي كلية وان تخصصت الف تخصيص فان ذلك لا يخرجها عن العموم واحتمال الشركة فيها للكثرة فيلزم ان يكون النفس محركة لبدن كلي او مستعملة لقوى كلية وليس لها ادراك بدنها الخاص وقواها ولا التصرفات والتدابير الجزئية وهو ليس كذلك بالضرورة الوجدانية فانه ما من انسان الا ويدرك بدنه الجزئي وقواها الجزئية والنفس تستخدم المفكرة في تفصيل الصور الجزئية وتركيبها حتى ينتزع الكليات من المتشخصات وتستنبط النتائج من المقدمات وحيث لم يكن للقوة الجزئية سبيل الى مشاهدة ذاتها لعدم حضورها عند نفسها فان المنطبع في محل وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لغيره فوجوده لمحله لا لنفسه كما سبق ذكره كيف والوهم ينكر نفسه وينكر القوى الباطنة وان لم يجحد آثارها فاذا لم يكن للوهم وهو رئيس سائر القوى الجسمانية سبيل الى ادراك نفسه وادراك القوى الباطنة وكذلك سائر المدارك الجزئية فالمدرك لهذه القوى الجزئية والجزئيات المرتسمة فيها والكليات المنتزعة عن تلك الجزئيات انما هي النفس الناطقة بنفس تلك الامور وذلك لاشراقها وتسلطها في هذه الامور مع كونها في ذاتها نورا لذاتها وكلما هو نور لنفسه وله تسلط على غيره كان مدركا لذاته ولذلك الغير اما ادراكه لذاته فبمحض كونه نورا اذ النور يلزمه الظهور بل هو عين الظهور واما ادراكه لذلك الغير فبمجرد اضافته اليه وكلما كان الشئ اشد نورية واقوى تسلطا على الغير كان ادراكه لذاته ولغيره اشد واقوى واشد الذوات نورية هو الحق جل ذكره واقوى انحاء التسلط هو الابداع المطلق والتاثير بلا شركة وليس للنفس بالقياس الى هذا البدن الطبيعي وقواه الا التحريك وضرب من الفاعلية الغير التامة كما بين في موضعه ولو كان تسلطها عليه وعليها بالابداع لكان ادراكها له ولما فيه في الغاية وليس كذلك لما ذكرناه ومع ذلك تتفاوت النفوس في النورية والتسلط وكلما كان نوريتها اشد تسلطها على البدن اقوى كان ادراكها اقوى اذ كان حضور البدن لها اتم ولو كانت ذات تسلط على غير بدنها كتسلطها على بدنها لادركته ايضا بمجرد الاضافة الاشراقية القهرية من دون الافتقار الى قبولها الصورة وانفعالها عنه فان القبول جهة النقص والقهر جهة الكمال والشرف ونحن انما احتجنا الى الصورة في بعض الاشياء كالسماء والكواكب وغيرهما مما نعلمه باعتبار وقياس لان ذواتها كانت غائبة عنا فاستحضرنا صورها وتلك الصور

هي معلومنا بالحقيقة لكونها مشهودة لنا ولو كانت هي ايضاً حاضرة لنا كحضور ذاتنا وما فيها لما احتجنا في ادراكها الى صورة فاذا ثبت تحقق ان النفس غير غائبة عن ذاتها ولا قواها الا الصور المتمثلة في قواها محجوبة عنها ولا بدانها الجزئية مختلف عليها لكونها نوراً لذاتها ولها ضرب من التاثير في هذه الامور فالنور المجرد الواجبي وهو في اعلى مرتبة شدة النورية وله اضافة الابداع الى ما سواه الذي هو اعلى ضروب التاثير والايجاد وله السلطنة العظمى والقهر الاتم فلاجرم يعلم ذاته ويعلم ما سواه من العقول والاجرام وقواها وما يتمثل لها او ينطبع فيها بمجرد اضافة المبدئية فكما ان علمه بذاته لا يزيد على ذاته كذلك علمه بالاشياء لا يزيد على اضافته الى الاشياء وايضاً قد سبق ان كل ما هو كمال مطلق للوجود من حيث هو موجود فيجب له واذا تحقق شيء منه في معلوم فتحققه له اولى فكلما هو اولى فهو واجب له بالضرورة واذا صح العلم الاشراقي للنفس ففي واجب الوجود اولى فيدرك ذاته لا بامر زائد ويدرك ما سواه بمجرد اضافة الاشراق عليها ولو كان مدركاً ذاته بنور زائد لكان ذاته انور من ذاته ولو كان مدركاً للاشياء بصور مرتسمة في ذاته لكان قابلاً وفاعلاً فيلزم ما يلزم القول به من الشناعات

قال ومما يدل على ان هذا القدر كاف في العلم ان الابصار انما هو بمجرد اضافة ظهور الشيء الخارجي للبصر عند عدم الحجاب فان من لم يكن الرؤية عنده بانطباع اشباح المقادير في الجليدية ولا بخروج الشعاع عنها يلزم ان يعترف بان الابصار بمجرد مقابلة المستنير للعضو الباصر فيقع به اضافة اشراقية للنفس اليه لا غير فان اضافته ثم لكل ظاهر ابصار وادراك وتعدد الاضافات لا يوجب تكثراً في ذاته ولا تجددها يوجب تغيراً في ذاته كما بين في موضعه فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض فهذه طريقة هذا الشيخ الجليل في هذه المسئلة وتبعه العلامة الطوسي ره وغيره وحكم بصحتها كل من اتى بعده فان العلامة الطوسي شارح كتاب الاشارات لما راى في اثبات الصور لذاته تعالى ورود كثير من الاشكالات ولم يقتدر على حلها والتفصي عنها حاول طريقة اخرى لتصحيح مسئلة العلم فقال العاقل كما لا يفتقر في ادراك ذاته الى صورة غير ذاته التي هو بها هو كذلك لا يفتقر في ادراكه لما يصدر عن ذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئاً بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقاً بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت تعقلها بذاتها لا بصورة اخرى لامتناع تضاعف الصور الى غير النهاية فاذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذا الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه بذاته من غير مداخلة غيره فيه وليس من شرط كلما يعقل ان يكون المدرك محلاً للصورة المعقولة فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل محليتك لها من شروط حصولها لك الذي هو مناط عقلك اياها فان حصلت لك على جهة اخرى سوى الحلول تعقلها من غير حلول فيك فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها بانفسها بلا حلولها فيه فاذا عرفت هذه المقدمة فاعلم ان الواجب لذاته لما لم يكن بين ذاته وبين عقله لذاته مغايرة قبل كان عقله لذاته هو نفس ذاته فكذلك لا مغايرة بين وجود المعلول الاول وبين تعقل الواجب له فعقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول كما ان ذاته علة لذات المعلول الاول فكما حكمت باتحاد العلتين فاحكم باتحاد المعلولين فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الواجب لذاته من غير استيناف صورة تحل في ذات الاول تعالى عن ذلك علواً كبيراً وقد عرفت ان كل مجرد يعقل ذاته وغيره من المجردات فالجواهر العقلية لما كانت تعقل ما ليست بمعلولات لها بحصول صورها فيها وهي تعقل الواجب الوجود ايضاً ولا موجود الا وهو معلول للواجب تعالى كانت صور جميع الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه حاصلة فيها والاول الواجب تعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وبهذا الطريق يعقل الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض من غير لزوم شيء من المحالات المذكورة

قال اذا تحققت هذا الاصل وبسطته ظهر لك كيفية احاطته بجميع الموجودات الكلية والجزئية وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء فهذا ما ذكره هذا العلامة واذا تاملت فيه وجدته بعينه طريقة الشيخ الاشراقي بادنى تفاوت وهي التي ارتضاها كل من نظر فيها ولم يقدح فيها احد وهي مقدوحة عندي بوجوه من القدح وقد مضى بعضها وبقي البعض ولا باس باعادتها مع ما بقي لما في التذكير من زيادة التوضيح والكشف فنقول يرد عليها امور الاول انها تبطل العناية الالهية السابقة على جميع الممكنات الدالة عليها النظام العجيب والترتيب الفاضل ولا يكفي في الاعتذار ما ذكره مجيباً عن ذلك بان جودة النظام وحسن الترتيب الانيق في هذا العالم انما هي ظلال ولوازم للنسب الشريفة والترتيب الانيق الواقع بين المفارقات فان للعقول المفارقة كثرة وافرة عندهم ولها سلاسل طولية وعرضية وهيئات عقلية ونسب معنوية فذوات هذه الاصنام تابعة لذوات اربابها وهيئاتها لهيئاتها ونسبها لنسبها وذلك لانا نقول هب ان هذا النظام تابع لنظام ذلك العالم وان السبب الباعث لنظام ذلك العالم لو لم يكن ذاته تعالى بحسب صقعه الالهي مشتملاً على افضل

نظام وافضل جملة لا نظام افضل منه ولا احسن واكرم دونها الدور والتسلسل ولقد بين المعلم الاول في اثولوجيا هذا المقصد بما لا
مزيد عليه الثاني ان كون العلم اضافة محضة غير صحيح سواء سميت اشراقية ام لا اذ من العلم ما يكون مطابقا للواقع ومنه غير مطابق له
فيسمى بالجهل وايضا من العلم ما هو تصور ومنه ما هو تصديق والاضافة لا يمكن تقسيمها الى هذه الاقسام وقوله وتقسيمهم العلم
في اوائل المنطق الى التصور والتصديق انما هو في العلوم التي هي غير علم المجردات بذواتها وغير العلم بالاشياء التي يكفي في العلم بها مجرد الاضافة
الحضورية غير مستقيم لان مطلق العلم معنى واحد وحقيقة واحدة لا يمكن ان يكون بعض افراده اضافة وبعضها صورة اذ كل مورد قسمة
قبل انقسامه الى الافراد لا بقيود منضمة اليه يحصل منه مع كل قسم واحد فالمورد مشترك بين الاقسام ولا يجوز مثل هذا الاشتراك
لامر بين الاضافة وغيرها لانها غير مستقلة المعنى وهذا مما يظهر بادنى تامل والثالث ان العلم كما بين في موضعه اما بالتعقل او التخيل
او التوهم او الاحساس وليس من العلم شيء خارج من هذه الاقسام ويلزم على مذهبه اما كون البارئ والمجردات العقلية في ادراكها للاجسام
والصور الجسمانية وكذا في ادراكها المثل الادراكية المرتسمة في المدارك الجزئية حساسة واما ان يوجد قسم من العلم خارجا عن الاقسام
المذكورة وهذا غير وارد على القائلين بان العلم مطلقا هو بالصورة في ادراك البارئ والمفارق للخارجات والجزئيات فان هذا التقسيم
للعلم انما هو باعتبار ما يكون معلوما بالذات لا بالعرض فان هذا القيد معتبر في التقسيمات كليا وان لم يذكر فادراك هذه الامور
المادية عن كل مدرك انما هو بتبعية صورها الادراكية مطلقا على ما ذهبنا اليه وادراك المفارق اياها بتبعية الصور المعقولة فان لكل
مادية كائنة فاسدة صورة ادراكية ذات حيوة وتعقل ولتلك الصورة ايضا صورة عقلية وهي وجهها الثابت عند الله وهي المعقولة
بالذات وما دونها ايضا معقولة لكن بتبعية تلك فاحتفظ بذلك التحقيق فانه نافع جدا والرابع ان الاضافة متأخرة الوجود عن وجود
الطرفين فيلزم الحاجة له في اشرف صفاته الى المخلوق والخامس انه قد بينا في كثير من مواضع هذا الكتاب بالبرهان ان شيئا من الاجسام
الطبيعية وصورها المادية وهيئاتها لا يمكن ان يكون مدركا بالذات وليس لها ايضا حضور جمعي عند شيء الا بامثلتها الحسية او العقلية
ولاجل ذلك كان ادراكها عند الحكماء بصورة منتزعة لا بنفسها فكيف في مذهب الشيخ العظيم والعلامة الطوسي ومن وافقهما الى الا كونها
بغير الصور الادراكية في ادراك هذه الاكوان المادية والسادس ان قوله وكل من لم يكن الابصار عنده بانطباع اشباح المقادير في الجليدية
ولا بخروج الشعاع عنها يلزمه الاعتراف بان الابصار بمجرد مقابلة المستنير للعضو الباصر منظور فيه اذ ذلك الاعتراف غير لازم بل اللازم اما
هو غيره وهو ما ذهبنا اليه وقررناه بان النفس يحصل عند تلك المقابلة مخترعة للصورة المبصرة في غير هذا العالم ونسبتها الى النفس با
لقيام لا الانطباع كنسبة الصور العقلية القائمة بذاته تعالى لا بالحلول تعالى عن ذلك علوا كبيرا والسابع انه ذهب الى ان التخيل ليس بحصول
الصور الخيالية في شيء من اجزاء الدماغ بل بمطالعة النفس لما في عالم المثال والذي هناك من الصور ليس شيء منها عنده من معلومات النفس
حتى يكون لها القهر والسلطنة عليها فبطل ما قرره من القاعدة المذكورة من ان ادراك الشيء لذاته بكونه نورا وادراكه لغيره بكونه قاهرا
عليه ومراده من القهر ليس الا العلية فحسب فلا قهر لما ليس بعلة على ما ليس بمعلول فانتقضت قاعدته في ادراك النفس للخيال والثامن
انه يلزم عليه ان لا يعلم البارئ جل ذكره شيئا مما سواه في مرتبة ذاته لا على وجه التفصيل ولا على وجه الاجمال لان العلم الاجمالي له تعالى بالاشياء
باطل عنده كما ذكره في كتاب المطارحات وزيف القول به واللازم باطل وكيف يجوز صاحب البصيرة ان الله اوجد الاشياء وافاضها
بلا انه لا يكون فيه علم بها مع ان الحكماء قد اثبتوا للطبائع المحركة للمواد غايات ذاتية في فاعليتها والعلة الغائية متأخرة عن الفعل وجودا
متقدمة عليها قصدا فيلزم تمام القول بضرب من الادراك بها لغايات فاعليتها فما ظنك بمبدع الكل هل جاز ان يوجد الاشياء
فهذه وجوه من القدح في هذا الرأي واما تحاشيه وتحاشي من تبعه من القول بالصور الالهية لظنهم انه يلزم حلول الاشياء في ذاته
وفي علمه الذي هو عين ذاته فقد علمت ان ذلك غير لازم الا عند المحجوبين عن الحق الزاعمين انها كانت غيره تعالى وكانت اعراضا حالة فيه واما اذا
كانت عينه من حيث الحقيقة والوجود وغيره من حيث التعين والتقييد فبالحقيقة ليس هناك حال ولا محل بل شيء واحد متفاوت الوجود
في الكمال والنقص والبطون والظهور ونفس الامر عند المحققين عبارة عن هذا العلم الالهي الحاوي لصور الاشياء كليها وجزئيها
وقديمها وحادثها فانه يصدق عليه انه وجود الاشياء على ما هي عليها فان الاشياء موجودة بهذا الوجود الالهي الحاوي لكل شيء
اذ الاشياء كما ان لها وجودا طبيعيا ووجودا مثاليا ووجودا عقليا فكذلك لها وجود الهي عند العرفاء وهذا الوجود اولى بان يكون
عبارة عن نفس الامر ولا يلزم من ذلك ثبوت المعدومات اذ ثبوت المعدوم الذي حكم عليه انه مع عبارة عن انفكاك الشيئية عن الوجود

مطلقا لا انفكاكها عن الثبوت الخارجي مع تحققها بالوجود الرباني وظهورها فيه وسيأتيك زيادة ايضاح لهذا المطلب فان قلت العلم تابع للمعلوم فكيف يكون هذا العلم الذي هو الذات الالهية تابعا للاشياء قلنا هذا العلم الالهي لكونه كالقدرة والارادة ونظائرها من الصفات الاضافية اي من الحقايق الذوات الاضافة الى الاشياء فله اعتباران احدهما اعتبار عدم مغايرته للذات الاحدية وبهذا الاعتبار من صفات الله وغير تابعة لشيء بل الاشياء تابعة اذ به صدرت وجودات الاشياء في الخارج ولهذه الجهة قيل علمه تعالى فعلي وثانيهما اعتبار اضافته الى الاشياء وهو بهذا الاعتبار تابع للاشياء متكثر بتكثرها وسنشبع القول في تحقيق هذا المقام عند بيان كيفية علمه تعالى بالاشياء على طريقة اصحاب المكاشفة الذوقية ونحن قد جعلنا مكاشفاتهم الذوقية مطابقة للقوانين البرهانية والكلام في كون علمه تعالى تابعا للمعلوم ام المعلوم تابعا له الائق بذكره ان يكون هناك من هيهنا **فصل** في ذكر صريح الحق وخالص اليقين وفي القول في علمه تعالى السابق على كل شيء حتى على الصور العلمية القائمة بذاته التي هي بوجه عين الذات وبوجه غيرها كما يبناه هذه المرتبة من العلم هي المسماة بالغيب المشار اليه بقوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو فالمفاتح هي الصور التفصيلية والغيب هو مرتبة الذات البحتة المقدسة على التفاصيل والمقصود في هذا الفصل بيان شهوده تعالى للاشياء كلها في هذه المرتبة الاحدية التي هي غيب كل غيب وابسط من كل بسيط وهذا المطلب يمكن بيانه بوجهين احدهما من جهة كونه تعالى عقلا بسيطا وهي طريقة قدماء الحكماء وثانيهما وهو منهج الصوفية المحققين من جهة اتصافه تعالى بمدلولات الاسماء والصفات في مرتبة ذاته وانها ليست من قبيل اللوازم المتاخرة بل حالها كحال الماهية بالقياس الى وجودها مع ان الواجب ليس له ماهية وكلا الوجهين دقيق غامض يحتاج دركه عند تعلمه واستفادته من المعلم البشري وسماعه منه الى لطف قريحة وصفاء ضمير فكيف في استنباطه واستفاضته من الملكوت اما المنهج الاول ولنمهد لبيانه اصولا احدها ان كل هوية وجودية هي مصداق بعض المعاني الكلية في مرتبة وجودها وهويتها وهي المسماة في غير الواجب بالماهية عند الحكماء وبالعين الثابت عند الصوفية وذلك البعض قد يكون متعددا وقد يكون واحدا ويقال له الماهية البسيطة والمعاني المتعددة قد يكون موجودا بوجود واحد ويقال له البسيط الخارجي كالسواد مثلا وقد يكون موجودة بوجودات متعددة ويقال لها المركب الخارجي كماهية الحيوان الماخوذ جنسه من مادته وهو الجسم النامي وفصله من صورته وهو الحساس ثم لابد ان يكون لمادته وصورته ضرب من الاتحاد في الوجود حتى لا تكونان بمنزلة الحجر الموضوع بجنب الانسان والا فلم تكن الماهية ماهية واحدة وجهة الوحدة انما توجد في جانب الصورة لا في ناحية المادة لان الصورة هي اقوى تحصلا من المادة لانها مقيدة المادة كما بين في موضعه وكونها جهة الوحدة عبارة عن كون الصورة كالحساس مثلا مصداقا بنفس ذاته لحمل جميع المعاني التي بعضها بازاء المادة كمفهوم الجسم النامي لا بان يكون ذلك المعنى جزء للماهية والا لكان المفروض فصلا نوعا والمفروض جنسا النوع جنسا لفصله والمفروض فصلا مقسما فصلا مقوما ولا بان يكون عارضا لازما اذ المبدء الفصلي في مرتبة هويته وذاته مصداق للمعنى الجنسي وما قيل في المشهور ان الجنس عرض او عرضي للفصل ليس المراد منه عارض الوجود كالضاحك والكاتب بالقوة بالنسبة الى الانسان المتاخر وجوده عن وجود المعروض بل المعنى بذلك العروض ان المعنى الجنسي ليس داخلا في ماهية الفصل الاشتقاقي اذ لا ماهية له والسر في ذلك ان كلا من الفصول الاشتقاقية التي هي مطابقة للفصول المحمولة المنطقية باصطلاح اخر غير الذي يذكر في المنطق الذي هو نحو خاص من الوجود الخارجي والوجود لا حد له ولا ماهية فاتصاف ذلك النحو من الوجود اي الوجود الفصلي بالمعنى الجنسي ليس كاتصاف المعروض بالعارض اللازم اتصافا خارجيا من حيث ان للمعروض وجودا وللعارض وجودا اخر اذ وجود الفصل الاشتقاقي هو الصورة النوعية في الخارج متضمن فيه المعنى الجنسي بل انما يكون المغايرة والاتصاف في ظرف التحليل وهذا معنى قولهم الجنس عرض للفصل اي مفهوم الجنس غير مفهوم الفصل وهما معا موجودان بوجود واحد هو وجود الفصل الاشتقاقي والمقصود ان المعاني المختلفة الموجودة بوجودات متعددة قد تكون موجودة بوجود واحد كالفصل الاخير للانسان وهو الناطق بل النفس الانسانية من حيث ان مفهوم الجوهر ومفهوم القابل ومفهوم الجسم الطبيعي ومفهوم النامي ومفهوم الحساس كلها موجودة بوجود الناطق في هذا النوع الانساني وبعض هذه المفهومات موجود بغير هذا الوجود في نوع اخر غير الانسان مثلا طائفة منها موجودة بوجود واحد اخر في الحيوان غير الناطق وهي من الجوهر الى الحساس وطائفة اخرى وهي بعض تلك الطائفة موجودة بوجود واحد اخر في النبات وطائفة اخرى في الجماد وبعضها كالجوهر القابل للابعاد ذي الطبيعة الجسمية في الجسم العنصري وبعضها وهو الجوهر ذو الابعاد يوجد في الجسم المقداري الجوهري واما مفهوم الجوهر فقط فهو بازاء وجود الهيولى فعلم من هذا ان الاشياء الكثيرة المتكثرة الوجود توجد

بوجود واحد الاصل الثاني انه كلما كان الموجود اقوى وجودا واتم تحصلا كان مع بساطته اكثر حيطة بالمعاني واجمع اشتمالا على الكمالات المتفرقة في سائر الاشياء غيرها كما يظهر من حال المراتب الاستكمالية المتدرجة في الكمال من صورة الى صورة متعاقبة على المادة بحسب تكامل استعداداتها لقبول صورة بعد صورة الى ان يبلغ مترقية الى صورة اخيرة تصدر منها جميع ما يصدر من السوابق الصور لاشتمالها من جهة قوة الوجود على مبادي تلك الافاعيل باجمعها مع احديتها الاصل الثالث انه ليس يلزم من تحقق كل معنى نوعي في موجود وصدقه عليه ان يكون وجوده وجود ذلك المعنى لان وجود الشيء الخاص به هو ما يكون بحسب ذلك الوجود متميزا عن غيره من المعاني خارجة عن ماهيته وحقيقته فوجود الانسان مثلا ليس وجود الحيوان بما هو حيوان وان اشتمل على حده ومعناه ولا وجود الحيوان هو وجود النبات وان اشتمل على حده ومعناه ولا تظنن انه كما يوجد في الانسان فصلا كماليا زائدا على الحيوانية المطلقة فكذلك يلزم ان يتحقق في كل نوع من الحيوان كمال اخر وجودي زائد في وجوده على مطلق الحيوانية ولا يلزم من ذلك ان يكون الفصول فيما وراء الانسان امورا عدمية اذ ربما كان تأكد وجود المعنى الجنسي وتقلبه مانعا من قبول الموضوع لكمال اخر وجودي ذا المعنى الواحد بنوع كما سبق في مباحث الماهية صالح للنوعية كما هو صالح للجنسية وليس هذا التفاوت بمجرد اخذه بلا شرط شيء حتى يكون جنسا واخذه بشرط لا شيء حتى يصير نوعا كما ذكروه وان كان المذكور صحيحا من جهة مراعاة احكام المعاني والماهيات لكن منشأ ذلك ومبناه على احكام الوجودات وانحائها من الشدة والضعف فقد يكون لامر واحد وجود ضعيف ووجود اخر قوي وضعف الوجود يستدعي الاستهلاك لوجوده في وجود اخر والانتقال من وجوده الى وجود ما هو اكمل واقوى فالوجود النباتي للمعنى النوعي الذي هو عبارة عن الجسم النامي حين كان قويا في باب التغذية والتنمية والتوليد كالاشجار فيكون تاما بالفعل في باب نوعه فلا يمكن انتقاله الى كمال نوع اخر كمبدأ الحس وهذا بخلاف الجسم النامي الموجود بوجود النطف والمواد الحيوانية فانه صالح لان ينتقل من نوعه الى نوع اكمل منه فيصير المعنى النوعي المحصل في باب النبات معنى جنسيا مبهم الوجود غير محصل في باب الحيوان فظهر ان الوجود المحصل الخاص بالجسم النامي هو الذي وجدت به الاشجار والنباتات لا الذي يوجد به الحيوان وكذا القياس في الحيوان بالنسبة الى الانسان وكل جنس بالنسبة الى نوع تحته من الاجناس والانواع المترتبة فظهر وتبين مما قررناه انه يجوز ان يكون تمام حقيقة شيء بعض حقيقة شيء اخر الاصل الرابع ان كلما تحقق شيء من الكمالات الوجودية في موجود من الموجودات فلابد ان يوجد اصل ذلك الكمال في علته على وجه اعلى واكمل وهذا مما يفهم من كلام معلم المشائين في كثير من مواضع كتبه الربوبية المسمى باثولوجيا ويعضده البرهان ويوافقه الذوق السليم والوجدان فان الجهات الوجودية للمعلول كلها مستندة الى علته الموجدة وهكذا الى علة العلل ففيه جميع الخيرات كلها ولكن سلبت عنها القصورات والنقايص والاعدام اللازمة للمعلولية بحسب مراتب نزولها فاذا تمهدت هذه الاصول فنقول الواجب تعالى هو المبدأ الفياض لجميع الحقائق والماهيات فيجب ان يكون ذاته تعالى مع بساطته واحديته كل الاشياء ونحن قد اقمنا البرهان في مباحث العقل والمعقول على ان البسيط الحقيقي من الوجود يجب ان يكون كل الاشياء وان اردت الاطلاع على ذلك البرهان فارجع الى هنالك فاذن لما كان وجوده تعالى وجود كل الاشياء فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الاشياء وذلك الوجود هو بعينه عقل لذاته وعاقل فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته فعقله لذاته عقل لجميع ما سواه وعقله لذاته مقدم على وجود جميع ما سواه فعقله لجميع ما سواه سابق على جميع ما سواه فثبت ان علمه تعالى بجميع الاشياء حاصل في مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ما عداه سواء كانت صورا عقلية قائمة بذاته او خارجة منفصلة عنها فهذا هو العلم الكمالي التفصيلي بوجه والاجمالي بوجه وذلك لان المعلومات على كثرتها وتفصيلها بحسب المعنى موجودة بوجود واحد بسيط ففي هذا المشهد الالهي والمجلى الازلي ينكشف ويتجلى الكل من حيث لا كثرة فيها فهو الكل في وحدة فان قلت فيلزم ان يكون واجب الوجود ذا ماهية ولا يكون وجودا بحتا وقد تقرر بالبرهان انه تعالى وجود بحت بلا ماهية لان كل ذي ماهية معلول قلت قد سبقت منا الاشارة الى دفع هذا الايراد بان المراد من الماهية هي المحدودة بحد خاص جامع مانع يخرج عنها اشياء كثيرة وذلك لقصور وجودها عن الحيطة التامة والمراد من كون الشيء ذا ماهية او كونه ذا وجود زائد على ماهيته هو عبارة عن كون الشيء بحيث يفتقر في انضمام وجوده الى شيء اخر ولا يكون ابدا متحقق الوجود في جميع المراتب الوجودية فلا محالة انه يتحقق قبل وجوده الخاص مرتبة من مراتب نفس الامر لم يكن هو موجودا في تلك المرتبة مع تحقق امكان الوجود لماهيته في تلك المرتبة ففي تلك المرتبة تنفك الماهية عن وجودها الخاص بها وما لم يكن الا وفي نفس الامر له مرتبة لا يكون وجوده الخاص المتقدم في تلك المرتبة فهذا معنى كون الممكن ذا ماهية وكون الوجود زائدا على ماهيته واما الواجب جل

ذكره فليس له حد محدود في الوجود ولا مهية محدودة بحد خاص فان قد لاشياء كثيرة ولا ايضا يوجد مهية في الواقع لم يكن هو موجودا في تلك المرتبة ومعنى كونه وجودا بحتا خاصا انه ليس يوجد له مهية اخرى غير الوجود وتاكده بجميع حيثياته حيثية واحدة هي حيثية وجوب الوجود اذ لا حد له ولا نهاية لوجوده لكونه غير متناه في مراتب الشدة والكمال لكل مرتبة منها غير متناه في عدة الآثار والافعال فلا يخلو عنه ارض ولا سماء ولا بر ولا بحر ولا عرش ولا فرش ولو كان لوجوده نهاية كان بازاء نهاية جهة وبازاء الوجود جهة اخرى فلم يكن واحدا حقيقيا وكان ذا مهية مخصوصة فكل واحد حقيقي يجب ان يكون غير متناهي الشدة ويجب ان يكون كل الاشياء الا انه الى الله تصير الامور

ايضاح تفريعي تعلمية في مرتبة ذاته ليس بصور زائدة مغايرة لذاته بل هي معان كثيرة غير محدودة انسحب عليها حكم الوجود الواجبي من غير ان يصير وجود الكل من تلك المعاني والشيء منها كما اشرنا اليه في الاصول بل كان مظهر الكل منها وفرق بين كون الوجود مظهرا ومجلى لمهية من المهيات وبين كونه وجودا لها اذ وجود كل مهية هو ما يختص بها ويميزها عن غيرها كما مر في مثال الانسان اعني الصورة الانسانية النفسية ونشاتها معه وتحد بها في الوجود لكثير من مهيات الانواع من غير ان يصير تلك المهيات متصفة بهذا الوجود على النحو الذي توجد في الخارج بل بان يكون هذا الوجود مظهرا لها ومجلى لاحكامها مثال اخر ان مراتب الشدة والضعف في الكيف كمراتب السوادات والحرارات انواع متخالفة كما هو المقرر عند الحكماء فاذن يتحقق في الاشتداد الكيفي وهو حركة متصلة واحدة لها حد غير متناهية بحسب اعداد الوهم انواع غير متناهية لذلك الكيف كالسواد له في كل حد نوع آخر من جنسه والانواع المتباينة متباينة في الوجود بالضرورة مع انه ليس ههنا الا وجود واحد لاتصال الحركة ونقول ايضا ان هذه الحركة الاشتدادية في السواد الى مرتبة كاملة يشتمل على المراتب الضعيفة منه كما ان كل مرتبة كاملة من المقدار كالخط الطويل يشتمل على جميع المقادير الخطية التي هي اقصر منه مع وحدة وجوده بل السواد الشديد مثلا سواء حصل بالاشتداد ام حدث ابتداء يشتمل على مهية السوادات الضعيفة التي هي دونها مع وحدة الوجود فالسبب في جميع ذلك وما اشبهه ان الوجود يختص بشيء غير الوجود الذي يظهر فيه ويصدق عليه فتلك الانواع السوادية التي يتضمنها السواد الشديد وحركة الاشتدادية لكل منها وجود خاص يتميز به عما عداه وكذلك الحال في اشتمال الحقيقة الانسانية على كثير من المهيات وليس هذا من باب كون الشيء موجودا بالقوة كما توهم فان تلك المعاني ثابتة بالفعل على نحو اعلى واتم من وجودها الخاص ومعنى كون الشيء بالقوة هو ان لا يكون موجودا بوجوده الخاص به ولا بوجود ما هو تمامه وكماله بالفعل بل المادة قابلة له بواسطة هيئة قائمة بها مناسبة لوجوده مقربة الى فاعله فتلك حال المعلومات الالهية في كونها ثابتة بالفعل لا بالقوة بالوجود الالهي الاحدي فحق التحقيق ان هذه الانواع الممكنة انما تباينت وتخالفت اذا صارت موجودة بالفعل بوجوداتها الخاصة بواحد واحد منها على وجه يصدق عليها احكامها ويترتب عليها آثارها واما قبل ذلك فلها الوجود الجمعي وهذا الوجود الجمعي نحو آخر من الوجود ارفع واشرف من كل وجود عقلي او مثالي او خارجي وليس هناك امر بالقوة ولو استعمل لفظ القوة في هذا المقام لم يكن المراد به ما هو من باب الامكانات او الاستعدادات قريبة كانت او بعيدة بل المراد من كونها بالقوة انها غير موجودة بوجوداتها الخاصة بل بوجود جمعي هو وجود مبدعها وتمامها ولا يلزم من ذلك ثبوت المعدومات وانفكاك الشيئية لان ذلك كما اشرنا اليه عبارة عن انفكاكها عن وجودها ونحن وجودها ما هو مبدئها وتمامها فان قلت فاذا ثبت كون الاشياء كلها معقولة له تعالى كما هي عليها بعقل واحد بسيط فما الحاجة في علمه تعالى الى اثبات الصور العقلية الزائدة مفارقة كانت او مباينة وايضا اذا كان ذاته تعالى بحيث ينكشف له الحقائق المتخالفة في وجودها الخارجي فما الحاجة على اثبات العقل من طريق توحيد المبدء الاعلى اذ مبناه على انه واحد من كل وجه بلا اختلاف حيثية وانتم اثبتم في ذاته معاني كثيرة قلت اما اثبات الصور فهو لازم من تعقله لذاته المستلزم لتعقل ما هو معلوله القريب من تعقل معلوله تعقل معلول معلوله الثالث وهكذا الرابع والخامس الى آخر المعلولات على الترتيب العلي والمعلولي فان ذاته لما كان علة للاشياء بحسب وجودها والعلم بالعلة يستلزم العلم بمعلولها على الوجه الذي هو معلول لها فتعقلها من هذه الجهة لا بد ان يكون على ترتيب صدورها واحدا بعد واحد وهذا غير تعقلها على وجه لا يكون هو بحسبه معلوله واما وجوب كون المعلول الاول واحدا لا متعددا وبسيطا لا مركبا مع كون المبدء الاعلى مصداقا ومظهر المهيات الممكنات كلها فذلك لاجل ان تكثر العنوانات لا يقدح في احدية ذات الموضوع فان الحيثيات المختلفة التي توجب كثرة في الذات هي الحيثيات التي اختلافها بحسب الوجود لا التي تعددها واختلافها بحسب الآحاد فمثال الاول كالاختلاف في القوة والفعل والتقدم والتاخر والعلية والمعلولية والتحريك والتحرك ومثال القسم الثاني كالعلم

والقدرة وكالعاقلية والمعقولية وكالوجود والتشخص وكالوحدة والوجود الى غير ذلك من الحيثيات التي يجوز ان يكون ذات واحدة من جهة واحدة مصداقا لصدقها والحكم بها من غير ملاحظة امر غيرها والواجب تعالى لا جهة فيه تخالف جهة وجوب الوجود فكل ما يصح الحكم به عليه يصح من جهة وجوب الوجود لا من جهة اخرى تخالفه كالامكان والتركيب والقصور والمعلولية والتاخر والعجز وغير ذلك فان قلت فلم حكموا بالتركيب لو عقلا فيما يشتمل ذاته الواحدة على الجنس والفصل كالحيوان والناطق في الانسان وكاللون وقابض البصر في السواد قلت لان الاختلاف بالمعنى الجنسي والمعنى الفصلي في مثل هذه الموجودات الطبيعية يرجع الى اختلاف في انحاء الوجودات فان الحيوانية الطبيعية المطلقة قد يوجد في نحو ناقص من الوجود يستحيل ان يقترن معها النطق بل الموضوع الواحد قد يتصف في نحو من انحاء وجود الحيوانية ويمتنع ان يكون ح ويجب في تلك الوجود ناطقا ثم اذا تحول من ذلك الوجود وانتقل الى وجود اخر اقوى واكمل يصير ناطقا فاختلاف احوال الوجود وانحائها وانفكاك بعضها عن بعض مما يقتضي التركيب في الذات الموصوفة بها والتعدد في قواها ومن هذا الوجه اثبت الحكماء الطبيعيون تعدد القوى الحيوانية وغيرها في النفس او من جهة تضاد الحيثيات وتقابلها ومن الامور الواجبة ادراكها وتحقيقها لمن اراد ان يكون رجلا عارفا بالحكمة الالهية ان يعلم ان للموجودات مراتب في الوجودية وللوجود نشآت متفاوتة بعضها اتم واشرف وبعضها انقص واخس كالنشأة الالهية والعقلية والنفسية والطبيعية ولكل نشأة احكام ولوازم يناسب تلك النشأة ويعلم ايضا ان النشأة الوجودية كلما كانت ارفع واقوى كانت الموجودات فيها الى الوحدة والجمعية اقرب وكلما كانت انزل واضعف كانت الى التكثر والتفرقة والتضاد اميل فاكثر المهيات المتضادة في هذا العالم الطبيعي وهو انزل العوالم غير متضادة في العالم النفسي كالسواد والبياض وكالحرارة والبرودة فان كل طرفين من هذه الاطراف متضادان في هذا الوجود الطبيعي غير مجتمعين في جسم واحد لقصور سماء عن الجمعية وقصور الجسم الطبيعي عن قبولهما معا في زمان واحد وهما معا موجودان في خيال واحد وكذا المختلفات في عالم النفس متفقة الوجود في عالم العقل كما قال معلم الفلاسفة ان الانسان الحسي صنم للانسان العقلي والانسان العقلي روحاني وجميع اعضائه روحانية ليس موضع العين فيه غير موضع اليد ولا مواضع الاعضاء كلها مختلفة لكنها كلها في موضع واحد انتهى فاذا كان هذا هكذا فاظنك بالعالم الربوبي والنشأة الالهية في الجمعية والتاحد لجميع الاشياء هناك واحد وهو كل الاشياء بوحدته من غير ما يوجب اختلاف حيثية ويؤيد هذا المطلب ما قاله معلم الفلاسفة في اثولوجيا واما العقل فان الفضائل فيه جميعا دائما لا احيانا موجودة واحيانا غير موجودة بل فيه ابدا وهي وان كانت دائمة فانها فيه مستفادة من العلة الاولى واما العلة الاولى فانها فوق الفضائل فيها بنوع علة لا انها بمنزلة الوعاء للفضائل لكنها هي الفضائل كلها غير ان الفضائل تنبع منها من غير ان ينقسم ولا يتحرك ولا يسكن في مكان ما بل هي انية ينبجس منها الانيات فانها موجودة في كل الانيات على نحو قوة الانية وذلك ان العقل يقبلها اكثر من قبول النفس والنفس تقبلها اكثر من قبول الاجرام الواقعة تحت الكون والفساد وذلك ان المعلول كلما بعد من العلة الاولى وكانت المتوسطات اكثر كان من العلة الاولى اقل قبولا وقال في موضع اخر منه الواحد المحض هو علة الاشياء بل الاشياء كلها فيه وليس هو في شئ من الاشياء وذلك ان الاشياء كلها انما انبجست منه وبه ثباتها وقوامها واليه مرجعها فان قال قائل كيف يمكن ان يكون الاشياء من الواحد المبسوط الذي ليس فيه ثنوية ولا كثرة بجهة من الجهات قلت لانه واحد محض مبسوط ليس فيه شئ من الاشياء فلما كان واحدا محضا انبجس منه الاشياء وذلك انه لما لم يكن له هوية انبجست منه الهويات وقال ايضا واختصر القول انه لما لم يكن شيئا من الاشياء رايت الاشياء كلها منه غير انه وان كانت الاشياء كلها انما انبجست منه فان الهوية الاولى اعني بها هوية العقل هي التي انبجست منه اولا بغير وسط ثم انبجست منه هويات جميع الاشياء التي في العالم الاعلى والعالم الاسفل بتوسط هوية العقل والعالم العقلي انتهى كلامه وقال ايضا ان في العقل جميع الاشياء وذلك لان الفاعل الاول اول فعل فعله هو العقل فعله ذا صور كثيرة وجعل في كل صورة منها جميع الاشياء التي يلائم تلك الصورة وانما فعل الصورة وحالاتها معا لا اشياء بعد شئ بل كلها معا وفي دفعة واحدة وذلك انه ابدع الانسان العقلي وفيه جميع صفاته الملائمة له ولم يبدع بعض صفاته اولا وبعضا اخر كما يكون في الانسان الحسي لكنه ابدعها كلها معا في دفعة واحدة وقال ايضا ان الاشياء الطبيعية بعضها متعلق ببعض واذا فسد بعضها صار الى صاحبه علوا الى ان ياتي الاجرام السماوية ثم النفس ثم العقل فالاشياء كلها ثابتة في العقل والعقل ثابت بالعلة الاولى بدؤ الجميع الاشياء ومنتهاها ومنه مبدؤها واليه مرجعها كما قلنا ذلك مرارا وقال ان الاشياء كلها

من العقل والعقل هو الاشياء كلها فاذا كان العقل كانت الاشياء واذا لم يكن الاشياء لم يكن العقل وانما صار العقل هو جميع الاشياء لان فيه صفات الاشياء وليس فيه شيء الا وهي يفعل شيئا مما يليق بها وذلك انه ليس في العقل شيء الا وهو مطابق لكون شيء اخر انتهى فهذه العبارات صريحة في ان الواجب جل ذكره فيه جميع الاشياء كلها على وجه لا يقدح في احديته واما قوله ليس هو شيء من الاشياء فليس هو مما ينافي ما ادعيناه وصرح به في كلام هذا المعلم مرارا لان المسلوب عنه هو الشيء بحسب وجوده الذي به يمتاز عن سائر الاشياء وهو وجوده الخاص به دون غيره والمثبت له هو الشيء بحسب هذا الوجود الجمعي الالهي الذي هو تمام كل شيء ومبدؤه والشيء مع تمامه في شيئيته اولى منه مع نقصانه كما سبق ذكره كما ان مهية الحيوان كونها موجودة بالوجود الانساني النطقي اولى لها باب الحيوانية من كونها موجودة لا مع الناطق وكذلك الانسان العقلي اولى بالانسانية من الانسان الحسي لكونه تمامه وكماله وكذلك الانسان الالهي اعني الانسان المشهود في النشأة الالهية وكذلك سائر الاشياء اولى بانفسها هناك من نفسها اذ لم يكن هناك لان ذلك الوجود تمام كل موجود من حيث وجوده كما ان مطلق الوجود تمام كل مهية من حيث هي مهية فهذا غاية تحقيق هذا المقام ولعله لم يثبت في شيء من الكتب الى الآن الا في هذا الكتاب فاعرف ايها المتامل فيه قدره وانظم هذه الفريدة في سلك نظائرها من الفرائد المنثورة فيه واما المنهج الثالث اعني منهج الصوفية الكاملين وهو قريب المأخذ من منهج الحكماء الراسخين وبيانه ان لوجوده تعالى اسماء وصفات هي لوازم ذاته وليس المراد من الاسماء ههنا هي الفاظ العالم والقادر وغيرهما وانما هي اسماء الاسماء في اصطلاحهم ولا ايضا المراد بالصفات ما هي اعراض زائدة على الذات بل المراد المفهومات الكلية كمعاني المهيات وكثيرا ما يطلق الصفة في كلام الحكماء ويراد بها ما يشتمل المهية ايضا كما يذكر في المنطق الوصف العنواني ويراد به المفهوم الكلي الصادق على الموضع بحسب عقد الوضع سواء كان ذاتيا كقولنا الانسان كذا او عرضيا كقولنا الكاتب كذا وكذا ما ذكره في كتاب اثولوجيا من قوله في العقل يوجد صفات جميع الاشياء انما المراد بها ما يشتمل المهيات ويقابل الوجود فالصفة والذات في هذا الاصطلاح كالمهية والوجود وكذا المراد باللازم ما يشتمل الذاتي والفرق بين الاسم والصفة معلوم عرفهم كما يفرق في تعاليم الحكماء بين قولنا الواحد بمعنى الشيء الواحد كالخط الواحد وقولنا الواحد بمعنى نفس الواحد فقط فهذا كالفرق بين البسيط والمركب من حيث الاعتبار فنقول ما من موجود متأصل الا وهو بحسب هوية الوجودية مصداق محمولات كثيرة مع قطع النظر عما يعرضه ويلحقه من العوارض اللازمة والمفارقة فان المحمولات التي يحمل عليه بحسب هذه الامور ليس مصداقها والمحكي بها عنه هو نفس الهوية الوجودية له ثم لا يخفى ان المحمولات الذاتية متكثرة والوجود واحد وهو طبايع كلية والوجود هوية شخصية ولا يخفى ايضا على من له بصيرة ان الوجود كلما كان اكمل واشد كان فضائله الذاتية اكثر والمحمولات الحاكية عنها اوفر اذ بحسب كل درجة في الكمال آثار مخصوصة هو مبدؤها الذاتي فيصدق عليه معنى معقول من ذلك الحيثية الذاتية وكلما يصدق من المعقولات على شيء بحسب حيثية في ذاته كان حكمه حكم المهية والذاتيات في كونها متحدة في الوجود موجودة بوجود الذات فمن عرف تلك الحيثية الهوية الوجودية كما هي عليه عرف معها جميع تلك المحمولات المتعددة بنفس ذلك العرفان لا بعرفان مستانف فاذن لما كان ذاته مستجمع جميع الخيرات بنفس ذاته البسيطة وذاته مبدء كل فعل ومنشأ كل خير وفضيلة وله بحسب كل فضيلة او مبدئية فضيلة توجد في شيء آخر من محمولاته محمول عقلي فلا يبعد ان يصدق محمولات عقلية كثيرة متغايرة المعنى مع اتحاد الذات فالذات المأخوذة مع كل منها يقال لها الاسم في عرفهم ونفس ذلك المحمول العقلي هو الصفة عندهم وكلها ثابتة في مرتبة الذات قبل صدور شيء عنه قبلية كقبلية الذات لكن بالعرض كما انها موجودة بوجود الذات بالعرض وكذا حكم ما يلزم الاسماء والصفات من النسب والتعلقات بمظاهرها ومربوباتها فهي الاعيان الثابتة التي قالوا انها ما شمت رائحة الوجود ابدا ومعنى قولهم هذا انها ليست موجودة من حيث انفسها فالوجود صفة عارضة لها او قائمة بها بل هي عارضة له ولا قائمة به ولا ايضا مجعولة للوجود معلولة له بل هي ثابتة في الازل باللاجعل الواقع للوجود الاحدي كما ان المهية ثابتة في الممكن بالجعل المتعلق بوجوده لا بمهيته لانها غير مجعولة بالذات ولا ايضا لا مجعولة اي قديمة بالذات وليست ايضا تابعة للوجود بالحقيقة لان معنى التابعية ان يكون للمتبوع وجود آخر وليست لها في ذاتها وجود بل انما هي في نفسها هي لا غير فاذن تلك الاسماء والصفات ومتعلقاتها كلها اعيان ثابتة في الازل بلا جعل وهي وان لم تكن في الازل موجودة بوجوداتها الخاصة الا انها كلها متحدة بالوجود الواجبي وبهذا القدر خرجت عن كونها معدومة في الازل ولم يلزم شيئية المعدوم كما زعمته المعتزلة كما مرت الاشارة اليه فاذا تقرر ذلك فنقول لما كان علمه تعالى بذاته نفس وجوده وكانت تلك الاعيان موجودة بوجود ذاته فكانت هي ايضا معقولة بعقل واحد

هو عقل الذات فهي مع كثرتها معقولة بعقل واحد كما انها مع كثرتها موجودة بوجود واحد اذ العقل والوجود هناك واحد فاذن قد ثبت علمه تعالى بالاشياء كلها في مرتبة ذاته قبل وجودها فعلمه تعالى بالاشياء الممكنة علم فعلي سبب لوجودها في الخارج لما علمت ان علمه تعالى بذاته هو وجود ذاته وذلك الوجود بعينه علم بالاشياء وهو بعينه سبب لوجوداتها في الخارج التي هي صور عقلية ثم منها صور طبيعية ثم منها المواد الخارجية وهي اخيرة المراتب الوجودية فالحق تعالى بوجود واحد يعقلها اولا قبل ايجادها ويعقلها ثانيا بعد ايجادها بتعقل واحد كان يعقلها سابقا ولاحقا ويعين واحدة كان يراها في الازل واحدة وبعد الازل متكثرة فهذا تقرير مذهبهم على النحو الصحيح المطابق للقوانين الحكمية البحثية لكنهم لاستغراقهم بما هم عليه من الرياضات والمجاهدات وعدم تمرنهم في التعاليم البحثية والمناظرات العلمية ربما لم يقدروا على تبيين مقاصدهم وتقرير مكاشفاتهم على وجه التعليم او تساهلوا ولم يبالوا عدم المحافظة على اسلوب البراهين لاشتغالهم بما هو اهم لهم من ذلك ولهذا قل من عباراتهم ما خلت عن مواضع النقوض والايرادات ولا يمكن اصلاحها وتهذيبها الا لمن وقف على مقاصدهم بقوة البرهان وقدم المجاهدة

ذكر وتصريح قد مر في مباحث الصفات ان المراد بكون صفاته تعالى عين ذاته ما هو وان ذاته من حيث وجوده وهويته مما ينفي الصفات والتعينات والمفهومات حتى مفهوم الذات ومفهوم الوجود والهوية فلا اشارة اليه ولا اسم ولا رسم لان هذه الامور كلها طبايع كلية والذات هوية شخصية صرفة لا خبر عنها ويقال لها مرتبة الاحدية وغيب الغيوب وباعتبار هذه المدلولات التي هي ايضا بوجه عين الذات ويقال لها مرتبة الالهية والواحدية تجلت الكثرة كما شئت اذ في هذه المرتبة متميزة الصفة عن الذات ويتميز الصفات بعضها عن بعض فيتميز العلم عن القدرة وهي عن الارادة فيكثر الصفات وبتكثرها يتكثر الاسماء وبتكثر مظاهرها ويتميز الحقايق الالهية الموجودة بوجود واحد الهي بعضها عن بعض بالمهية كما يتميز الصور العقلية الحقايق الافلاطونية التي هي اربابها ومربوباتها بعضها عن بعض بالوجود فهناك مقام الجمع ومرتبة الهوية الاحدية مقام جمع الجمع وههنا مقام الفرق واذا انزلت الحقايق من هذا العالم الى مرتبة الصور النفسانية صارت الى مقام فرق الفرق وعلى هذا المنوال الى ان يصل الى مقام من الكون يكون وجودها عين استعداد العدم وكونها عين قوة الفناء وبقائها عين التجدد والانقضاء واتصالها عين قبول الانفصال ووحدتها عين الكثرة كالعدد او عين قوة الكثرة كالمقدار وبالجملة الحقايق المتاصلة كالانسان والفرس والدواب والشجر والحجر والذهب والفضة والارض والهواء والنار والسماء والشمس والقمر وغيرها من الانواع لكل منها انحاء من الكون ودرجات ومقامات في الوجود ونشآت في الكمال كلما هو ارفع واشرف كان الوجود فيه اقدم ووحدته اقوى واحاطته بما سواه اكثر وجمعيته اشد ونورانيته اظهر وآثاره اوفر حتى يبلغ الى مقام يزول عنه النقايص كلها حتى الامكان ففي ذلك المقام وقع التصالح بين المتفاسدات والتعانق بين المتضادات والتاحد بين الكثرات فكانت موجودة بوجود واحد معلومة بعلم واحد كما عبر عن هذا المقام لسان الرسول الختمي صلى الله عليه وآله لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وانما قال في وقت ولم يقل مقام للفرق بين مرتبة الرسالة ومرتبة الولاية لان دعوى الرسالة لا يلائم دعوى المقام هناك وانما يلائم دعوى الوقتية

تنبيه تعليمي وما ينبه على كون حقيقة واحدة لها درجات في الوجود بعضها طبيعي وبعضها نفسي وبعضها عقلي وبعضها الهي انه لا شك ان العلم بمعنى الصورة الحاصلة حقيقة واحدة وهي قد تكون عرضا كعلم النفس بغيرها وقد تكون جوهرا نفسانيا كعلم النفس بذاتها وقد تكون جوهرا عقليا كعلم العقل بذاته وقد لا يكون جوهرا ولا عرضا بل امرا خارجا عنهما وهو واجب الوجود بذاته كما في علم الله بذاته وبالاشياء وكذلك القدرة قد يكون عرضا من الكيفيات النفسانية كما في الحيوانات وقد تكون جوهرا كما في العقول فان القدرة فيها هي عين وجودها وان لم يكن عين مهيتها اذ ليست مهية شيء منها عين معنى القدرة ووجود الجوهر كما علمت جوهر فيكون القدرة فيها جوهرا وقد يكون واجبة الوجود كقدرة الله تعالى على كل شيء فاذا تحقق عندك ان مهية واحدة كالعلم والقدرة ونظايرهما ذات درجات ومقامات في الوجود وبعضها اولى واشرف حتى ينتهي في جانبي النزول والصعود الى العرضية والواجبية فقس على هذا جميع الحقايق الوجودية فان للانسان مثلا وجودا عرضيا كوجود مهيته في الذهن عند تصور النفس لها وله وجود جوهري طبيعي وهو ظاهر وله ايضا وجود جوهري نفسي مع اعضاء نفسانية كما في عالم الآخرة على ما سنبينه في مباحث المعاد الجسماني ان شاء الله تعالى وله وجود عقلي كالمثل الافلاطونية وقد اوضحنا سبيله وله وجود الهي وهو ما في علم الله وكذا غيره من الحقايق ومن ههنا ظهر ايضا فساد ما اشتهر من المشائين وصرح بعض اتباعهم كبهمنيار في تحصيله من ان الصور العلمية الحاصلة له تعالى اعراض حالة في ذاته فكان الانسان الموجود هناك عرضا وكذا السماء والارض والكواكب والعناصر والمواليد اعراض ولا

شك ان وجود الاعراض اخس مراتب الوجود وانزلها والانسان العرضي اخس الاناس وكذا الحيوان العرضي انزل الحيوانات فكيف جوزت هؤلاء المشهورون بالفضل ان يكون ذاته تعالى موضوعا ومحلا لهذه الاشياء على اخس انحائها في الوجود وانزل مراتبها في الكون ولا شك ان محل الشيء العالي الشريف يجب ان يكون مناسبا له في العلو والشرف فما ابعد هؤلاء في هذه المسئلة عن اصابة الحق ودرك الصدق **نقل كلام** لتأييد مرام قال العارف المحقق محي الدين العربي في الباب الرابع والسبعين وثلثمائة من الفتوحات المكية اعلم ايدك الله انه من المحال ان يكون في المعلومات او في الموجودات امر لا يكون له حكم ذلك الحكم ما هو عين ذاته بل هو معقول آخر فلا واحد في نفس الامر في عينه لا يكون محلا لكثرة فالوحدة التي لا كثرة فيها محال واعلم ان التركيب الذاتي للواجب الوجود لذاته لا يقدح فيه القدح الذي يتوهمه النظار فان ذلك في التركيب الامكاني في الممكنات بالنظر الى الخلاف لتركيبات الامكانية فيطلب التركيب الخاص في هذا المركب مخصصا بخلاف الامر الذي يستحقه الشيء لنفسه كما تقول في الشيء الذي يقبل الشكل المعين دون غيره من الاشكال ان ذلك لا بد له من مخصص غير ذات القابل والتركيب الذاتي لواجب الوجود خارج عن هذا الحكم وما وجدنا عقلا يقيم دليلا قط على انه تعالى لا يحكم عليه بحكم لذاته بامر فغاية من خاض في النظر العقلي واشتهر من العلماء انه عقل صرف لا حظ له في الايمان انه حكم عليه بانه علة فاخلص توحيده له في انه تعالى حين حكم عليه بالعلية واما غير هؤلاء من النظار فحكموا عليه بالنسب وان ثمة امر نسبي بالعالمية والقادرية بها حكم عليه بانه عالم قادر واما غير هؤلاء من النظار فحكموا عليه بان له صفات زائدة تسمى حيوة وعلما وقدرة وارادة وكلاما وسمعا وبصرا بها يقال انه حي عالم قادر مريد متكلم سميع بصير وجميع الاسماء من حيث معانيها اعني الاسماء الالهية مندرج تحت هذه الصفات الازلية انتهى كلامه والغرض من نقله هنا ان الشيخ العارف انكشف له بنور المكاشفة ان الكثرة في المعاني والمحمولات العقلية لا ينافي احدية الوجود ولا يوجب اختلاف المفهومات بالحمل الذاتي الاولي اختلافها بالحمل المتعارف الشايع الصناعي اذ ربما يختلف بحسب ذلك الحمل من ان يكون متحدا في هذا الحمل فلا يقدح كثرة المحمولات الذاتية في الوحدة التامة وقوله فان ذلك في التركيب الامكاني ان الاشياء الموجودة بالوجود الواجبي من غير تركيب في الوجود قد يكون اذا وجدت بغير هذا الوجود بالوجود الامكاني ان الاشياء الموجودة بالوجود الواجبي من غير تركيب في الوجود قد يكون اذا وجدت بغير هذا الوجود بالوجود الامكاني التي اقتضت تركيبا خارجيا او عقليا كما في الجنس والفصل وقال في موضع آخر في معنى قوله تعالى وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب ان الممكنات متميزة في ذاتها في حال عدمها ويعلم الله سبحانه على ما هي عليها في نفسها ويراها ويامرها بالتكوين وهو الوجود الخارجي فيكون عن امره فما عند الله اجمال كما انه ليس في اعيان الممكنات اجمال بل الامر كله في نفسه وفي علم الله مفصل وانما وقع الاجمال عندنا وفي حقنا وفينا ظهر فمن كشف التفصيل في عين الاجمال علما او عينا او حقا فذلك الذي اعطاه الحكمة وفصل الخطاب وليس الا الانبياء والرسل والورثة خاصة واما الفلاسفة فان الحكمة عندهم عارية فانهم لا يعلمون التفصيل في عين الاجمال انتهت عبارته اقول يظهر من كلامه ان معرفة الانسان ان الواجب تعالى بحيث يوجد في مرتبة ذاته تفاصيل حقايق الممكنات امر عظيم لا يعرفه الا الكمال الراسخون في العلم فالحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله ولا يبعد ان يكون قوله تعالى كتاب احكمت اياته ثم فصلت من لدن حكيم عليم اشارة الى هاتين المرتبتين من العلم كما في قوله تعالى وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب فالحكمة للآيات يعني وجود الممكنات التي هي آيات دالة عليه تعالى انه هي عبارة عن وجودها الجمعي وكونه كتابا للاجتماع المعاني فيه وتفصيلها عبارة عن وجودها الامكاني الافتراقي وانما سمي الكتاب كتابا بالفتح ... وكلما انضم بعضها الى بعض ماخوذ من كتيبة الجيش وهي لطائفة من الجيش مجتمعة ولاجل هاتين المرتبتين من العلم سمي كتاب الله قرآنا وفرقانا باعتبارين فالقرآن هو الحكمة وهو العقل البسيط الاجمالي في عرف الحكماء والفرقان هو تفصيل الكتاب وفصل الخطاب وهو العقل التفصيلي والعلم النفساني المنفعل من صورة الى اخرى واعلم ان سائر الكتب النازلة على الانبياء ليست تسمى قرآنا كما ليست تسمى كلام الله لاجل هذه الدقيقة فان علومهم ماخوذة من صحائف الملكوت السماوية بحسب مقاماتهم في تلك الطبقات واما الرسول الخاتم صلى الله عليه وآله فعلمه في بعض الاوقات كان موجودا في الله في مقام لي مع الله بلا واسطة جبرئيل ولا غيره من ملك مقرب والله اعلم **فصل** في مراتب علمه تعالى بالاشياء وهي العناية والقضاء ويقال له ام الكتاب والقدر ويقال له كتاب المحو والاثبات كما اشار اليه بقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب ومحلهما اللوح والقلم احدهما على سبيل القبول والانفعال وهو اللوح بقسميه والآخر القلم على سبيل الفعل والحفظ واما العناية فقد انكرها اتباع الاشراقيين واثبتها اتباع المشائين كالشيخ الرئيس ومن حذا حذوه ولكنها عندهم صور زائدة على ذاته على وجه العروض وقد علمت ما فيه والحق انها علمه تعالى بالاشياء في مرتبة ذاته علما مقدسا عن شوب الامكان والتركيب

اشارة الى ما حققناه آنفا منه

فهي عبارة عن وجوده تعالى بحيث ينكشف له الموجودات الواقعة في عالم الامكان على نظام سيوجد بها الى وجودها في الخارج مطابقاً لها تمام المطابقة لا على وجه القصد والروية وهي علم بسيط واجب لذاته قائم بذاته خلاق للعلوم التفصيلية العقلية والنفسية على انها عنه لا على انها فيه واما القضاء فهو عندهم عبارة عن وجود الصور العقلية لجميع الموجودات فائضة عنه تعالى على سبيل الابداع دفعة بلا زمان لكونها عندهم من جملة العالم ومن افعال الله المباينة ذواتها لذاته وعندنا صور علمية لازمة لذاته بلا جعل وتاثير وتأثر وليست من اجزاء العالم اذ ليست لها حيثية عدمية ولا امكانات واقعية فالقضاء الرباني وهي صورة علم الله قديمة بالذات باقية ببقاء الله كما مر بيانه واما القدر فهو عبارة عن وجود صور الموجودات في عالم النفس السماوي على الوجه الجزئي مطابقة لما في موادها الخارجية الشخصية مستندة الى اسبابها وعللها واجبة بها لازمة لاوقاتها المعينة وامكنتها المخصوصة ويشملها القضاء شمول العناية للقضاء واما اللوح والقلم فبيان القول فيهما ان الباري جلت كبرياؤه اول ما برز من ذاته ونشأ هو جوهر قدسي في غاية النور والضياء والسناء بعد الاول تعالى ونشأ بتوسطه جواهر اخرى قدسية مترتبة في الشرف والكمال وشدة النورية على حسب ترتبها في القرب منه تعالى ثم حصلت منها بواسطة جهات فقرها ونقصها في الوجود وضعف نوريتها موجودات نفسانية واخرى طبيعية وهي النفوس السماوية والاجرام الفلكية وما معها من العناصر والمركبات وهذه كلها متجددة الوجود زمانية كالمكتوب من الكلمات المعقولة واما تلك الجواهر والانوار القاهرة فهي مقدسة عن الزمان منزهة عن التجدد والحدثان بل كلها مع تفاوت مراتبها في الشرف والنورية كانت لشدة اتصال بعضها ببعض كانها موجود واحد والحق انها واحدة كثيرة كما قررناه في موضعه بالبرهان ولهذا قد يعبر عنها بلفظ واحد كالقلم في قوله تعالى ن والقلم وما يسطرون اتى بصيغة جمع العقلاء مع وحدته اشارة الى وحدتها الجمعية وقوله اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم وكالروح في قوله قل الروح من امر ربي وقوله وكلمته القاها الى مريم وروح منه وكالامر في قوله وما امرنا الا واحدة وكالكلمة كما مر وقد يعبر عنها بالفاظ متعددة كالكلمات في قوله اعوذ بكلمات الله التامات كلها من شر ما خلق وذرأ وكالمفاتح في قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو وكالخزائن في قوله وان من شيء الا عندنا خزائنه فهي تسمى باسامي مختلفة باعتبارات متعددة فباعتبار كونها مصورة لصور المعلومات ناقشة في قوابل الصور النفوس والاجرام على وجه التجدد والتقضي تسمى بالقلم كما انها باعتبار تاثيرها في ما تحتها تاثير الكلام الامري الاعلامي في المخاطب تسمى بالامر وهي انوار قاهرة مؤثرة فيما تحتها باثر الله تعالى كما ان ذواتها موجودة بوجوده لفنائها للتوحيد وكذلك حكم تاثيراتها فعا التي تاثيرها ظل القاهرية تعالى كما ان نوريتها الملكوتية لا تزيد على ذواتها المعنوية من لمعات وجهه وجماله وتقع منها ظلال ممدودة امتداد الزمان والمكان في الخارج مع كونها كما علمت معراة عن الزمان والمكان وقد اشار اليه بقوله تعالى الم تر الى ربك كيف مد الظل وكما تفيض منه صور الاشياء وحقايقها بافاضة الحق سبحانه كذلك يفيض منها صفاته وكمالاتها الثانوية التي بها يجبر نقصانها فبهذا الاعتبار او باعتبار انها تجبرها على كمالاتها والتوجه اليها عند فقدانها وحفظها عند حصولها تسمى عالم الجبروت وهي صورة صفة جبارية الله وهي قضاء الله وقدره وكلام الله وكلماته التامات ومفاتيح رحمته وخزائن علمه وجوده واعين الناظرة في قوله واصنع الفلك باعيننا ووحينا فهذه الكلمات كلها صفات القلم الالهي وحيثياته واما اللوح المحفوظ فهو عبارة عن النفس الكلية الفلكية سيما الفلك الاقصى فكلما جرى في العالم او يجري مكتوب ثابت في النفوس الفلكية فانها عالمة بلوازم حركاتها كما بيناه في مباحث الاجسام وسنعيد ذكره عند البحث عن المبادي والغايات فكما ينتقش بالقلم في اللوح الحسي النقوش الحسية كذلك ارتسمت من عالم العقل صورة معلومة مضبوطة لعللها واسبابها على وجه كلي فتلك الصور محلها النفس الكلية التي قلب العالم والانسان الكبير عند الصوفية وكونها لوحاً محفوظاً باعتبار صورها الفايضة عليها على الدوام في خزائن الله تعالى على وجه بسيط عقلي او باعتبار اتحادها بالعقل الفعال لا باعتبار هويتها النفسانية لما علمت من طريقتنا انه كلما تعلقت بالاجرام الطبيعية من النفوس والطبايع والقوى فهي متجددة الوجود حادثة غير باقية ما دامت موجودة بهذا الوجود التكويني ثم ينتقش في النفوس المنطبعة الفلكية صور جزئية متشخصة باشكال وهيئات مقدرة مقارنة لاوقات معينة على مثال ما يظهر في المادة الخارجية وهذه الصور بجزئيتها وتشخصها متبدلة متجددة بعضها خلاف بعض في التعينات والتشخصات بخلاف ما في اللوح المحفوظ فانها مضبوطة مستمرة على نحو واحد كالكبريات الكلية فهذه النفوس هي الواح قدرية فيها المحو والاثبات وعالمها عالم الخيال الكلي وعالم المثال وكل منها كتاب مبين كما قال تعالى ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين الا ان الاول لوح محفوظ ما فيه من التغير ويسمى بام الكتاب والثاني كتاب المحو والاثبات على ما قال تعالى يمحو الله

ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب واما وجود هذه الاكوان المادية في موادها الهيولانية الظلمانية المشار اليه بقوله وما ننزله الا بقدر معلوم اي بواسطة صورها العلمية المعلومة لاجل ارتسامها في القوى الادراكية فهل هي ايضا من مراتب العلم كما ظن ام لا فالحق ان ذلك ظن فاسد ووهم باطل فان هذا الوجود ليس وجودا ادراكيا كما اقمنا البرهان عليه ومرت الاشارة اليه في موضع من هذا الكتاب فما اسخف قول من حكم بان تلك الصور الجزئية في موادها الخارجية اخيرة مراتب علمه تعالى وسمى المادة الكلية المشتملة عليها دفتر الوجود وكانه سهى ونسي ما قرر في الكتب الحكمية ان كل علم وادراك فهو بضرب من التجريد عن المادة وهذه الصور مغمورة في المادة مشوبة بالاعدام والظلمات فهي متبدلة الذوات في كل آن نعم لو قيل انها معلومة بالعرض بواسطة الصور الادراكية المطابقة لها لكان متوجها فلا بد في ادراكها من وجود صور اخرى متعلقة بها ضربا من التعلق الاتحادي **تكميل** فهذه العوالم العالية كتب الهية وصحف ربانية كتبها اولا يد الرحمن بقلم نوراني في لوح محفوظ انما عقلية لا يمسها ولا يدرك اسرارها الا اهل الطهارة والتقدس من الحجب الظلمانية والكثائف الجسمانية كما قال في وصف القرآن انه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون تنزيل من رب العالمين ثم كتبها كرام الكاتبين في صحف مكرمة مرفوعة مطهرة بايدي سفرة كرام بررة وهذه الكتب المذكورة انما هي اصول الكتب الالهية واما فروعها فكل ما في الوجود من موضع شعور كالنفوس والقوى الحيوانية الوهمية والخيالية وغيرها من المدارك والمشاعر والانسان الكامل كتاب جامع لهذه الكتب المذكورة لانه نسخة العالم فمن حيث روحه وعقله كتاب عقلي ومن حيث قلبه وهو نفسه الناطقة كتاب اللوح المحفوظ ومن حيث نفسه الحيوانية اعني القوة الخيالية كتاب المحو والاثبات وقد اشار الى ذلك امير المؤمنين ع في قوله وانت الكتاب المبين الذي باياته يظهر المضمر واعلم ان النفس الانسانية اذا كملت وبلغت غايتها في الاستكمال وتجردت بعد ترقياتها وتحولاتها وتبدل نشآتها الى ان يتصل بالعالم العلوي صارت كتابا علويا الهيا كما اشير اليه بقوله تعالى ان كتاب الابرار لفي عليين الا اذا ضلت عن الطريق واتبعت الهوى والجهالات واحرقت بنار الشهوات صارت بقوة الوهمية كتابا شيطانيا مشحونا بانواع الكذب والمغالطة والهذيان وكل كتاب هذا شانه من حقه ان يطرح في النار فمن حق هذه الصحيفة الشيطانية ان يقع في نار السعير كما اشار اليه بقوله ان كتاب الفجار لفي سجين وكما ان القوى الشاعرة التي لسائر الحيوانات وهي كتابها وصحيفة اعمالها تحترق بنار الطبيعة في هذا العالم فان الطبيعة المستولية على الاجسام الطبيعية سيما على النبات والحيوان الفاعلة فيها للاحالة والاذابة والهضم عند اهل البصيرة نار محرقة تذيب الاجسام وتحيلها بالتلطيف والتصعيد الى القوى والارواح كفعل هذه النار المحسوسة في المركبات حالة الاحالة والاذابة والتبديل فكذلك نار الآخرة توقد في قلوب القاسية والنفوس العاصية وتحرقها وتعذبها بشعلاتها وحرقاتها المنبعثة من الغضب والحسد والحقد والعداوة والبغضاء فان هذه كلها عند اهل الكشف الاخروي ويقال له كشف القبور نيرانات و شعلات كامنة الان تعلقت بنفوس الاشقياء والفجار محرقة لها معذبة اياها ما حيت لما يرتسم في كتابها من الاعتقادات الباطلة والآراء المذمومة فعلى هذا المثال وما يشبهه يجب ان يحمل كون كتاب النفوس في النار لا ما يفهمه الظاهرية العاكفة على باب الحس في جميع الامثال قال تعالى وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون فاياك يا اخا الحقيقة وسالك الحق ان يفهم من قلم الله ولوحه ما يفهمه المشبهة من كون القلم آلة جمادية متخذا من القصب او الحديد واللوح ذا صفحة ملساء متخذا من خشب او زمرد قياسا على قلم الآدمي ولوحه بل كما لا يقاس ولا يشبه ذات الله وصفاته ذات الخلق وصفاتهم كذلك لا يشبه قلمه ولوحه وكتابه قلمهم ولوحهم وكتابهم على انك لو نظرت في مدلولات هذه الالفاظ وجردتها عن الزوائد الغير الداخلة في اصل مفهومها وروح معناها وجدت ان قلم الله الخصوصيات لكونها قصبا او خشبا او مدادا خارجة عن اصل ماهيتها وروح حقيقتها فان معنى الكتابة تصوير الحقائق على اية صورة كانت ومعنى اللوح الجوهر القابل لذلك التصوير سواء كان جسما محسوسا او جسما غير محسوس كما رايت في المنام انك تكتب على لوح او كان غير جسم كروح او نفس فاذا علمت هذه فتحمل هذه الامور على ما يناسب الالهية اولى من حملها على ما يناسب الخلق فاستقم واتبع الهدى ولا تتبع الهوى **تمثيل** ان الفطرة الانسانية الكاملة لكونها مخلوقة على صورة الرحمن مشتملة على مراتب العلم على مثال مراتبه التي وذلك لان الافعال الصادرة عن الانسان من لدن ظهورها من بواطنها وبروزها من مكامن غيبها الى مظاهر شهاداتها اربع مراتب لكونها اولا في مكمن عقله البسيط الذي هو غيب غيوبه في غاية الخفاء كانه غير شعور بها ثم ينزل الى حيز قلبه ومرتبة نفسه عند استحضارها بالفكر واختيارها بالبال كلية وفي هذه المرتبة تحصل للانسان التصورات الكلية وكبريات القياس عند الطلب للامر الجزئي المنبعث

عند العزم على الفعل ثم تنزل الى المحزن خياله متشخصة جزئية وهو موطن الصورات الجزئية وصغريات القياس ليحصل بانضمامها الى تلك الكبريات راى جزئى ينبعث عن القصد الجازم للفعل ثم يتحرك اعضاؤها عند ارادة اظهاره فيظهر فى الخارج كذلك فيما يحدث فى هذا العالم الطبيعى من الصور والاعراض فالمرتبة الاولى بمثابة العلم الاجمالى والثانية بمثابة صورة القضاء ومحلها لوح النفس الناطقة وكاتبها العقل البسيط والثالثة بمثابة الصورة السماء ومحلها القوة الخيالية والرابعة بمثابة الصور الحادثة فى المواد العنصرية ولا شك ان نزول الاول لا يكون الا بارادة كلية وعلم كلى والنزول الثانى بارادة جزئية وعلم جزئى ينضم الى الارادة الكلية فينبعث بحسب الملائمة والمنافرة راى جزئى يستلزم عزما داعيا لاظهار الفعل فيتحرك الاعضاء الادوات فيحدث الفعل وحركة آلاتها بواسطة اعضائها بمنزلة حركة السماء وسلطان العقل الانسانى فى الدماغ كسلطان الروح الكلى فى العرش وظهوره قلبه انه نوى فى القلب الصنوبرى كظهور النفس الكلية فى الفلك الشمسى اذ هو من العالم بمنزلة القلب الصنوبرى من الانسان كما ان العرش بمنزلة الدماغ والله بكل شىء محيط وهذه المراتب الاربع ثلث منها علمية وهى الثلث الاول لان وجودها وجود صورى واما المرتبة الاخيرة فليست من مراتب العلم كما توهم لكنها معلومة بالعرض كما ان وجودها ايضا بتبعية ما هو معلوم بالذات وقد مرت الاشارة اليه فاحفظ بهذا ختم فيه زيادة **كشف وتوضيح** ورد فى الحديث ان الله تعالى سبعين الف حجاب من نور وظلمة وحجاب لو كشفها لاحترقت سبحات وجهه كلما انتهى اليه بصره وانما وقع الاحراق والقهر لان المراد بهذه الحجب ههنا هى المعلومات المرتبة المتوسطة بين الواجب وبين هذا العالم ولا شك ان المعلول البعيد يختص بنحو ضعيف من الوجود فاذا فرض وقوعه بهويته الضعيفة الوجودية فى مرتبة المعلول القريب لتلاشت ذاته واضمحلت هويته فاذا اراد ان ينظر احد الى وجهه الكريم لا من جهة هذه الحجب او قبل ان تبدل ذاته من نشأة الى نشأة اخرى وهكذا الى ان قطع الحجب كلها او بعضها وصارت فى مرتبة الحجاب الاول او قريبا منه لكان حاله كما وقع بجبل موسى ع ولهذا قال جبرئيل حين سئله الرسول ص عن عدم تجاوزه عن مقام المعلوم لو دنوت انملة لاحترقت واعلم ان المراد من الحجب النورية هى العقول المجردة المرتبة فى الوجود المفارقة فى النورية وهى مع ذلك انوار خالصة لا يشوبها ظلمة العدم لانها ليست زمانية بخلاف غيرها كالنفوس والطبايع وهى المرادة من حجب الظلمات لانها زمانية وكلما هو زمانى فللعدم دخول فى نحو وجوده وليست نوريته خالصة عن الظلمة ولكن كلها من مراتب علم الله التفصيلية وانما اوجدها الله مع ان ذاته فى غاية التمام والنورية غنيا عن العالمين تكميلا لوجود لوازم الاسماء والصفات اعنى اعيان الممكنات وجهاتها فان لها منها نحوين من الوجود كما وقع التنبيه عليه احدهما النحو الاجمالى الواجبى وهذا بالحقيقة ليس وجود الشىء منها ولا جميعها بل لجميعها وسماها وانما هو مظهر لها وثانيهما النحو التفصيلى الخاص بواحد واحد منها فاراد الله تعالى بعنايته الشاملة ورحمته الواسعة ان يفيض عليها وجوداتها الخاصة المخصصة وان يكمل وجودها العلمى بوجودها العينى والغاية والغرض فى هذه الارادة ليس امرا غير نفسه اذ هى كلها راجعة الى صفاته وصفاته عين ذاته ولذلك قال بعض انبيائه وقد سئله لم خلقت الخلق يا رب بقوله كنت كنزا مخفيا لم اعرف فخلقت الخلق لاعرف فهذه المعرفة التفصيلية للعارف بالله واسمائه وصفاته لم يحصل على الكمال الا بهذا الوجود التفصيلى فكملت مراتب العلم بالله الا ان الله يكمل بهذا الوجود فيتجلى الحق سبحانه وتعالى بنفسه لنفسه بانوار السبحات الوجهية فظهرت الارواح المهيمة فى الغيب المستور الذى لا يمكن كشفه لاحد وانما يقال لهم المهيمون لان كل واحد منهم لا يعرف ان ثمة موجودا غير الحق لفنائه بالحق وفى الحق عن نفسه اذ لا نفس له سوى الموجودة بالحق لاستيلاء سلطان الاحدية على وجودهم فمن لا وجود له منفصلا عن الحق فلا معرفة له الا للحق بالحق فلا يعرفون سواه اذ المعرفة فرع الوجود ثم اوجد الحق تعالى دون هؤلاء الارواح تجلى آخر ليس الاول وبالجملة اول ما اوجد الله تعالى من عالم العقول القادسة جوهر بسيط كليا ومع بساطته هو جميع العقول كما ان فلك الافلاك عند بعض عبارة عن مجموع الافلاك وهو الحق عندنا اثبتناه بالبرهان فله وجوه كثيرة لا يتكثر فى ذاته بتعددها ولا افتقار ذاتى وجودى لوجده كما مر بيانه فى اوائل الكتاب وسماه الله تعالى حقا وقلما وامرا وروحا فى الحديث عقلا وقد ذكرنا اكثرها قال الله تعالى وَمَا خَلَقْنَا السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وهو الخازن الحفيظ علام الغيوب يعلم موجده فيعلم نفسه من حيث علم نفسه كما علم غيره من حيث علم موجده وهذا قوله ص من عرف نفسه فقد عرف ربه وهو عرش الله الاعظم الذى استوى عليه ذاته وبعده اللوح المحفوظ وهو كل النفس الكلية بجميع النفوس الجزئية والقوى الادراكية اوجدها الله تعالى فى المرتبة الثانية وفى العالم وهى من الملائكة الكرام ورسل الله الى الخلق بخلاف الطبقة الاولى فانها لم تبرح عن صقع الربوبية ولم تنزل الى عالم الامكان لما علمت ان عالم الامكان منحصر عندنا فى عالم الخلق دون الامر وهى المشار اليها بقوله تعالى وكتبنا له فى الالواح

موعظة وتفصيلا لكل شيء وهي موضع تنزيل الكتب هي اول كتاب سطره العقل اذ قد انفصلت بحروف زمانية فامر الله القلم ان يجري على هذا اللوح جريا الى يوم القيمة بما قدره وقضاه فهذا اللوح محل لالقاء القلم وهو العقل اليه بطريق التفصيل ما بجملة من الله بطريق الاجمال لان النفس محل التفصيل لانها زمانية وذكر بعض المكاشفين الذين يقع لهم مكاشفة الحقايق في كسوة الامثلة ان لهذا القلم ثلثماة و ستين سنا من حيث ما هو قلم وله ثلثماة وستون وجها من حيث ما هو روح وثلثماة وستون لسانا من حيث ما هو عقل وله ثلثماة و ستون نهرا من حيث ما هو علم وهو ماء الحيوة ومن الحيوان يستمد هذه الانهار من ثلثماة وستين بحرا من بحار العلوم وهي اجمال الكلمات الله التي لا تنفد كما جاء المثل منها في القرآن ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله وهذا الملك الكريم الذي هو لوح لما فوقه وهو ايضا قلم لما دونه وهكذا كل فاعل ومنفعل من القوى الادراكية لوح وقلم باعتبارين فتولدت الاقلام والالواح بعد هذين الملكين الكريمين الذين احدهما وهو القلم بمنزلة ادم والاخر هو اللوح بمنزلة حوا تولد الاولاد والبنين والبنات منهما وكان القلم الاعلى واهب الارواح فيها وهو فيض ذاتي له وارادي له كما ان صدور الفعل عنا بالارادة ارادي لنا وذاتي لارادتنا والملك النفس نسبتان نسبة نورانية وهي مما يلي العقل الكريم ونسبة ظلمانية وهو مما يلي الهيولى فتلك الرابطة تاخذ من العقل صورا عقلية ثابتة وبهذه الرابطة ترسم في الهيولى صورا طبيعية كائنة متجددة وهي في نفسها خضرة لامتزاجها من النور والظلمة وهي كتاب الزمردة ثم انشاء الله بعدها الفلك الكلي والعرش الجسماني واستوى عليه بالاسم الرحمن استواء يليق برحمته على خلقه وهو دون الاستوائين السابقين اللائقين بذاته وصفاته وهو محركه الدورية الدائمة صورة شوق النفس الكلية الى الله تعالى ووجدها كل آن منه تعالى شيئا غير ما وجدته في آن اخر فينشأ الزمان منها والمكان من صورتها لما يقبله من الشكل المستدير وهو افضل الاشكال وحركته اسرع الحركات وبهذه الحركة تحركت الافلاك كلها اقتداء به ولكل منها حركة خاصة من محرك نفساني خاص تشبها بمعشوق خاص تقربا اليه طاعة هو الذي ادار رحيها وبسم الله مجريها ومرسيها واليه منتهاها والفلك الكلي للطافته كانه حد مشترك بين عالم الصور الادراكية وهي عالم النفوس وعالم الآخرة وبين عالم الاجسام المادية وهو عالم الطبيعة والدنيا او قيل الموصوف بكونه سقف جهنم من حيث سطحه المقعر وارض الجنة من حيث محدبه هو فلك الكواكب المسمى بالكرسي كما ورد عن النبي ارض الجنة الكرسي وسقفها عرش الرحمن ولعل المراد من الكرسي الوارد في لسان الشريعة هو هذا الفلك الاقصى الجسماني المذكور ومن عرش الرحمن هو ما يحاذيه من عالم المثال وهو الفلك الكلي المثالي والعلم عند الله وبالجملة كلما يفتح الله من رحمته لخلقه في هذا العالم يدخل عليهم من باب السماء العليا ومن ابواب السموات وكذلك من دخل الجنة او عرج الى الله لا بد ان يلج ملكوت السموات وينفذ من اقطارها حتى ينتهي الى سدرة المنتهى ويخرج من بابها الى ذلك العالم واعلم ان الكلمات النازلة من الحق تنزل الى هذا المنتهى احدية غير منقسمة فينقسم بعد هذا المنزل قسمة خارجية الى الغيب والشهادة والمعنى والدنيا والاخرة ولهذا يقال للكرسي موضع القدمين المتدليين احدهما الى عالم الجنان وهي المشار اليها بقوله تعالى قدم صدق عند ربك والاخرى قدم الجبار المشار اليها بقوله حتى يضع الجبار قدمه فيها فتقول قطني قطني يا رب فاحدى القدمين يعطي ثبوت اهل الجنات في جناتهم وهي قدم الصدق والاخرى ثبوت اهل الجحيم في جحيمهم وهي قدم الجبروت والى هذا المنتهى ينتهي صحائف اعمال بني آدم واما صحائف علومهم فقد يتجاوز منه و ينتهي الى الله كما قال اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه ثم اعلم ان الله انشأ الافلاك الباقية بعضها فوق بعض الى العناصر وترتيبها ترتيب مدبراتها العلوية في اللطافة والكثافة فالعالم كله كجوهرة واحدة ذات طبقات متدرجة في اللطافة والنورية فكلما هو اعلى فهو الطف وانور وكلما هو ادنى فهو اكثف واكدر حتى ينتهي في احد الجانبين الى نور الانوار وفي الجانب الاخر الى اسفل السافلين والكل منازل ومراحل الى الله ووجه اخر مراتب علمه ووجه مظاهر صفاته وآيات جماله وجلاله ووجه انوار وجهه واشعة كماله وظلال فهمه **دقيقة اشراقية** واعلم ان عالم الشهادة كالقشر بالاضافة الى عالم الملكوت وكالقالب بالقياس الى الروح وكالظلمة بالنسبة الى النور وهكذا كل طبقة من الملكوت الاعلى والاسفل بالنسبة الى فوقها على هذا المثال وكما ان الانوار المحسوسة السماوية التي تقتبس منها الانوار الارضية قد يكون لها ترتيب بحيث يقتبس بعضها من بعض فالاقرب من المنبع يكون اولى باسم النور لانه اشد واقوى في الظهور كما يعرض ضوء داخل من القمر في كوة بيت واقعا على مرآة منصوبة على حائط ومنعكس منها على حائط اخرى في مقابلته ثم منها الى الارض فانت تعلم ان ما في الارض من النور تابع لما في الحائط وهو لما في المرآة وهو لما في القمر وهو تابع لما في الشمس اذ نور القمر مستفاد منها وهذه الانوار الاربعة مترتبة في النورية بعضها اكمل من بعض ولكل منها مقام معلوم ودرجة خاصة في الوجود فكذلك قد انكشف لارباب البصائر بالبرهان والكشف معا ان الانوار الملكوتية

هو برزخ بين الاخرة والسماء الدنيا

عقلية كانت او نفسية انما وجدت من نور الانوار على ترتيب كذلك وان الاقرب هو النور الاقرب الى النور الاقصى الذي لا نهاية له في الشدة وكل ما هو اشد قربا منه فهو اكمل نورا واقوى معرفة بنفسه وبربه وكلما هو ابعد فهو انقص نورا واقل علما حتى ينتهي الى عالم الاظلال ثم الى الظلمات وتلك الانوار كلها مراتب علمه تعالى بذاته ومنازل لطفه وجوده فافهم ان شاء الله **تفريع** مهما عرفت ان النور هو الوجود لانه يلزمه الظهور وله مراتب ومراتبه مراتب الوجود بعينه فاعلم انه لا ظلمة اشد من كتم العدم لان المظلم انما سمي في العرف مظلما لانه ليس للابصار اليه سبيل اذ ليس موجودا للبصر وان كان موجودا في نفسه فالذي ليس بموجود لا لغيره ولا لنفسه فهو اولى بان يسمى مظلما لانه الغاية في الظلمة فاذا تقرر هذا فنقول ليس في الوجود ما هو مظلم بالحقيقة والا لكان معدوما صرفا بل الذي يمكن تحققه هو المركب الممتزج نوره الوجودي بظلمات امكاناته وجهاته العدمية وذلك كالاجسام واحوالها لانها نهاية الوجود ومكانيته فكلما وجدت في حد منها عدمت عن سائر الحدود

الموقف الرابع في قدرته تعالى وفيه فصول

فصل في تفسير القدرة ان للقدرة تعريفين مشهورين احدهما صحة الفعل ومقابله اعني الترك وثانيهما كون الفاعل في ذاته ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل والتفسير الاول للمتكلمين والثاني للفلاسفة ومن المتأخرين من ذهب الى ان المعنيين متلازمان بحسب المفهوم والتحقق وان من اثبت المعنى الثاني يلزمه اثبات المعنى الاول قطعا وذلك لان الفاعل اذا كان بحسب نفس ذاته بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كان لا محالة من حيث ذاته مع عزل النظر عن المشية واللامشية يصح منه الفعل والترك وان كان يجب منه الفعل اذا وجب المشية والترك اذا وجب اللامشية فلزوم الفعل ووجوبه من تلقاء دوام المشية ووجوبها لا ينافي صحة الترك على تقدير اللامشية وكذلك قياس مقابله في الاعتبار من اول في ما ذكره غلط وخبط فان الصحة والجواز في الفعل ومقابله مرجعهما الامكان الذاتي وقد استحال عند الحكماء ان يتحقق في واجب الوجود ولا جهة امكانية لان هناك وجود بلا عدم ووجوب بلا امكان وفعلية بلا قوة وانما يجوز هذا التفسير عند من يجعل صفاته زائدة كالاشاعرة او يجعل الدواعي على صنعه وايجاده العالم اسبابا فيكون ذاته بذاته مع قطع النظر عن هذه الزوائد صفة كانت او داعيا كان جائز المشية واللامشية صحيح الفاعلية واللافاعلية واما عند من وحده وقدسه عن شوائب الكثرة والامكان فالمشية المتعلقة بالجود والافاضة عين ذاته بذاته بلا تغاير بين الذات والمشية لا في الواقع ولا في الذهن فالذات هي المشية والمشية هي الذات بلا اختلاف حيثية تقييدية او تعليلية فصدق القضية الشرطية القائلة ان شاء فعل لا ينافي وجوب المقدم وضرورة العقد الحملي لضرورة ازلية دائمة وكذا الشرطية القائلة ان لم يشأ لم يفعل لا ينافي استحالة المقدم امتناعا ذاتيا وضرورة نقيضه ضرورة ازلية فعلم ان التفسير الثاني صادق عند الحكماء دون التفسير الاول ولا يمكن التلازم بين التفسيرين الا في القادر الذي يكون ارادته زائدة على ذاته واما الواجب جل اسمه فلكونه في ذاته تاما وفوق التمام فبذاته البسيطة الحقة يفعل ما يفعل لا بمشية زائدة ولا بهمة عارضة لانه تام وفوق التمام فهو بمشيته وعلمه ورضاه وحكمته التي هي عين ذاته يفيض الخير ويجود النظام ويصنع الحكمة وهذا اتم انحاء القدرة وافضل ضروب الصنع والافاضة وليس يلزم من ذلك جبر عليه كفعل النار في احراقها وفعل الماء في تبريده وفعل الشمس في اضائتها حيث لا يكون لمصدر هذه الافاعيل شعور ولا مشية ولا استقلال من فواعلها لانها مسخرات بامره سبحانه وكذلك حال سائر المختارين من غير الله في افعالهم فان كلا منهم في ارادته مقهور مجبور ومن اجل الدواعي والمرجحات مضطر في الارادات المنبعثة عن الاغراض مستكمل بها ثم انه زعم تبعا للفخر الرازي انه لا خلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في معنى القدرة المنسوبة اليه تعالى بل النزاع بينهما لفظي اذ الخلاف بين التفسيرين المذكورين انما يرجع الى العبارة واللفظ دون المعنى والمفهوم كما ذكر انما النزاع بينهما في قدم العالم وحدوثه لان المتكلمين جوزوا ان يكون العالم على تقدير كونه ازليا معلولا لعلة ازلية لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول الازليين لا بهذا الدليل بل بما دل على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادرا واما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار فاذن حصل الاتفاق على ان كون الشيء ازليا ينافي افتقاره الى الفاعل المختار ولا ينافي افتقاره الى العلة الموجبة واذا كان الامر كذلك ظهر ان لا خلاف في هذه المسألة انتهى قول الرازي في شرحه للاشارات ونعم ما قال الشارح المحقق الطوسي ره ان هذا صلح من غير تراضي الخصمين وذلك لان المتكلمين باسرهم صرحوا في كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن ان يكون مختارا اولا ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه انه محتاج الى محدث وان محدثه يجب ان يكون مختارا لانه لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكروه اولا فظهر انهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا القول بالاختيار على الحدوث واما القول بنفي العلة والمعلول فليس بمتفق عليه عندهم لان مثبتي الاحوال من المعتزلة قائلون بذلك صريحا وايضا اصحاب

هذا الفاضل اعنى الاشاعرة يثبتون مع المبدء الاول قدماء ثمانية سموها صفات المبدء الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب لنفسه وبين ان يجعلوها معلولات لذات واجبية هى عليها وهذا شئ ان احترزوا عن التصريح به لفظا فلا محيص لهم عن ذلك معنى فظهر انهم غير متفقين بنفى العلة والمعلول على القول بالحادث واما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلى لا يستحيل ان يكون فعلا الفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل الازلى يستحيل ان يصدر الا عن فاعل ازلى تام فى الفاعلية وان الفاعل الازلى التام فى الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازلى ولما كان العالم عندهم فعلا ازليا استندوه الى فاعل ازلى تام فى الفاعلية وذلك فى علومهم الطبيعية وايضا لما كان المبدء الاول عندهم ازليا تاما فى الفاعلية حكموا بكون العالم الذى هو فعله ازليا وذلك فى علومهم الالهية ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا توجبان كثرة فى ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوى الطبايع الجسمانية انتهى كلامه اعلى الله مقامه **فصل** فى ان القدرة فينا عين القوة والامكان وفى الواجب تعالى عين الفعلية والوجوب اعلم ان النفس فينا وفى سائر الحيوانات مضطرة فى افاعيلها وحركاتها اختيارية كفعل الطبيعة والحركات الطبيعية لانها لا تتحقق ولا توجد الا بحسب اغراض ودواع خارجية فالنفس منا كالطبيعة مسخرة فى الافاعيل والحركات لكن الفرق بينهما ان النفس شاعرة باغراضها ودواعيها والطبيعة لا تشعر بالدواعى والفعل الاختيارى لا يتحقق ولا يصح بالحقيقة الا فى واجب الوجود وحده وغيره من المختارين لا يكونون الا مضطرين فى صورة المختارين فان نفوس الافلاك تفعل حركاتها من جهة دواعى ومعشوقات قاهرة عليها كما ستعلم وحركات الافلاك والكواكب تسخيرية الا انها ليست بطبيعية فان الحركات الطبيعية تكون على اللزوم من غير ارادة وشعور ورضى وما يلزم شيئا كذلك ليس يلزم نقيضه ايضا فى حالة واحدة والمحرك الفلكى يحرك من وضع الى ذلك الوضع بعينه فالنفس فيها قاصدة لوضع يتركه بعينه ولهذا بيان واضح سيأتيك فى مقامه وكذا نفوس الحيوانات الارضية انما تفعل ما تفعل وتتحرك فيما تتحرك لا لمجرد القدرة بل لاجل الاغراض والدواعى فكل مختار غير الواجب الاول مضطر فى اختياره مجبور فى افعاله فالقدرة فى نفوسنا عين القوة على الفعل والاستعداد والتهيؤ له فلا فعل بالاختيار الا من الحق تعالى قال الشيخ الرئيس فى التعليقات عند المعتزلة ان الاختيار يكون بداع او بسبب والاختيار بالداعى يكون اضطرارا واختيار البارى تعالى وفعله ليس بداع انتهى وقال فى موضع اخر معنى واجب الوجود بالذات انه نفس الواجب وان وجوده بالذات وكل صفة من صفاته بالفعل ليس فيها قوة ولا امكان ولا استعداد فاذا قلنا انه مختار وانه قادر فانما نعنى به انه بالفعل كذلك لم يزل ولا يزال ولا نعنى به ما يعنى الناس منهما فى العرف هو ما يكون بالقوة وانه يحتاج الى مرجح يخرج اختياره من القوة الى الفعل اما داع يدعوه الى ذلك من ذاته او من خارج فيكون المختار منا مختارا فى حكم المضطر والاول تعالى فى اختياره لم يدعه داع الى ذلك غير ذاته وخيريته لم يكن مختارا بالقوة ثم صار مختارا بالفعل بل لم يزل كان مختارا بالفعل ومعناه انه لم يجبر على ما فعله وانما فعله لذاته وخيرية ذاته لا لداع اخر ولم يكن هناك قوتان متنازعتان كما فينا تطاول احديهما ثم صار اختياره الى الفعل بها وكذلك معنى قولنا انه قادر وانه بالفعل كذلك لم يزل ولا يزال ولا نعنى به ما يعنى الجمهور فى القادر منا فان القدرة فينا قوة فانه لا يمكن ان يصدر عن قدرتنا شئ ما لم يترجح بمرجح وان لنا قدرة على الضدين فلو كان يصح صدور الفعل عن قدرة يصح صدور فعلين متضادين معا عن انسان واحد فى حالة واحدة فالقدرة فينا بالقوة والاول تعالى بريء من القوة واذا وصف بالقدرة فانه يوصف بالفعل دائما ونحن اذا حققنا معنى القدرة كان معناها انا متى شئنا ولم يكن مانع فعلنا لكن قولنا متى شئنا ليس هو ايضا بالفعل فانا ايضا قادرون على المشية على الوجه الذى ذكرنا فيكون المشية فينا ايضا بالقوة ويكون القدرة فينا ايضا تارة تكون فى النفس وتارة فى الاعضاء والقدرة فى النفس هى على المشية وفى الاعضاء على التحريك فلو وصف الاول تعالى بالقدرة على الوجه المتعارف لوجب ان يكون فعله بالقوة ولكان يبقى هناك شئ لم يخرج من القوة الى الفعل فلم يكن تاما وبالجملة فان القوة والامكان تكونان فى الماديات والاول تعالى فعل على الاطلاق فكيف يكون قوة والعقول الفعالة ايضا مثل الاول فى الاختيار والقدرة لانها ليست تطلب خيرا مظنونا بل خيرا حقيقيا ولا ينازع هذا الطلب فيها طلب آخر كما فينا اذ ليس فيها قوتان ويكون من وجه التنازع من فعلتها قبلها فعل الاول تعالى ووجدانه بحيث يصدر عنه افعال ووجدت هذه العقول ينبغى ان تكون افعالها مثل فعل الاول تعالى انتهى كلامه فان قلت اذا حققت القدرة على هذا الوجه فى البارى جل ذكره يلزم قدم العالم ويستحيل زواله ودثوره قلنا من رجع الى ما ذكرناه فى كيفية وجود الطبايع الكونية ونحو حصولها وحصول كل ما يتعلق وجوده بمادة جسمانية من صور الافلاك والعناصر ونفوسها وقواها مع صفاء الذهن وامعان النظر وترك الجمود والعصبية تعلم علما يقينيا ان القدرة الحقة ازلية ثابتة والمقدورات حادثة متجددة الحصول ولا منافاة بين ان يكون

الايجاد قديما والوجود الذي اثره حادثا في ايجاد ما لا يكون نحو وجوده الا على نحو التجدد والانقضاء والتبدل والتصرم وهو جميع ما في عالم الطبيعة كما بيناه واما الصور المفارقة التي هي صور اسمائه تعالى وعالم قضائه الازلي فليست هي من الافعال الخارجية بل من الصقائع الالهية والحجب النورية والسرادقات الجلالية ولا يطلق عليها اسم العالم وسوى الله وسيجيء لهذا المطلب بسط وتوضيح

تسجيل وتكميل

ان الحقيق الحري بالتحقيق والتحصيل لمن رفض العصبية وترك التقليد وطرد الطاغوت ورجع الى درك الحكمة وانخرط في حزب الملكوت واولياء الحقيقة ان يعلم ان الفرق بين القادر المختار وبين الفاعل الموجب ليس على ما كان لاجاعليه اكثر المحجوبين عن ادراك الحقائق بغشية التقليد للاباء والمشايخ لان الله سبحانه اذا كان هو الفاعل لما يشاء كانت ارادته واجبة الوجود كذاته لانها عين ذاته الاقدس وقد مر ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات فلم تكن تلك الارادة قصدا الى التكوين سيما التكوين المطلق او التكوين الاول لاقرب المجعولات اليه واشرف الكوائن منه لان القصد الى الشيء يمتنع بقاؤه بعد حصول ذلك الشيء المقصود فثبت ان ارادة الله سبحانه ليست عبارة عن القصد بل الحق في المعنى كونه مريدا انه سبحانه وتعالى يعقل ذاته ويعقل نظام الخير الموجود في الكل من ذاته وانه كيف يكون وذلك النظام يكون لا محالة كائنا ومستفيضا وهو غير مناف لذات المبدء الاول جل اسمه لان ذاته كل الخير الوجودي كما مر اذ ان البسيط الحق كل الاشياء الوجودية فالنظام الاكمل الكوني الامكاني تابع للنظام الاشرف الواجبي الحقي وهو عين العلم والارادة فعلم المبدء لفيضان الاشياء عنه وانه غير مناف لذاته هو ارادته لذلك ورضاه فهذه هي الارادة الخالية عن النقص والامكان وهي تنافي تفسير القدرة بصحة الفعل والترك لا كما توهمه بعض من لا امعان له في الحكمة والعرفان ثم انك اذا حققت حكمت بان الفرق بين المريد وغير المريد سواء كان في حقنا او في حق الباري تعالى هو ما اشرنا اليه فان ارادتك ما دامت متساوية النسبة الى وجود المراد وعدمه لم تكن صالحة لرجحان احد ذينك الطرفين على الاخر واذا صارت الى حد الوجوب لزم منه الوقوع فاذن الارادة الجازمة حقا انما يتحقق عند الله وهناك قد صارت موجبة للفعل وجوبا ذاتيا ازليا واما في غيره فلا يخلو عن شوب الامكان والقسور والفتور ولا ضرورة فيه الا ضرورة بالغير ما دامت الذات والوصف لا الضرورة الازلية فاذن ما يقال من ان الفرق بين الموجب والمختار ان المختار ما يمكنه ان يفعل وان لا يفعل والموجب ما لا يمكنه ان لا يفعل كلام باطل لانك قد علمت ان الارادة متى كانت متساوية لم تكن جازمة وهناك يمتنع حدوث المراد الا عند من نفى العلية والمعلولية بين الاشياء كالاشاعرة ومتى ترجح احد طرفيها على الاخر صارت موجبة للفعل ولا يبقى حينئذ بينها وبين سائر الموجبات فرق من هذه الجهة بل الفرق ما ذكرناه ان المريد هو الذي يكون عالما بصدور الفعل الغير المنافي عنه وغير المريد هو الذي لا يكون عالما بما يصدر عنه كالقوى الطبيعية وان كان الشعور حاصلا لكن الفعل لا يكون ملائما بل منافرا كالملجأ على الفعل فان الفعل لا يكون مرادا له ومما يدل على ما ذكرناه من انه ليس من شرط كون الذات مريدا وقادرا امكان ان لا يفعل ان الله تعالى اذا علم انه يفعل الفعل الفلاني في الوقت الفلاني فذلك الفعل لو لم يقع لكان علمه جهلا وذلك محال والمؤدي الى المحال محال فعدم وقوع ذلك الفعل محال فوقوعه واجب لاستحالة الخروج من طرفي النقيضين مع ان الله مريد له وقادر عليه فظهر وتبين ان امكان اللاكون وصحة الترك ليس شرطا لكون الفعل مقدورا عليه او مرادا وظهر اوضح الظهور ان مدار القادرية على كون المشية سببا للصدور الفعل او الترك وان القادر هو الذي ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وان وجبت المشية وجوبا ذاتيا او غيريا وامتنعت اللامشية امتناعا ذاتيا او غيريا ومن توهم انه لابد في كون الفاعل قادرا ان يقع منه اللامشية وقتاما او صح وقوعها اخطأ وخلط ولم يعلم بان الفاعل انما يكون فاعلا حال صدور الفعل عنه وفي تلك الحالة يستحيل ان يصدق عليه انه شاء ان لا يفعل فلم يفعل فعلم ان صحة وصفه بالفاعلية ليست لاجل صدق هذه الحملية بل لصدق تلك الشرطية والواجب سبحانه يصدق عليه انه لو شاء ان لا يفعل فانه لا يفعل وان كان ذلك المفروض محالا وتلك الحملية كاذبة كما في قولك لو لم يكن الصانع موجودا لم يكن العالم موجودا لما بينا ان مشية الله تعالى عين ذاته فاذن كما ليس يضر صدق تلك الشرطية عدم وقوع المقدم فكذا ليس يضره عدم امكان وقوعه فليس لاحد ان يقول انا لا نعتبر في كون الفاعل قادرا مشية ان لا يفعل بل نعتبر فيه كونه بحيث يمكن في حقه مشية ان لا يفعل والفاعل حال كونه فاعلا وان كذب عليه انه شاء ان لا يفعل لكنه لا يكذب انه من شانه ان لا يفعل دائما وانما اعتبرنا هذا القيد حتى يتميز عن العلل الموجبة لانا نقول قد سبق ان الجهات التي بها يصير الفاعل فاعلا بالفاعل التام يستحيل ان يحصل ولا يترتب عليه الفعل فاذن الفاعل عند ما يستجمع الجهات التي باعتبارها يكون مؤثرا في الفعل لا يصدق عليه انه من شانه ان لا يفعل بل يكذب عليه ذلك واما سبيل التمييز بين المختار والموجب فليس كما توهموه بل كما مر مزيد

العلم والمشية فى الفاعلية والتاثير وعدم مدخليتها فيهما فهذا نصاب التحصيل والتدقيق وستعلم ان ما شاء الله تع من المختار ابن مضطر فى اختياره مجبور فى ارادته **فصل** فى دفع ما ذكره بعض الناس او من القائلين بصحة تفسير قدرته تع بصحة الفعل والترك من تفصّو من لزوم جهة امكانية هى صحة الطرفين وامكان الجانبين بان هذه الصحة يرجع الى ذات المعلول المقدور عليه لامكانه الذاتى وهذا من سخيف القول فان ما ذكروه لو كان حقا لكان كل فاعل موجبا قادرا فلم يبق فرق بين الموجب والمختار اذ ما من معلول الا وهو ممكن الوجود والعدم نظرا الى مرتبة مهيته من حيث هى هى وان لم يرد بهذا الامكان الامكان الذاتى الذى هو مناط الحدوث الذاتى بل الامكان الوقوعى او القوة الاستعدادية المستدعية للحدوث الزمانى فقد علمت بطلانه فى الفاعل التام الفاعلية واما جمهور المتكلمين من اصحاب ابى الحسن الاشعرى فبنوا ما ذهبوا اليه واعتمدوا عليه فيما ادعوه من تفسير قدرة الله هو انكارهم العلة والمعلول وعدم تسليمهم بتحقق الوجوب بالايجاب فى شئ من مراتب الفاعلية والايجاد بل المجرد الاولوية الغير البالغة حد الوجوب يكفى لصدور الفعل من المختار وان نفس الارادة من غير داع ومقتض يكفى لصدور الفعل ولا حاجة فى ذلك الى مرجح غير الارادة لان شان الارادة التعلق باى واحد من الطرفين وان ارادة على ارادة من دون مرجح زائد عليها وقد علمت ان الاعتقاد بهذا المذهب القبيح المستكره يخرج الانسان عن تجويز شئ من الاحكام اليقينية ويجوز عنده تخلف النتيجة عن القياس البرهانى الضرورى المقدمات الاقترانية على هيئة الشكل الاول وقد مرّ فيما سبق ان امكان الماهيات الجوازية هى العلة المقتضية لافتقارها الى العلة لان انتفائه هو العلة التامة لانتفائه لان الوجوب والامتناع موجبان للاستغناء عن العلة فاذن لا ضرورة شئ من الطرفين فى المهية يوجب الاحتياج الى المؤثر لا غير ذلك كالحدوث او سبق العدم او نحوه فقد ظهر ان صنع العلة فى المعلول هو الايجاب لا غير وان الشئ ما لم يجب لم يوجد فما دام الشئ على حالة امكانه يستحيل فرض وقوعه اولا وقوعه وانما يتعين لاحد الطرفين بالوجوب من تلقاء العلة المقتضية واما الاولوية الغير البالغة حد الوجوب سواء كانت ذاتية او حاصلة من السبب كما زعمه هؤلاء فغير مجدية فى قطع النسبة الامكانية ولا محصلة للوقوع بالفعل بل يجب ان يجب المعلول بعلته المقتضية التامة فلا ينقطع سؤال اللم للسائل عن سبب رجحان الحصول على اللاحصول وسبب رجحانه الا بالانتهاء الى السبب التام الموجب والعلة التامة المقتضية واما اذا لم ينته اليه فالسؤال مستمر البقاء والاستمرار فى الجانبين مشترك الورود بين الطرفين فيؤدى الى لزوم التسلسل فى سبب الاولوية واولوية الاولوية وهكذا الى غير النهاية فذلك محال لترتبها واجتماعها على انه اذا لوحظت تلك الاولويات باسرها ملاحظة جمعية اجمالية فهى كالاولوية الاولى فى ان مع وقوعها يجوز وقوع مقابلها اذ لو امتنع ذلك لكان هذا الطرف بالغا حد الوجوب وقد فرض انها لم يبلغ هذا والتحقيق فيما ذكرنا من جهة ان الفرق متحقق بين الوجوبات وبين الاولويات لامكان الانتهاء فى تلك الى الوجوب الاول الذاتى الذى هو منبع الوجوبات والوجودات وعدم امكان الانتهاء فى هذه الى الاولوية الاولى الذاتية التى ينتهى اليها جميع الاولويات لان ما فرض ولا ههنا لا يصلح لاصل الوقوع فكيف لكونه ينبوعا ومبدءا لغيرها من الاولويات فبزغ نور الحق وازاح ظلمة الباطل وتبين ان النسبة الامكانية مطلقا مناط الحاجة والافتقار للشئ الى السبب التام الموجب ولا يغنيه من جوع امكانية الا الفاعل الحق دون غيره مما يحصل به الاولوية الغير البالغة نصاب الوجوب **فصل** فى بيان ماخذ اخر فى ابطال راى من زعم ان شان الارادة الواحدة ان يتعلق باى طرف من طرفى الممكن وباى ممكن من الممكنات اعلم ان نسبة الارادة الى المراد كنسبة العلم الى المعلوم بل كنسبة الوجود الى الشئ الموجود فيمتنع استواء نسبتها الى الضدين والمتنافيين بل يجب بها احدهما ويمتنع الاخر فكيف يستوى نسبتها اليهما وهل هذا الا كما يقال ان وجود السواد بعينه يصلح ان يكون وجود البياض او كما يقال ان الصورة الانسانية فى الذهن بعينها هى الصورة الفرسية فى العلوم التفصيلية وكذا حكم التشخص وامثاله فكما لا شبهة لاحد فى ان وجود زيد بعينه لا يمكن ان يكون وجود عمرو بعينه ولا العلم باحدهما هو العلم بالاخر لان تشخص العلم بزيد وهذيته وهويته متعلقة به لا محالة فلو تعلق هذا العلم بغيره لانقلب تشخصه وبطلت هذيته كذلك حكم الارادة فانها يتعين بتعين المراد وتتشخص بتشخصه محققا كان او مقدرا مجملا كان او مفصلا فارادة كل فعل كالعلم به انما تعينت وتشخصت بتعلقها بذلك الفعل حتى لو فرض تعلقها بغير ذلك الفعل كان ذلك فرضا الانقلاب الحقيقة كفرض الانسان غير الانسان وذلك محال فظهر بطلان هذا المذهب واعلم ان ما ذكرنا من ان الارادة كالعلم ونظائرها التى كلها يرجع الى الوجود تتعين وتتشخص حسب تعين المراد وتشخصه لا ينافى قولنا بصحة كون ارادته تعالى التى هى عين ذاته الحقة الاحدية متعلقا بجميع الممكنات الواقعة فى الوجود كما ان علمه تع البسيط علم بجميع الاشياء الكلية والجزئية التى وقعت او ستقع وذلك للفرق بين الارادة التفصيلية العددية التى تعلقها بجزئى من اعداد طبيعة واحدة او بكل واحد من طرفى المقدور

كافي القادرين من الحيوانات وبين الارادة البسيطة الحقة الالهية التي تكل عن ادراكها عقول اكثر الحكماء فضلا عن غيرهم والكلام ههنا
مع هؤلاء الزاعمين ان ارادة الله امر واحد بالعدد يصلح ان يتعلق بشيء ومقابله على ان ما ادعيناه من كون كل ارادة متحدة الهوية بالمراد
من حيث هو مراد باق على عمومه في الاول تعالى وغيره من اولى الارادة الامكانية وكذا كل علم متحد الهوية مع المعلوم بما هو معلوم وكذا كل
وجود هو عين ما يوجد به من الماهيات من حيث هو موجود بل الارادة هي المرادة بالذات كما ان العلم هو المعلوم بالذات والوجود هو الموجود
بالحقيقة لا غير الا بالعرض وتحت هذا سر عظيم لاهله **فصل** في حكاية مذهب المتكلمين في المرجح والداعي لارادة خلق العالم قال
محقق مقاصد الاشارات ان المتكلمين من الذاهبين الى حدوث العالم افترقوا الى ثلث فرق فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث
وبوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجريهم وهؤلاء انما يقولون بتخصيصه على سبيل
الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصيص مصلحة تعود الى العالم وفرقة بتخصيصه لذلك الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث
العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول ابي القاسم البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه منهم وفرقة لم يعترفوا
بالتخصيص خوفا عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشيء آخر غير الفاعل وهو لا يسئل عما يفعل او اعترفوا با
لتخصيص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان للفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه على الآخر من غير مخصص
وتمثلوا ذلك بعطشان يحضره الماء في انائين متساويين بالنسبة اليه من جميع الوجوه فانه يختار احدهما لا محالة وبغير ذلك من الامثلة
المشهورة وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن بعده وحذوه وغيرهم من المتكلمين المتأخرين انتهى كلامه وانت بما قدمنا عليك من الاصول
القطعية الحقة متمكن من ابطال الآراء الخبيثة المؤدية الى التعطيل في حضرته بل التجسم والتركيب في ذاته تعالى عما يقول المقصرون الجاهلون
في حضرته علوا كبيرا اما القول بالمخصص والداعي لفعله على سبيل الاولوية دون الوجوب سواء كان امرا مباينا لذاته وصفاته كما
قالته قدماء المعتزلة او غير مباين كما قالته الاشاعرة من كون نفس الارادة مخصصة للفعل لا على سبيل البت والوجوب فقد علمت
فساده من ان طبيعة الامكان يقتضي الافتقار الى المرجح الايجابي واما القول بالمخصص الايجابي المباين لذات الفاعل سواء كان مصلحة تعود
الى العالم او شيئا آخر كذات الوقت عند الكعبي فهو ايضا بين الفساد اما المصلحة العائدة الى غير الفاعل الذي يفعل الفعل بقدرته
الامكانية المتساوية النسبة الى طرفي المقدور فلا يصلح ان يكون مخصصا لاحد الجانبين وداعيا للفاعل عليه وذلك لانا نقول سائلا
عنك هل كان تحصيل هذه المصلحة للعالم او ايصال هذه المنفعة المناسبة لها اولى لذات القادر القاصد لهذا الفعل من عدم
ذلك التحصيل او الايصال او لم يكن فان لم يكن شيء من الطرفين اولى من الآخر ولا ارجح عنده فكيف يريد احدهما ويترك الآخر مع تساوي
نسبتهما اليه وان كان تحصيل هذه المصلحة اولى له من لا تحصيلها فالقادر القاصد لذلك الفعل انما يستفيد لفعله اولوية ويستكمل
ذاته بتلك الفائدة العائدة والله سبحانه اجل واعلى من ان يكتسب كمالا من غيره وان يكون له داع وغرض غير ذاته بذاته التي هي آخر الغايات
وافضل النهايات واما القول بعدم المخصص او نفي التعليل في فعله تعالى متمسكا بقوله لا يسئل عما يفعل ففي ذلك مغالطة يدق حلها
على اكثر الباحثين بل الفاضلين واعلم ان هناك فرقا بين الطلب اللمي لفعله بمعنى السؤال عن سبب به يصير الفاعل فاعلا وبين طلبها
بمعنى سبب فعله وما به يصير هذا الفعل متعينا في القدر وموجودا على الخصوص دون غيره في هذه المرتبة فالسؤال على الوجه الاول
باطل في حقه جل اسمه اذ الذاتي للشيء لا يكون معللا بشيء ولا شك لاحد من الحكماء الموحدين وعرفاء الشامخين ان فاعلية الواجب سبحانه
بنفس ذاته لا بامر زائد على ذاته وكذا الداعي في ايجاد العالم هو علمه بوجه النظام الاتم الذي هو عين ذاته فذاته كما انه فاعل فهو علة غائية
وغاية لوجود العالم فقد تبين وتحقق ان اللمية ثابتة لافاعيل الله سبحانه بمعنى المجعولات وبمعنى صدورها وان لم يثبت في فاعليته
بمعنى كون فاعليته بسبب وعلة غائية غير ذاته ومع ذلك الثابت مع كونه جل اسمه تام الفاعلية في ذاته من غير ارادة زائدة او داع منتظر ومرجح مترقب
لا يلزم قدم العالم ولا شيء مما سواه من عالم الطبيعة والاجرام فلكية كانت او عنصرية صورة كانت او مادة نفسا كانت او جسما كما سبق
ذكره في السفر الاول وسنعيد القول فيه ان شاء الله لانه مسلك دقيق ومنهج انيق ولا يسبقنا احد من حكماء ولا المتكلمين ولا حصل
ايضا للصوفية الاسلامية بطريق الكشف والذوق بل بمجرد متابعة الشرائع والتسليم لاحكام الصادقين سلام الله عليهم اجمعين
الحمد لله الذي فضلنا على كثير من خلقه تفضيلا **فصل** في دفع بعض الاوهام عن هذا المقام ولعلك تقول اذا كان الضرورة
الالهية ضرورة ازلية كان لا صدور العالم ممتنعا بالذات فيلزم ان يكون صدوره واجبا بالذات وذلك ينافي امكان وجوده بالذات

فيقال لك حسب ما حققناه في مسئلة الوجود من ان كلا من الانيات البسيطة الوجودات المجعولة التابعة للوجود التام الالهي والانية الاشدية الواجبية وان كانت ضرورية الوجود لان وجودها عين هويتها لكن ضرورتها تابعة للضرورة الازلية الالهية لان ضرورتها مادام الجعل والافاضة لا في انفسها مع قطع النظر عن ارتباطها بالوجود التام الالهي وقد تبين الفرق في علم الميزان بين الضرورة الدائمة الازلية والضرورة الذاتية التي لا يدوم الا مادامت الذات موجودة وأما ما ذكره بعض الاماجد ادام مجده وبقاؤه في دفع هذا الاعتراض من ان صدور شيء عن الغير او حصوله عنه او وجوده له غير تقرره ووجوده في نفسه لان الاول مضاف معقول بالقياس الى غيره ولا يمكن لنا تعقله مع ذهولنا عن ذلك بخلاف الثاني فاذن امكان وجود العالم في نفسه لا ينافي وجوب صدوره عن الحق تعالى فيرد عليه ان التحقيق كما ذهب اليه كثير من البارعين ان وجود المعلول في نفسه هو بعينه وجوده لفاعله وهو بعينه صدوره عنه بلا اختلاف حيثية اصلا فاذا كانت الضرورة ثابتة له باحد الاعتبارين كانت ثابتة لها بالاعتبار الاخر اذ لا فرق بينهما الا بحسب العنوان دون المصداق وأما ما ذكره من الفرق بان احدهما معقول بالقياس الى الغير دون الاخر فغير مسلم فيما هو المجعول والصادر بالذات اعني الوجود لان هويته هوية تعلقية لا كالمهية كما مر تحقيقه وأما الاشكال بان الذي يكون ذاته معقولة بالقياس الى الغير فهو من جنس المضاف فيلزم ان يكون كل معلول واقعا تحت المضاف فقد مر دفعه ثم العجب من هذا الماجد العظيم انه بعد ما اختاره من تصويب تفسير القدرة الالهية بصحة الصدور واللاصدور اراد ان يدفع عنه وينفصي عن لزوم جهة امكانية في الذات الاحدية الوجوبية قائلا اذا كان صدور نظام الاكمل واجبا بالنظر الى ذاته بحسب علمه وارادته وعلمه وارادته كسائر صفاته الكمالية راجعة الى حيثية ذاته الحقة الوجوبية المقدسة عن الكثرة قبل الذات ومع الذات وبعد الذات فلا يمكن ان يتكثر بحيثية وحيثية واعتبار واعتبار من الجهات فمرتبة ذاته بعينه مرتبة علمه وارادته في الوجوب الذاتي فكيف يصح الصدور واللاصدور المعتبرة في حد حقيقة القدرة بالنظر الى نفس ذات القادر قلت اولا يكون من المعلوم عندك ان صحة الصدور واللاصدور المعتبرة في حد حقيقة القدرة بالقياس الى ذات القادر اعم من ان يكون بحسب الجهة الامكانية في ذات القادر كما في قدرة الانسان مثلا على مقدوراته وذلك من نقص جوهر الذات وكونه في حد ذاته بالقوة بالقياس الى كمالاته او يكون بحسب طباع الامكان الذاتي في المقدور كما في قدرة القدير الحق الاول على جميع المقدورات وذلك لتقدسه عن جهات النقص وسمات الامكان من جميع الجهات فالمقدور الجائز الذات بامكانه الذاتي صحيح الصدور واللاصدور عن جاعله القدير بالذات وان كان واجب الصدور عنه بحسب علمه وارادته في مرتبة ذاته وهذا انما انحاء القدرة ومراتبها انتهى ما افاده ملخصا اقول قد علمت ما فيه فان الامكان الذاتي للمعلول في نفسه لا يوجب كون العلة قادرا فان معلول العلة الغير المختارة كالنار للسخونة ممكن في ذاته ولا يستلزم امكانه في نفسه كون فاعله مختارا والا لكان جميع العلل والاسباب للاشياء مختارات في افاعيلها ثم اقول غاية ما يمكن ان يقال في تفسير قدرته بصحة الصدور واللاصدور في دفع ذلك الاعضال وهو لزوم اختلاف الحيثية في ذاته جل ذكره من جهة صفتي القدرة والارادة الا ان نسبة القدرة الى الارادة نسبة الضعف الى الشدة ونسبة النقص الى الكمال وقد يندرج وينطوي الاول في الثاني بحيث لا يوجب اعتبار احدهما مع الاخر اختلاف الحيثيتين المكثرتين للشيء كما ان الوجود الشديد اذا قيس الى الوجود الضعيف يحكم العقل بضرب من التحليل ولو بحسب عمل الوهم او بحسب كثرة الاثار المترتبة على الاول دون الثاني ان الاول كانه اضعاف الثاني او كانه هو وما زاد عليه وهذا ضرب من التحليل لا ينافي بساطته هذا غاية ما يمكن ان يقال من قبله ومع ذلك لا يصفو عن شوب كدورة عند من يعرف جلال احدية الحق الذي كله فعلية بلا قوة ووجوب بلا امكان وكمال بلا نقص قال العلامة الطوسي في شرح رسالة العلم مسئلة ان تكثر العلم والقدرة انما حصل في المكنة الموجودات فنسبت العقول مبدئيتها الاول عليها ووصفه بالعلم والقدرة والتنزيه ان يقال سبحان ربك رب العزة عما يصفون ثم قال بيانا لمذهب الحكماء في ارادة الله سبحانه انها العلم بنظام الكل على الوجه الاتم واذا كان القدرة والعلم شيئا واحدا مقتضيا لوجود الممكنات على النظام الاكمل كانت القدرة والعلم والارادة شيئا واحدا في ذاته مختلفا بالاعتبارات العقلية المذكورة ثم قال في موضع اخر منه في بيان الجبر والاختيار انه لا شك ان عند الاسباب يجب الفعل وعند فقدها يمتنع فالذي ينظر الى الاسباب الاول ويعلم انه ليست بقدرة الفاعل ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مط لان السبب القريب للفعل هو قدرته وارادته والذي ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو ايضا ليس بصحيح مط لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة ومرادة والحق ما قاله بعضهم لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وأما في حق الله فان اثبت له ارادة وقدرة متباينتا

لزم ما يلزم ههنا من غير امكان تفصّي لكن صدور افعاله تعالى ليس موقوفا على كثرة اما هو سبب وجود الكثرة فلا يتصور هناك اختيار ولا ايجاب

انتهى كلامه يعني بالايجاب الموجَبية بفتح الجيم بمعنى الجبر فعلم مما ذكره ان قدرته تعالى كعلمه وارادته في انه يجب بها ما يجب صدوره والنظام الاتم الا ان

بها يمكن ويصح صدوره لان الامكانات من لوازم الماهيات الممكنة ولا صنع للقدرة الواجبية فيها فاذن قد تلخص وتمحض مما ذكره انه

اذا كان مبدء التأثير في شيء علم الفاعل وارادته سواء كان العلم والارادة امرا واحدا او امرين متعددين وسواء كانا عين ذات الفاعل كما في الباري

او غيرها كما في غيره كان الفاعل مختارا وكان صدور الفعل عنه بارادته وعلمه ورضاه ولا يقال لمثل هذا الفاعل في العرف العامي ولا الخاصي

انه فاعل غير مختار وان فعله صدر عنه بالجبر مع انه وجب صدور الفعل عنه بالارادة والعلم وقد ثبت وتقرر ان قيوم الكل واله العالم انما

يفعل النظام الاتم والخير الافضل عن علم هو نفس ذاته العليم الحكيم الذي هو اشرف انحاء العلوم بكل معقول او محسوس فاذن هو فاعل بالعلم

والارادة على اكمل الوجوه وامتنها على سبيل البت والوجوب فالوجوب بالارادة لا ينافي الارادة بل يؤكده لان اتم الاسباب ما يجب به

المسبب فاتم الارادات ما يجب به المراد فذاته تعالى بذاته فياض الخير وفعال النظام الاتم على الاطلاق ولما كانت ذاته البسيطة علما بكيفية

النظام الاتم لما علمت في مباحث علم الاله ان ذاته بذاته كل الاشياء الموجودة على الوجه الاشرف الاقدس لانها موجودة بوجود الهي وحقي

ومتصورة بصورة ربانية رحمانية فيتبع ذاته العقلية الواجبية فيضان الموجودات عنه على النظام التام المعقول عنده من معقولية

ذاته لا على ان يتبعه كاتباع الضوء للمضيء والاسخان للمسخن تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل بحسب ما حققه صاحب التعليقات من انه عالم بكيفية النظام

الخير في الوجود وانه واجب لفيضانه عنه وعالم بان هذه العالمية يوجب ان يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيرا ونظاما وفيضان

الخير والنظام عنه غير مناف لذاته الفياضة بل انه مناسب له وتابع لخيرية ذاته الفياضة ولازم وجوده التام الذي هو نفس ذاته فاذن هو معقول لا انه

مرادة والنظام الصادر عنه تعالى مرضي لذاته لا على سبيل ان يعلمها ثم يرضى بها بل على سبيل ان نفس علمه بها نفس رضاه بها واختياره اياها

فاذن قد انضرح واتضح ان كونه تعالى عالما ومريدا امر واحد من غير تغاير لا في الذات ولا في الاعتبار فاذن ارادته بعينها هي علمه بالنظام الاتم

وهو بعينه هو الداعي والغاية في هذا الاختيار لا امر آخر من العالم الامكاني وقد مر في مباحث العلة الغائية ان العالي لا يفعل شيئا لاجل

السافل ولا غرض للعقول العالية في ما دونها حتى يفعل لاجل صلاح ما دونها شيئا فالنفس مثلا لا تدبر البدن لاجل البدن بل لغرض

امر فوق البدن والنفس جميعا وهو تحصيل الكمال والوصول والتقرب الى المبدء الفعال وكذا القوة الغاذية لا تورد الغذاء وتلصقها

وتهضمها وتشبهها بالمغتذي لاجل صلاح حال الغذاء او نفع المغتذي بل لاجل المحافظة على كمالها والاقتداء بما فوقها وكذا النار لا

تحرق الحطب لاجل تحصيل الرماد او الفحم او ما يجري مجراه بل لان ذاتها محافظة صورتها فاذا كان كل فاعل ذاتي وكل قوة فعالة عالية

او سافلة يمتنع ان يكون لها غرض او باعث او داع فيما دونها فكيف الامر في القوة القاهرة الالهية التي هي فوق الكل ووراء الجميع وليس فيه

شوب نقص وقصور وغيره من القوى الفعالة لا يخلو عن شوائب النقصانات الا ان كلا منها يجبر نقصه بما فوقه اما بحسب الفطرة الاولى كالعقول

القادسية او بحسب الفطرة الثانية كالنفوس الفلكية وما بعدها **فصل** في تفسير الارادة والكراهة وقد اشرنا في مواضع من كتابنا

انه قد يكون لماهية واحدة انحاء من الكون واطوار من الحصول وانه قد يكون الامور المتغايرة في المفهوم والمعنى موجودة بوجود واحد متشخصة

بتشخص واحد كالمعاني الذاتية للماهية الانسانية من اجناسها القريبة والبعيدة وفصولها المترتبة التي قد تحصل في شخص واحد منها كزيد

مثلا موجودة بوجود واحد وتشخصت بتشخص واحد وتكونت ذاتا واحدة مشارا اليها بهذا وانت ونظائرهما بل كل هذه المعاني مجتمعة

في انيته البسيطة التي هي ذاته وهي مبدء الجميع وصورة الكل وهي بعينها الفصل الاخير للهيئة المحصلة لتلك المعاني المقومة بجوهرها

لما بازائها من القوى والآلات وجودا وفعلية ولموادها استكمالا وتماما ولآثارها تعينا وتحصلا وايضا قد يكون امور

مختلفة المعاني والمفهومات موجودات بوجودات متباينة حاصلة في مواد متفرقة بل متضادة في عالم من العوالم ونشأة من النشآت

ثم تلك الامور باعيان معانيها ومفهوماتها قد تحصل في عالم آخر ونشأة اخرى موجودة بوجود واحد بسيط على وجه لطيف شريف

فاضل من غير تضاد بينها ولا تزاحم ولا مباينة في محالها كما اشرنا اليه في اثبات الوجود الذهني وفي مواضع اخرى من هذا الكتاب اذا

تقرر هذا فنقول انه لما كان الباري جل ثناؤه مجدا تاما بسيطا حقا وله صفات كمالية مباينة لصفات جميع ما سواه كما ان وجوده

مباين لوجود جميع الموجودات لانه بحيث هو واجب بذاته لذاته ووجود غيره واجب لا بذاته وذاته مستغنية عن جميع ما سواه وجميع ما سواه

فاقرة اليه مستفيدة منه بل مستفيضة متعلقة بذاته فاذن لا يماثله ولا يشابهه شيء من الاشياء لا في ذاته ولا في صفاته اي لا في وجوده

ولا فى كالات وجوده من العلم والقدرة والارادة وغيرها من الصفات الكمالية ومع ذلك فان الوجود مشترك معنوى بينها وبينه وكذا
العلم والقدرة وغيرها من عوارض الموجود بما هو موجود فكما ان اصل الوجود حقيقة واحدة كما تحقق فى اوائل هذا الكتاب وهى فى الواجب واجب بالذات
وفى الممكن ممكن ظل وذات حقيقة الوجود لا نرجع العلم والارادة وغيرها الى الوجود كما اشرنا اليه الا ان عقول اكثر من الاذكياء فضلا عن
غيرهم عاجزة قاصرة عن فهم سراية العلم والقدرة والارادة فى جميع الموجودات حتى الاحجار والجمادات كسراية الوجود فيها ولكنا بفضل الله
والنور الذى انزل الينا من رحمته نهتدى الى مشاهدة العلم والارادة والقدرة فى جميع ما نشاهد فيه الوجود على حسبه ووزانه وقدره واذا
تمهدت هذه الاصول والمقدمات فنقول ان الارادة والكراهة فى الحيوان وفينا بما نحن حيوان كيفية نفسانية كسائر الكيفيات النفسانية
وهى من الامور الوجدانية كسائر الوجدانيات مثل اللذة والالم ويعسر تعريفها بحسب معرفة جزئياتها لكون العلم بها نفس حقيقتها الحاضرة عند كل
مريد ومكره ولكن يعسر العلم بحقيقتها الكلية وذلك كالعلم فان العلم بانية العلم حاصل لكل ذى نفس لحضوره بهويته الوجدانية عند
النفس ويعسر العلم بحقيقته الكلية لانه كالوجود لا ماهية له بل هو عين الوجود هوية وغيره عنوانا ومفهوما والوجود كما مر لا ماهية له ولذلك
صعب على الناس تحديد الصفات الوجدانية ورسمها ولا فرق ان ادراك جزئياتها كل منها بادراك جزئيات امور اخرى من الكيفيات النفسانية
بحيث يشتبه احد الادراكين بالاخر فيعسر على النفس تجريد ادراك معنى بعض من هذه الامور الوجدانية كالارادة فيما نحن فيه عن غيرها ليمكن
ان يؤخذ عنها ما لها فى حد ذاتها ونفس مفهومها من ذاتياتها فى الحد ان كان لها حد ولاجل ذلك وقع الخلاف بين المتكلمين فى معنى الارادة
والكراهة فالاشاعرة فسروا الارادة بانها صفة مخصصة لاحد المقدورين وهى مغايرة للعلم والقدرة لان خاصية القدرة صحة الايجاد
واللاايجاد وذلك بالنسبة الى جميع الاوقات والى طرفى الفعل والترك على السواء ولان العلم بالوقوع يتبع الوقوع فلو كان الوقوع تبعا للعلم
لزم الدور فظاهر انها مغايرة للحيوة والكلام والسمع والبصر اقول وقد علمت ما فيه وكذا ما فى قولهم العلم بالوقوع يتبع الوقوع
لانهم ان ارادوا به العموم والكلية فممنوع فان من العلوم ما يتبعه الوقوع كما مر وذهب اكثر المعتزلة الى ان كلا منهما من جنس الادراك ففسروا
الارادة باعتقاد النفع والكراهة باعتقاد الضرر لان نسبة القدرة الى طرفى الفعل والترك بالسوية فاذا حصل فى القلب اعتقاد النفع
لاحد الطرفين يرجح بسببه ذلك الطرف وصار الفاعل مؤثرا مختارا واورد عليه ان كثيرا ما نعتقد النفع فى كثير من الافعال ولا نفعلها
ولا نريدها ولا نعتقد النفع فى كثير منها بل نعتقد ضررها ونريدها ولذا ذهب بعض اخر منهم الى انها ميل يتبع اعتقاد النفع وهو الشوق
المفرط وتوقان النفس الى تحصيل شىء ويرد عليه كما ذكره بعض الفضلاء ان كثيرا ما يوجد هذا الميل والشوق بدون الارادة كما فى المحرمات
وقيل هى شوق متاكد الى حصول المراد وفيه انه قد يوجد الفعل بدون الشوق المتاكد كما فى الافعال العادية من تحريك الاعضاء وفرقعة
الاصابع وكثير من الافعال العبثية والجزافية وكما فى تناول الادوية البشعة وغيرها وقد يتحقق الشوق المتاكد ولا يوجد الفعل لعدم
الارادة كما فى المحرمات والمشتهيات للرجل المتقى الكثير الشهوة ولاجل ذلك قيل انها مغايرة للشوق فان الارادة هى الاجماع وتصميم العزم
وهو ميل اختيارى والشوق ميل طبيعى ولهذا يعاقب المكلف بارادة المعاصى لا باشتهائها ويرد على قوله وهو ميل اختيارى انه لو كان
القصد والارادة من الافعال الاختيارية لاحتاج الى قصد وارادة اخرى ولزم التسلسل واجيب بانه انما يلزم التسلسل لو اريد ان الارادة
فعل اختيارى دائما وليس كذلك بل قد توجد بالاختيار وقد توجد بالاضطرار وسنحقق هذا المقام قال بعض اهل التحصيل
ان الارادة ربما تحصل للحيوان بقدرته بارادة سابقة منه كالمتردد فى طلب اصلح الوجوه فانه بعد علمه بالوجوه يقصد الى ترجيح وقوع
واحد منها بفكره الذى هو باختياره ليكشف له الصلاح والفساد فيها فيحصل له الارادة بما يراه اصلح وهى مكتسبة له اما اسبا
كسبها فهى القدرة على الفكر وارادته والعلوم السابقة فبعضها يحصل ايضا بقدرته وارادته لكنها لا تتسلسل بل تنقطع عند اسباب
لا تحصل بقدرته وارادته انتهى ويرد عليه انه كما ان الارادة قد تكون بالاختيار فكذا الشوق قد يحصل بالاختيار بان يلاحظ بالاختيار
وجوه النفع والشهوة فى امر معين ويكرر عرضها على النفس حتى يشتاق اليه ويحرص عليه ومقصود القائل تحصيل الفرق بين الارادة و
الشوق ولم يحصل بما ذكره وقال بعض الاذكياء فى بيان الفرق بينهما لعل الارادة فينا كيفية نفسانية موجبة للفعل مغايرة للشوق
الذى هو توقان النفس لحصول المطلوب اما اولا فلان الشوق الى الفعل لا يوجد الفعل البتة وان بلغ الشوق الى كماله كما فى الزاهد المجتنب
عن الشهوات المحرمة اذا غلبه الشوق الى نيل لذة محرمة وربما يوجد الفعل مع شوق ضعيف واما ثانيا فلان الشوق قد يتعلق بالضدين كما
يشتاق النفس الى الحركة الى جهتين مختلفتين احديهما للقاء محبوبه والثانية للغلبة على عدوه ولا يتعلق الارادة بضدين حتى قيل ان

فى الحرموهوم فى الخارج
معنى كلى قياس سائر
الصفات الكمالية للوجود
المطلق فان العلم حقيقة
واحدة وهى فى الواجب واجب
وفى الممكن ممكن مـ

ارادة احد الضدين عين كراهة الضد الآخر واما ثالثاً فلانا نحكم بثبوت الارادة بديهة في مواضع مع الشك في ثبوت الشوق كما اذا شئنا
من يتناول الدواء المر البشع فانا نعلم ضرورة انه مريد له ولا نعلم ضرورة ان له شوقا اليه وان اثبتنا له شوقا فانما يكون بالتامل والفكر فهما
متغايران انتهى ما ذكره اقول لعلك لو اخذت الفطانة بيدك واحطت علما بما سبق من الكلام علمت ما في كلام هؤلاء الاذكياء
الاعلام من وجوه الخلل والخبط ومبنا هما في الاكثر على انهم زعموا ان الارادة في كل شيء ارادة بمعنى واحد متواطئ كما انهم في الوجود ايضا هكذا
وليس الامر كما زعموه بل الارادة في الاشياء تابعة لوجود ها وكما ان حقيقة الوجود مختلفة بالوجوب والامكان والغنى والحاجة والبساطة
والتركيب والصفاء والكدورة والتجرد والتجسم والخلوص عن شوائب الاعدام والجهالات والامتزاج بها وكون بعضها خيرا محضا لا يتصور
فيه شرية اصلا وبعضها ملزومة للشرور الكامنة في خيريتها وهي بحسب اعتبار عقلي ومرتبة من مراتب الواقع لا في اصل الواقع وبعضها
مستلزمة للشرور الثابتة لها في متن الواقع وحاق الاعيان كالامكانات والاستعدادات المتمكنة في الاعيان الخارجة عن الفعليات
والتحصلات على تفاوتها بحسب تلك الشرور التي هي الاعدام للملكات والقوى للفعليات الى ان يهوى التنزل الى حاشية
الوجود والسقوط الى هاوية الكثرة والشرية حيث يكون الفعلية فعلية القوة والوحدة وحدة الكثرة والتحصل تحصل اللاتحصل و
التعين تعين الابهام على ان مفهوم الوجود العام معنى واحد في الجميع فكذا حكم الارادة والمحبة فانها رفيق الوجود والوجود في كل شيء
محبوب لذيذ والزيادة عليه ايضا لذيذة ومطلوبة فالكامل من جميع الوجوه محبوب لذاته ومريد لذاته بالذات ولما يتبع ذاته من الخيرات اللازمة
بالعرض وهي محبوبة له لا بالذات ولكن بالتبعية والعرض واما الناقص بوجه فهو ايضا محبوب لذاته لاشتمالها على ضرب من الوجود ومريد
لما يكمل ذاته بالذات واما ما لا يتبع ذاته فحاله كما مر من انه مريد له بالعرض فثبت ان هذا المسمى بالارادة او المحبة او العشق او الميل او غيره
ذلك سار كالوجود في جميع الاشياء لكن ربما لا يسمى في بعضها بهذا الاسم لجريان العادة والاصطلاح على غيره او لخفاء معناه هناك
عند الجمهور او عدم ظهور الآثار المطلوبة منه عليهم هناك كما ان الصورة الجرمية عندنا احدى مراتب العلم والادراك ولكن لا تسمى بالعلم
الا صورة مجردة عن مانعية الاعدام والظلمات المقتضية للجهالات والغفلات اذا تقرر هذا فنقول الارادة والمحبة معنى واحد
كالعلم وهي في الواجب تعالى عين ذاته وهي بعينها عين الداعي وفي غيره تعالى ربما يكون صفة زائدة عليه ويكون غير القدرة وغير الداعي كما في الانسان
فانه كثيرا ما ينفك عن قدرته التي هي بمعنى صحة الفعل كالمشي والكتابة وغيرهما وتركه وهي ايضا غير الداعي الذي يدعوه على فعله كالنفع
المتوقع من فعل الكتابة مثلا او على تركه كالضر المترتب على فعلها فهذه الثلاثة اعني القدرة والارادة والداعية متعددة في الانسان
بالقياس الى بعض افعاله متحدة في حق الباري سبحانه وكلها فيه عين الذات الاحدية وفي الانسان صفات زائدة عليه وانما خصصنا
تعدد هذه الثلاثة فيه بالقياس الى بعض افعاله لانها قد تكون بالقياس الى ضرب من افعاله الباطنية شيئا واحدا كالدواعي الطبيعية
والتحريكات الذاتية مثل التغذية والتنمية والتوليد وغير ذلك كما لا يخفى عند البصير المتامل في حكمة الله في هذا العالم الصغير
وكيفية الترتيب البديع والصنع المنيع والنظام الشريف الذي روعي فيه واودع في قواه ثم نرجع ونقول ان الانسان لكونه مخلوقا على
صورة الرحمن فلا يصدر عنه فعل خارجي وحركة خارجية بالقصد الا وينشأ مبدئيه من ذاته ويقع له المرور على سائر مراتبه وقواه المتوسطة
بين النفس وبين مظهر افعالها وآلة تحريكاتها وتلك القوى ومواضعها من الارواح البخارية والاعضاء بمنزلة عالمي الملك والملكوت
في الانسان الكبير وهذا الملكوت كنظيره في ان بعضه اعلى كالعقل العملي والوهم والمتخيلة وبعضها اسفل كالخيال والحس المشترك
وقوى الشهوة والغضب وما يتلوها من القوى المحركة المباشرة للتحريك المميلة للاعضاء وكذا هذا الملك كنظيره في ان بعضه احكم
والطف كالارواح الدخانية على طبقاتها في التشفيف والنورانية بمنزلة الافلاك المتفاوتة في الصفاء واللطافة وهي مواضع الصور
النورية الكوكبية كما ان هذه الارواح محال القوى الحيوانية والطبيعية وان بعضه بخلاف ذلك كالاعضاء المفردة والمركبة التي هي
بمنزلة العناصر وما يتركب منها على ما يطول شرحه وليس هذا المقام مقام تفصيله والغرض ان الانسان اذا قصد الى احداث فعل
او حركة منه فلا بد له من علم وهو تصور ذلك الفعل والتصديق بفائدته ثم لا بد له من ارادة وعزم له ثم لا بد له من شوق اليه ثم لا بد
من ميل اعضائه الى تحصيله فبالحقيقة هذه الامور الاربعة اعني العلم والارادة والشوق والميل معنى واحد يوجد في عوالم اربعة
يظهر في كل موطن بصورة خاصة يناسب ذلك الموطن فالمحبة اذا وجدت في عالم العقل كانت عين القضية والحكم كعالم القضاء الالهي
واذا وجدت في عالم النفس كانت عين الشوق واذا وجدت في عالم الطبيعة كانت عين الميل فاذا تبين وتحقق عندك ما ذكرناه انكشف

لديك ما في كلام هؤلاء المحجوبين عن درك الحقايق من الصحة والصواب بوجه والفساد والخطاء بوجه او وجوه فمن فسر الارادة باعتقاد النفع
صح كلامه من حيث لا يشعر به بوجه دون وجه ومن فسرها كالاشاعرة بانها صفة مخصصة لاحد المقدورين وهي غير العلم والقدرة صح ما
ذكره من جهة دون اخرى وفي موضع دون اخر ومن قال انها شوق متاكد الى حصول المراد صح ان لم يرد الكلية والعموم ومن ذهب الى انها
ميل يتبع اعتقاد النفع صح ايضا في مرتبة دون اخرى وانفكاك بعض هذه المعاني عن بعض في حق الانسان لا ينافي اتحادها في حق الله كون
القدرة فيه حقا عين القوة الامكانية والاستعداد البعيد لا ينافي كونها في حق الله عين الفعلية والايجاب فالقدرة ههنا امكان
وفي البارى وجوب بالذات لانها عين العلم بالنظام الاتم والحكمة المقتضية والقضاء الحتمي فافهم واغتنم واستقم واجتنب واتبع الحق ولا
تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله والله ولي التوفيق **فصل** في دفع ما اورده على اتحاد هذه الامور في حقه تعالى وفي كون الارادة القديمة
سببا لايجاد الحادث فمن الشكوك الموردة ان ارادة الله تعالى لا تصح ان تكون عين علمه سبحانه لانه يعلم كل شيء ولا يريد كل شيء اذ لا يريد شرا
ولا ظلما ولا كفرا ولا شيئا من القبايح والاثام فعلمه متعلق بكل شيء ولا كذلك ارادته فعلمه غير ارادته وعلمه عين ذاته فارادته صفة زايدة
على ذاته تعالى فهذه شبهة قد استوثقها واحتج بها بعض مشايخنا الامامية ره على اثبات ان الارادة زائدة على ذاته تعالى والجواب انه تعالى بنفسه
وجوده يتعلق بكل ما يعلمه خيرا في نظام الوجود فليس في العالم الامكاني شيء مناف لذاته ولا لعلمه الذي هو عين ذاته ولا امر غير مرضي به
فذاته بذاته كما انه علم تام بكل خير موجود فهو ايضا ارادة ورضا لكل خير الا ان اصناف الخيرات متفاوتة وجميعها مرادة له تعالى مرضي بها
له تعالى فضرب منها خيرات محضة لا يشوبها شرية واقية الا بحسب امكاناتها الاعتبارية المختفية تحت سطوع النور الالهي الوجوبي على
تفاوت مراتبها في شدة النورية الوجودية وضعفها وضرب منها خيرات يلزمها شرية واقعية لكن الخير فيها غالب والشر مغلوب
مقهور وهذا القسم ايضا مراد لا محالة واجب الصدور عن الجواد المحض والغنا ولكل ما هو خير لان في تركه شرا كثيرا والحكيم لا يترك الخير الكثير
لاجل الشر القليل واما الشر المحض والشر المسئولي والشر المكافي للخير فلا حصول لاحد من هذه الثلثة في هذا العالم فلم يرد الله شيئا منها
ولم يأذن له في قول كن للدخول في حريم الكون والوجود فالخيرات كلها مرادة بالذات والشرور القليلة اللازمة للخيرات الكثيرة ايضا
انما يريدها بما هي لوازم تلك الخيرات لا بما هي شرور وفالشرور الضعيفة النادرة داخلة في قضاء الله تعالى بالعرض وهي مرضي بها كذلك
فقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وما يجري مجراه من الايات معناه ان الكفر وغيره من القبايح غير مرضي بها له تعالى في نفسها وبما هي شرور
ولا ينافي ذلك كونها مرضيا بها بالتبعية والاستجرار او نقول من سبيل آخر ان وزان الارادة بالقياس الى العلم وزان السمع والبصر
بالقياس اليه وكوزان الكلام بالنسبة الى القدرة فالعلم المتعلق بالخيرات ارادة كما ان المتعلق منه بالمسموعات سمع وبالمبصرات بصر وكما ان
القدرة المتعلقة بالاصوات والحروف على وجه تكلم وهذا لا ينافي كون الارادة عين العلم فذاته تعالى علم بكل شيء ممكن وارادة لكل خير ممكن
كما انه سميع لكل مسموع وبصير بالنسبة الى كل مبصر وقدرة على كل شيء وبالقياس الى نوع من الاصوات والحروف تكلم او كتابة فهذا طريق
آخر في حل هذه الشبهة والاول اولى ومنها ان الله تعالى اوجد ما اوجد من الحوادث في وقت معين لا قبله ولا بعده فلا بد لهذا التخصيص من
مخصص وليس هو القدرة لتساوي نسبتها الى جميع الاوقات ولا العلم لما ذكرنا فهذا المخصص هو الارادة لا القدرة والعلم فثبت
ان الارادة مغايرة لتينك الصفتين والجواب اما بالنقض واما بالحل اما الاول فلانا ننقل الكلام الى تخصص نفس الارادة بالوقوع
من اللاوقوع وبالوقوع في هذا الوقت دون غيره من الاوقات وبالجملة هذه الارادة ان كانت قديمة لزم تخلف المراد عنها وان كانت
حادثة يرد الكلام في علة تخصصها بهذا الوقت دون اخر ويجري الكلام في مخصص المخصص وهكذا الى لا نهاية واما الثاني فلانا
نقول الارادة صفة واحدة كالقدرة والعلم تتعلق بالاشياء على ترتيب سببي ومسببي وكما يصح صدور المقدورات الكثيرة المختلفة
بحسب الحقايق وبحسب الاعداد والاوقات عن فاعل واحد احدي الذات احدي الصفة فهو يصح صدور المرادات الكثيرة المتخالفة ذاتا وعددا
ووقتا عن ارادة واحدة بسيطة وقد بين كيفية ذلك الصدور في موضعه وتصدى لذلك الموحدون المعتنون بالمحافظة على عقايد
التوحيد وحراسة القلوب عن الوقوع في الالحاد والتشريك واما ما قيل في دفع الوجه الاول لعل شأن الارادة تخصيص كل حادث بالوقت
الذي حدث فيه وليس لها صلاحية تخصيصه بوقت آخر فيستغني عن مرجح اخر فهو مردود بان مثل هذا يجري في القدرة ايضا وايضا
اذا وجب له تعالى ان يريد في هذا الوقت ايجاد الممكن وامتنع له التغير في الارادة كان موجبا لا مختارا وايضا اذا كان لهذا الوقت خاصية
هي ان ارادة الله تعالى لا يصلح الا لتخصيص الحادث فيه فلم لم يجز مثل ذلك في القدرة ولم يجز ان يكون هذا الوقت موثرا في تخصيص الحادث

لا يقال ان الاوقات لما تساوت فى الحقيقة لتشابهها فى اجزائها لم يترجح بعضها الصالحية المخصص للايجاد على بعض الا لتضمنه حكمة ومصلحة مختصة والفعل الذى يتبع الحكمة والمصلحة انما يكون بالارادة لانا نقول الكلام عائد فى كون بعض اجزاء الزمان متضمنا الحكمة الايجاد دون غيره مع تشابهها فى الحقيقة وايضا حكمة الله لا تتبع تخصص جزء الزمان لو فرض تخصصه بل تخصصه بامر وكذا تخصص سائر الاشياء بخواصها ولوازمها يتبع حكمة الله وعلمه وارادته التى هى عين علمه ولا استبعاد فى كون العلم نفسه سببا لصدور الاشياء ووجودها كالماشى على جدار دقيق العرض اذا تصور السقوط يسقط بتصوره وعد من هذا القبيل تاثير بعض النفوس بالهمة والوهم وكذا اصابة العين التى علم تاثيرها باخبار الوحى والسنة من قوله تعالى وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم لما سمعوا الذكر ومن قوله ص العين تدخل القبر والجمل القدر واذا جاز ان يكون العلم الضعيف البشرى مؤثرا فى وجود المعلوم فالاولى ان يجوز ذلك فى العلم الازلى المخرج للعالم من العدم الصرف قال بعض المتاخرين كما ان العلم العقلى البسيط فينا يصير مبدأ لتفصيل الصور العلمية الكلية فى نفوسنا ولتفصيل الصور الجزئية فى خيالنا فان الملكة الحاصلة فى انفسنا من مزاولة العلوم وتكرر المسائل يصير سببا لحصول تلك المسائل بالتفصيل فى نفوسنا وادهاننا وانما تبقى موجودة حاضرة بالتفات النفس اليها حتى لو ذهلت النفس عنها طرفة عين غابت وانعدمت كما حقق فى موضعه فكذلك العلم البسيط الازلى الذى للبارى تعالى بالممكنات الذى هو عين ذاته المقدسة سبب لوجود الممكنات بعضها فى الخارج حاضرة عنده غير غائبة فان وجودها فى الخارج عين حضورها عنده فيه فذوات الممكنات بالحقيقة صور علمية للبارى تعالى متحققة بالرابطة العلمية التى لها معه تعالى بحيث لو انقطعت هذه الرابطة ولو طرفة عين لم يبق للممكنات عين ولا اثر وقد علمت من طريقتنا من كون الموجود هو الوجود وكون الوجود عين العلم فالروابط الوجودية للاشياء اليه تعالى هى بعينها الروابط العلمية له والعلم فيه سبحانه عين الارادة فتلك الاشياء كما انها وجودات وموجودات صادرة منه كذلك علوم ومعلومات له تعالى وكذلك ارادات ومرادات حاصلة من الوجود الواجبى العلم الازلى والارادة السرمدية على ترتيب نظام يترتب صدور الكثير كما فى حصول مراتب الاعداد والكثرات من الوحدة على ترتيب ونظام لولم يكن لم يمكن حصول الكثرة منها فان الوحدة ابعد الاشياء عن الكثرة ومع ذلك ينشأ منها ويحصل عن تكررها فتامل فيه وتدبر ومنهـــا ان البارى لو كان مريدا لخلق العالم فاما ان يريد خلقه فى جميع الاوقات فيلزم قدم العالم بل قدم كل حادث واهل الحق قائلون بحدوث العالم بجميع اجزائه على انه لو كان قديما امتنع القصد الى ايجاده لان قصد ايجاد الموجود ممتنع واما ان يريد تخصيص خلق العالم بوقت معين فذلك الوقت لم يوجد فى الازل والا عاد الى القسم الاول فهو حادث بعد ان لم يكن وارادته تعالى فاما انه اراد خلقه ازلا وابدا فيلزم قدمه او فى وقت معين وينتقل الكلام اليه فيلزم اشتراط كل وقت بوقت اخر ويلزم التسلسل والجواب انه تعالى اراد بارادته القديمة ايجاد نفس الوقت المعين بعد العدم لا انه اراد ايجاده فى وقت معين حتى يلزم التسلسل وبالجملة انه تعالى اراد بالارادة القديمة ايجاد كل العالم واجزائه وجزئيات اجزائه فى اماكنها واوقاتها المخصوصة واراد ايجاد الاوقات بهوياتها المخصوصة لا فى اوقات اخرى وكذا اراد ايجاد الاماكن بهوياتها المخصوصة لا فى اماكن اخرى وذلك لان تخصيص الحادث بوقت خاص يفتقر الى ذلك الوقت ولا يفتقر ذلك الوقت فى تخصصه الى شئ اخر غير الارادة القديمة لان التخصص الحدوث فيه عين ذاته وهويته والذاتى للشئ غير معلل بامر ولا يفتقر الا الى الجاعل له جعلا بسيطا وهكذا حكم الامكنة فى تخصصاتها المكانية واما قوله لو كان قديما امتنع القصد الى ايجاده ففيه ما لا يخفى من المنع الا ان يريد بالقصد ما يجرى فى العادة لا ما هو معنى الارادة القديمة عند اهل التحقيق ومنهـــا انه تعالى لو كان مريدا لايجاد العالم فى وقت فاما بارادة قديمة او حادثة فعلى الاول يمتنع لا وقوع العالم حين وجد فيه لاستناده الى ارادة قديمة ممتنعة الزوال فيكون البارى موجبا لا مختارا حيث يمتنع عليه الترك وايضا بعد وجود العالم اما ان يبقى الارادة متعلقة بايجاده اولا وعلى الاول يلزم ايجاد الموجود وعلى الثانى يلزم زوال القديم وعلى الثانى يلزم التسلسل او الدور ويجاب عنه بان ارادته قديمة ويمتنع لا وقوع المراد ولا يلزم الايجاب اذ الموجب ما لا يكون لارادته مدخل فى الفعل على ما مر غير مرة والحاصل ان المقابل للمختار ما يجب عليه الفعل لا ما يجب عنه الفعل ولذا قيل الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار بل يؤكده ونقول ايضا ان بقاء ارادة وجود العالم ليس بان يريد الله تعالى اخراجه من العدم مرة اخرى حتى يلزم ايجاد الموجود وارادة المراد بل كما مر ذكره فى حاجة الممكن فى بقائه الى الموجد المحافظ فالممكن لما كان الامكان والافتقار لازمان لذاته ابدا فهو فى كل آن يفتقر الى موجد قديم بل الى محدث فى كل آن على ما هو طريقتنا فى هذا العالم الزمانى الكونى المتجدد الحدوث المتدرج الكون وقد برهن على ان المحدث المقيم للعالم هو البارى القيوم

القديم العليم جل ذكره ومنها ان لقائل ان يرجع ويقول ان ارادته تعالى باحداث حادث اما ازلية او حادثة وعلى الاول فاما ان يبقى تلك الارادة بعد زوال ذلك الحادث بعينها اولا ومع البقاء فاما ان يتعلق بوجوده حال انعدامه فلزم تخلف المراد عن ارادته تعالى وان لا يكون انعدام ذلك الحادث بارادته واما ان يتعلق بوجوده حين وجد وهو غير معقول اذ لا يعقل تعلق الارادة في الحال بوجود المراد امس ومع زوالها يلزم زوال القديم وهو محال على ان ارادة الله سبحانه عين ذاته وعلى الثاني احتاجت الارادة الى ارادة اخرى ويلزم التسلسل وايضا يلزم كونه تعالى محلا للحوادث وموردا لتعاقب الصفات وان يستحيل من صفة الى صفة وما هذا شانه مادة جسمانية فيكون اله العالمين جسما تعالى عما يقوله الظالمون الملحدون من الذين زعموه محلا للارادات المتعاقبة علوا كبيرا فنقول ان هذه الشبهة ونظائرها انما نشأت من قياس ارادته تعالى الى ارادتنا وتوهم كونها عزما واجماعا على الايجاد ومن توهم ان الزمانيات متصفة بالحضور بعد الغيبة وبالوجود بعد العدم بالقياس الى ذاته تعالى وعلمه وارادته وليس الامر كذلك فانه سبحانه لما علم ازلا سلسلة الوجود وجملة النظام الاتم وروابط بعضها الى بعض من بدو وجودها الى غاياتها ومن مقدماتها الى سوابقها وعلم ان وجودها على هذه الهيئة المعينة مما ينبغي ان يصدر عنه تعالى ويقع بعينه هذا العلم القديم الذي هو عين ذاته المرجح الى ايجاد كل ما وجد وابداع كل ما ابدع وافاضة نور الوجود على اعيانها واخراجها جملة من حد العدم ومكمن الاختفاء الى حريم الوجود ومنصة الظهور وهذا العلم كهذه الارادة شيء واحد سرمدي ثابت الوجود والوجوب له ازلا وابدا من غير تغير وتعاقب فيه لا في ذات العلم والارادة ولا في تعلقهما كما توهم المتكلمون لانهما عين ذاته ومبدأ الصفة الاضافية اذ ثبت كانت الاضافات والتعلقات ايضا ثابتة ومنها ان ارادته تعالى مما يجب به الفعل اذ لو لم يجب بها لم يوجد بها كما علمت ثم انه بعد تعلق الارادة لا يبقى في صرافة الامكان لامتناع تخلف المراد عن ارادته تعالى وارادته على ما هو التحقيق عين ذاته فبالنظر الى ذاته يجب ان يوجد العالم فيكون العالم من لوازم ذاته فنسبة العالم اليه كنسبة الحرارة الى النار ونسبة الضوء الى الشمس على ما يرى ظاهرا بل كنسبة الزوجية الى الاربعة واذا كان كذلك كان الباري موجبا لا مختارا اذ لا معنى للموجب الا ما يجب الفعل والايجاد نظرا الى ذاته ويكون القول بكونه مريدا مجرد تسمية واطلاق لفظ من غير تحقق المعنى المعنى به ويندفع بما قد تكررت الاشارة اليه من ان ذاته عين الارادة والرضا فبالحقيقة يكون الارادة مبدأ صدور الفعل وهذا اجل ضروب كون الفعل حاصلا بالارادة ومن انه فرق بين الوجوب عنه والوجوب عليه ومن ان ذاته تعالى وان كان امرا بسيطا هو عين ارادته لكن ذاته ذات يعتبر فيها روابط ومناسبات مع هويات الممكنات وله تعالى بحسب معاني صفاته واسمائه نسب واضافات مع اعيان الماهيات الثابتة في الازل في حد علمه الاجمالي وعقله البسيط بوجه والتفصيلي بوجه اما البساطة والاجمال فبالنظر الى هويته الوجودية التي لا تركيب فيها اصلا بوجه من الوجوه لا عقلا ولا ذهنا بحسب التحليل العقلي ولا خارجا بحسب التعدد الخارجي فالاول كالمركب المؤلف من الجنس والفصل او الماهية والوجود والثاني كالمركب من المادة والصورة او ما يجري مجراهما وبالنظر الى معاني صفاته ومفهومات اسمائه كان العالم الربوبي والصقع الالهي كثيرا جدا بحيث لا تثلم تلك الكثرة احدية الحق وبساطته وهذا امر عجيب جدا الا انا اوضحنا سبيله من الاصول التي قررنا مبانيها واحكمنا برهانها فنقول اذا اخذت ذاته تعالى باعتبار انضمام هذه الروابط والخصوصيات التي يعبر عنها بالخزائن كما في قوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وجب لها الايجاد وكان مريدا لواحدة واحدة من حقائق الممكنات ولواحد واحد من عددها او اشخاصها الزمانية والمكانية كل في وقته ومكانه واذا اخذت ذاته بذاته من غير اعتبار هذه الروابط المخصصة قد يعبر عنها بالارادات او التعلقات او التوجهات فذاته بدون اعتبارها لم يتخصص بها مخلوق عن مخلوق ولم يتميز ممكن عن ممكن فلا يجب عنه ذلك صدور الفعل عنه فلم يلزم كونه موجبا الا مع اعتبار تلك الروابط فصدق ان ذاته يفعل الاشياء بالارادات والمنضمة اليه تعالى فذاته بحيث يصدر عنه بحسب كل ارادة خاصة ممكن معين ومخلوق خاص ومنها انه قد وقع في بعض احاديث ائمتنا المطهرين المعصومين عن نسبة الخطا والنقص سلام الله عليهم وعلى آبائهم حسب ما نقله عنهم اساطين الرواية والحديث عنهم كالشيخ الاجل محمد بن يعقوب الكليني في الكافي وكالصدوق ابن بابويه القمي في كتاب التوحيد وعيون الرضا من حدوث الارادة والمشية وانها من صفات الفعل لا من صفات الذات وهذا بظاهره ينافي كون الارادة منه تعالى عين ذاته فاجاب عنه شيخنا واستادنا سيد اعاظم المجتهدين بان الارادة قد يطلق ويراد بها الامر المصدري النسبي اعني الاحداث والايجاد وقد يراد بها الحاصل اعني الفعل الحادث المتجدد وكما ان العلم له تعالى بالاشياء مراتب واخيرتها مرتبة وجود الموجودات الخارجية وصدورها عنه منكشفة غير محتجبة فهي بذواتها وهوياتها المرتبطة اليه معلومة له تعالى بوجه ومعلوماته باعتبار فمعلوميتها له تعالى عين ذواتها لا عالميته اياها عين ذواتها وانما هي عين ذاته المقدسة فالعلم بمعنى العالمية عين ذاته تعالى وهو قديم وبمعنى المعلومية عين هذه الممكنات وهو حادث

فكذلك لارادته سبحانه مراتب واخيرة المراتب هي بعينها ذوات الموجودات المتقررة بالفعل وانما هي عين الارادة بمعنى مراديتها له تعالى لابمعنى
مريديته اياها وما به يتعلق الارادة والرضا ومبدئيته التخصيص هو عين ذاته الحقة وهذا النوع الاخير اما ان يكون انبعاث الارادة
والرضا بالفعل عن امر زايد على نفس ذات الفاعل انتهى حاصل ما افاده دام علوه ومجده واقول في ههنا سر عظيم من اسرار الالهية نشير
اشارة ما وهو انه يمكن للعارف البصير ان يحكم بان وجود هذه الاشياء الخارجية من مراتب علمه تعالى وارادته بمعنى عالميته ومريديته
لا بمعنى معلوميته ومراديته فقط وهذا مما يمكن تحصيله بالاصول للواقف السالف ذكره **فصل** في اعتضاد ما ذكرنا من الفرق بين
ارادة الله سبحانه وبين ارادتنا من طريق الرواية والنقل قد مضى ان شاكلتنا فيما اردنا فعله او هممنا نحو تحصيله انا نتصوره
اولا ونصدقنا بفائدته العائدة الينا تصديقا ظنيا او جهليا او علميا بان فيه منفعة ما او خيرا اما من الخيرات الحقيقية او الظنية عقليا
كان او حسيا او ثناء او محمدة عائدا الى جوهر ذاتنا او الى قوة من قوانا فينبعث من ذلك العلم التصوري وذلك الحكم التصديقي شوق اليه
فاذا قوي الشوق النفساني واشتد اهتزت القوة الارادية وحصلت الارادة المسماة بالاجماع وهذه الارادة في الانسان من نوع هي فوق
القوة الشوقية الحيوانية التي تتشعب الى الشهوة والغضب هي العقل العملي وفي غيره اشتداد حال تلك القوة كما وقع التنبيه عليه
من قبل وبالجملة فينبعث منهما جميعا القوة المحركة التي في العضلات فيحركها بسطا او قبضا ويتحرك بتحريكها الاعصاب والاعضاء فيحصل
المراد فهذه المبادي فينا متعددة في افعالنا الخارجية فاما القيوم جل ذكره فذاته اجل من الكثرة والداعية الخارجية والانفعال والابتهاج
بما وراء ذاته لتمامه لانه نهاية الكمالات ومطلب المطالب ليس له شوق حاشاه عن ذلك ولا عناية بما سواه ولا قصد الى تحصيل شيء عادم له كما علمت
مرارا بل هو مبتهج بذاته عاشق لذاته ويلزم من هذا الابتهاج ويترشح منه حصول سائر الخيرات والابتهاجات على سبيل الفضل الابداعي
والافاضة لا على شاكلة الانفعال والانضاف والاستحصال والايات القرآنية في هذا الباب كثيرة للمتدبرين فيها المتاملين في معناها
مثل قوله والله الغني وانتم الفقراء فهو الغني من كل جهة عما سواه وما سواه مفتقر اليه من كل جهة بحسب ذاتها وصفاتها وافعالها فلو كان
له تعالى في فعله وجوده قصد زايد او غرض او شوق او طلب طاعة او ثناء او مدح لم يكن غنيا من كل جهة عما سواه ومثل قوله واليه المصير واليه يرجع
الامر كله وقوله الا الى الله تصير الامور واشباه ذلك من الايات الكثيرة جدا فهذه الايات تدل على انه تعالى غاية كل شيء فليس في فعله
غاية وغرض سوى ذاته المقدسة فلو كان له ارادة زايدة او داع ومرجح من خارج له على فعله لم يكن ذاته غاية الموجودات ومصير كل الاشياء
فعلم من هذه الآيات ونظائرها ان ارادته للاشياء عين علمه بها وهما عين ذاته واما الحديث فمن الاحاديث المروية عن ائمتنا وسادتنا في الكافي
وغيره في باب الارادة ما ذكر في الصحيح عن صفوان بن يحيى قال قلت لابي الحسن ع اخبرني عن الارادة من الله ومن الخلق فقال الارادة من الخلق الضمير
وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل واما من الله فارادته احداثه لا غير ذلك لانه لا يروي ولا يهم ولا يتفكر وهذه الصفات منفية عنه وهي صفات الخلق
فارادة الله الفعل لا غير ذلك يقول له كن فيكون بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همة ولا تفكر ولا كيف لذلك كما انه لا كيف له تعالى ولعل
المراد من الضمير تصور الفعل وما يبدو وبعد ذلك اعتقاد النفع فيه ثم انبعاث الشوق من القوة الشوقية ثم تاكده واشتداده الى حيثية
يحصل الاجماع المسمى بالارادة فتلك المبادي لافعال الارادية القصدية فينا والله سبحانه مقدس عن ذلك كله فالفعل الصادر عنا
بالاختيار متوسط بين جوهر ذاتنا وبينه امور كثيرة انفعالية بعضها من باب الادراك وبعضها من باب الحركة الفكرية وبعضها من باب
الشهوة والغضب وبعضها من باب الفعل التحريكي كالجذب والدفع واما الجناب الربوبي ففعله مترتب على نفس ذاته بلا توسط متوسط
بينه وبين فعله من الصفات والاحوال العارضة والسوانح الطارية من الاغراض والاشواق والهمم والقصود وغيرها من
الانفعالات والتغيرات نعم افعاله مترتب بعضها على بعض لصدور الموجودات عنه على ترتيب الاشرف فالاشرف وعن هشام بن
الحكم في حديث الزنديق الذي سئل ابا عبد الله ع فكان من سؤاله ان قال له فله رضاء وسخط فقال له نعم ولكن ليس ذلك على ما يوجد
من المخلوقين وذلك ان الرضا حال تدخل عليه فتنقله من حال الى حال لان المخلوق اجوف معتمل مركب للاشياء فيه مدخل وخالقنا لا مدخل
للاشياء فيه لانه واحد لا شريك له واحدي الذات واحدي المعنى فرضاه ثوابه وسخطه عقابه من غير شيء يتداخله فيهيجه وينقله من حال
الى حال لان ذلك من صفة المخلوقين العاجزين المحتاجين وروى مثل ذلك ابو جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي في كتاب التوحيد
وفيه ان الرضا والغضب دخال تدخل عليه وخالقنا لا مدخل للاشياء فيه لانه واحد احدي الذات واحدي المعنى اقول نعت
المخلوق بالاجوف تشبيه في غاية الحسن والبلاغة في الكلام وهو في مقابلة نعت الحق بالصمد وذلك لان كل ممكن مركب من مهية ووجود

والمهية كالعدم في انها لا تحصل لها في ذاتها لكن الوجود قد حصلها وجمّعها فكانه احاط بها كما احاطت الكرة المجوفة بالفضاء الذي لا تعين له الا بتحدده وايضا الهويات الوجودية التي للممكنات قد علمت ان كلا منها مستصحب للاعدام والنقايص فلها تجاويف بحسب تلك الاعدام والنقايص وكلما نزل الوجود وبعد عن منبع الخير والجود تضاعف فيه العدم والنقص فكانه صار اكثر تجوفا واقل سمكا وارق قواما ثم ان الموجودات الطبيعية مركبة من مادة هي ما به الشيء بالقوة ومن صورة هي ما به الشيء بالفعل والصورة كانها محيطة بالمادة لانها محصلة للمادة ومعينها لانها بمنزلة الذات علة الهوية فكل شيء طبيعي مادي كانه اجوف واذا تقرر هذا فاعلم ان سبب كون الشيء بحيث يلحقه الامور الخارجية ويرد عليه اللواحق العارضية هو اشتماله على ما بالقوة والامكان وعلى الاعدام والقصورات فيفتقر الى ما يستكمل به ويخرج به ذاته من العدم الى الوجود ومن القوة الى الفعل ومن النقص الى الكمال ولاجل ذلك اودع الله في كل مخلوق توجها الى الكمال وطلبا للتمام اما دينيا تقربا الى الله اما بعشق عقلي كما للمقربين واما بشوق نفساني كما للنفوس العالية من المشتاقين واما بشوق حيواني شهوي كما للنفوس السافلة او بحركة وضعية او كيفية او كمية او اينية كما للطبايع الفلكية والعنصرية وبالجملة لا يخلو ما سوى الحق تعالى من قصور او فقد محوج له الى متمم ومكمل له ومحصل لوجوده فهو اجوف بهذا المعنى فاذن الذي لا اجوف له بوجه من الوجوه ولا تركيب فيه اصلا من جهتي نقص وتمام هو الله الواحد الاحد الصمد واعلم ان الاحاديث المنقولة عن ائمتنا المعصومين عليهم السلام في هذا الباب كثيرة اكتفينا بهذا لئلا يؤدي ذكرها جميعا الى الاطناب وليسير الرجوع الى كتب الحديث لمن اراد الوقوف عليها واما المنقول من غيرهم من اهل العلم والتوحيد فلقد قال الشيخ ابو علي في تعليقاته على الشفاء في بيان ارادته تعالى ان هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته وهي مقتضى ذاته فليس هذه الموجودات لانها هي بل لاجل ذاته ولانها مقتضى ذاته مثلا لو كنت تعشق شيئا لكان جميع ما يصدر عنه معشوقا لك لاجل ذلك الشيء ونحن انما نريد الشيء لاجل شهوة او لذة لا لاجل ذات الشيء المراد لو كانت الشهوة واللذة وغيرهما من الاشياء شاعرة بذاتها وكان تصدر الافعال عنها ذاتها لكانت مريدة لتلك الاشياء لذاتها لانها صادرة من ذاتها والارادة لا تكون الا لشاعر بذاته ثم قال وقد بينا ان واجب الوجود تام بل فوق التمام فلا يصح ان يكون فعله لغرض ولا يجب ان يعلم ان شيئا هو موافق له فيشتاقه ثم يحصله فاذن ارادته من جهة العلم اي يعلم ان ذلك الشيء في نفسه خير وحسن ووجود ذلك يجب ان يكون على الوجه الفلاني حتى يكون وجوده فاضلا وكون ذلك الشيء خيرا من كونه فلا يحتاج بعد هذا العلم الى ارادة اخرى ليكون الشيء موجودا بل نفس علمه بنظام الاشياء الممكنة على الترتيب الفاضل هو سبب موجب لوجود تلك الاشيا على النظام الموجود والترتيب الفاضل وبالجملة فلوازم ذاته اعني المعلومات لم يكن يعلمها ثم يرضى بها بل لما كان صدورها عن مقتضى ذاته كان نفس صدورها عنه نفس رضاه بها فاذا لم يكن صدورها عنه منافيا لذاته بل مناسبا لذات الفاعل وكلما كان غير مناف ومع ذلك يعلم الفاعل انه فاعله فهو مراده لانه يناسبه فنقول هذه الموجودات صدرت عن مقتضى ذات واجب الوجود بذاته المعشوقة له مع علمه بانه فاعلها وعلتها وكل ما يصدر عن شيء على هذه الصفة فهو غير مناف لذلك الفاعل وكل فعل يصدر عن فاعل وهو غير مناف له فهو مراده فاذن الاشياء كلها مرادة لواجب الوجود وهذا المراد هو المراد الخالي عن الغرض لان الغرض في رضاه بصدور تلك الاشياء انه مقتضى ذاته المعشوقة فيكون رضاه بصدور الاشياء لاجل ذاته فيكون الغاية في فعله ذاته ومثال هذا انك اذا احببت شيئا لاجل انسان كان المحبوب بالحقيقة ذلك الانسان فكذلك المعشوق المطلق هو ذاته ومثال الارادة فيما نحن فيه فينا انا نريد شيئا ونشتاقه لانا محتاجون اليه وواجب الوجود يريده على الوجه الذي ذكرنا ولكنه لا يشتاق اليه لانه غني عنه فالغرض لا يكون الا مع الشوق فانه يقال لو طلب هذا فيقال لانه اشتهاه وحيث لا يكون الشوق لا يكون الغرض فليس هناك غرض في تحصيل المقصود ولا غرض فيما يتبع تحصيله اذ تحصيل الشيء غرض وما يتبع ذلك التحصيل من النفع غرض ايضا والغاية قد تكون نفس الفعل وقد يكون نفعا تابعا للفعل مثلا كالمشي قد يكون غاية وقد يكون الارتياض وكذلك البناء قد يكون غرضا وقد يكون الاستكنان به غرضا ولو انا كنا نعرف الكمال الذي هو حقيقة واجب الوجود ثم كان يتعلم الامور التي بعده على مثاله حتى كانت الامور على غاية النظام لكان الغرض بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال فان كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو ايضا الغاية بالغرض وكذلك لو عرفنا الكمال في بناء بيت بعينه ثم رتبنا امور ذلك البناء على مقتضى ذلك الكمال فاذا كان ذلك الكمال هو الفاعل كان الفاعل والغرض واحدا ومثال هذه الارادة فينا انا اذا تصورنا شيئا وعرفنا انه نافع او صواب حرك ذلك الاعتقاد والتصور القوة الشوقية ما لم يكن هناك مرجح ولم يكن هناك مانع فلا يكون بين التصور والاعتقاد المذكورين وبين حركة القوة الشهوانية ارادة اخرى الا نفس هذا الاعتقاد فكذلك ارادة واجب الوجود فان نفس معقولية الاشياء

على الوجه الذي اومانا اليه هي علة وجود الاشياء اذ ليس يحتاج الى شوق الى ما يفعله وطلب لحصوله ونحن انما نحتاج الى القوة الشوقية ونحتاج في
الارادة الى الشوق لنطلب بالالات ما هو موافق لنا فان فعل الالات يتبع شوقا ينفذه وهناك ليس يحتاج الى هذا الشوق واستعمال
الالات فليس هناك الا العلم المطلق بنظام الموجودات وعلمه بافضل الوجوه التي يجب ان يكون عليها الموجودات وعلمه بجهة الترتيبات
وهذا هو العناية بعينها فانا لو رتبنا امرا موجودا لكنا نعقل اولا النظام الفاضل ثم نرتب الموجودات التي كان لا بد بايجادها بحسب ذلك
النظام الافضل وبمقتضاه فاذا كان النظام والكمال نفس الفاعل ثم كان يحصل الموجودات عن مقتضاه كانت العناية حاصلة هناك
وهي نفس الارادة والارادة نفس العلم والسبب في ذلك ان الفاعل والغاية شيء واحد والعناية هي ان يعقل واجب الوجود بذاته ان
الانسان كيف يجب ان يكون اعضاؤه وان السماء كيف يجب ان يكون حركتها ليكونا فاضلين ويكون نظام الخير فيهما موجودا من دون
ان يتبع هذا العلم شوق وطلب او غرض اخر سوى علمه بما ذكرنا من موافقته معلوم لذاته المعشوقة له فان الغرض والجملة النظر الى الاسفل يعني
لو خلق الخلق طلبا للغرض اعني ان يكون الغرض الخلق او الكمالات الموجودة في الخلق اعني ما يتبع الخلق طلب كمال لم يكن لو لم يخلق وهذا لا يليق
بما هو واجب الوجود بذاته من جميع جهاته ثم قال فقد عرفت عناية الواجب الوجود بذاته وانها بعينها علمه وهي بعينها عنايته وان هذه الارادة
غير حادثة وبينا انها ارادة على هذا الوجه وقال ايضا في تعليق اخر كان الباري الاول اذا تمثل يتبع ذلك التمثل الوجود كذلك اذا تمثلنا
تبعه الشوق واذا اشتقنا يتبعه لتحصيل الشيء حركة الاعضاء واعلم ان القدرة هو ان يكون الفعل متعلقا بمشيئة من غير ان يعتبر معها
شيء اخر والقدرة فيه تعالى عند علمه فانه اذا علم وتمثل فقد وجب وجود الشيء والقدرة فينا عند المبدأ المحرك وهو القوة المحركة لا القوة
العاملة والقدرة فيه خالية عن الامكان وهو صدور الفعل عنه بارادة فحسب من غير ان يعتبر معها وجوب استثناء احد الجزئين لا
ارادة ولا انه لم يرد وليس هو مثل القدرة فينا فان القدرة فينا هي بعينها القوة وهي فيه نفس الفعل فقط فانه ان لم يعتبر على هذا الوجه كان
فيه امكان وواجب الوجود منزه عن ذلك وكذلك ان لم يعتبر ان قدرته بعينها ارادته وعلمه كان في صفاته تكثر فيجب ان يكون مرجعها
الى العلم كما كان مرجع ارادته الى علمه والارادة فينا تابعة لغرض ولم يكن فيه لغرض البتة غير ذاته ثم قال وصدور الاشياء عن ذاته
لا لغرض فهو رضاه لانها تصدر عنه ثم يرضى بصدورها عنه والقدرة فيه يستحيل ان تكون بالامكان فهو اذا فعل فقد شاء واذا لم
يفعل فانه لم يشأ لم يتم الفعل والقدرة وقال ايضا الحكمة معرفة الوجود الواجب وهو الاول تعالى ولا يعرفه عقل كما يعرف هو ذاته فالحكيم
بالحقيقة هو الاول تعالى والحكمة عند الحكماء تقع على العلم التام والعلم التام في باب التصور ان يكون التصور بالحد وفي باب التصديق ان يعلم
الشيء باسبابه ان كان له سبب واما ما لا سبب له فانه يتصور بذاته ويعرف بذاته كواجب الوجود فانه لا حد له وهو يتصور بذاته اذ لا يحتاج
في تصوره الى شيء اذ هو اول التصور ويعرف بذاته اذ لا سبب له وتقع على الفعل المحكم والفعل المحكم هو ان يكون قد اعطي الشيء جميع ما
يحتاج اليه ضرورة في وجوده وفي حفظ وجوده بحسب الامكان في مادة فيجب الاستعداد الذي فيها وان لم يكن في مادة فيجب امكان الامر في نفسه
كالعقول الفعالة وبالتفاوت في الامكانات يختلف درجات الموجودات في الكمالات والنقصانات فان كان تفاوت الامكانات في
النوع كان الاختلاف في النوع وان كان ذلك في الاشخاص فاختلاف الكمال والنقصان يكون في الاشخاص فالكمال المطلق حيث يكون الوجود
بلا امكان والوجود بلا عدم والفعل بلا قوة والحق بلا باطل ثم كل تال فانه يكون انقص من الاول اذ كل ما سواه فانه ممكن في ذاته ثم الاختلاف
بين التوالي في الاشخاص والانواع يكون بحسب الاستعداد والامكان فكل واحد من العقول الفعالة اشرف مما يليه وجميع العقول الفعالة
اشرف من الامور المادية ثم السماويات من جملة الماديات اشرف من عالم الطبيعة العنصرية ونريد بالاشرف ما هو اقدم في ذاته ولا
يصح وجود ما يليه الا بعد وجوده وهذا اعني الامكانات اسباب الشر فلهذا لا يخلو امر من الامور الممكنة من نحو الخلط الشر اذ الشر هو العدم
كما ان الخير هو الوجود وحيث يكون الامكان اكثر كان الشر اكثر انتهى كلامه وممن اتقن هذه المسئلة من علمائنا الامامية وحققها
غاية التحقيق العلامة الطوسي في نقد المحصل وهو اشعري المذهب مسئلة لا يجوزان يفعل الله تعالى شيئا لغرض خلافا للمعتزلة ولاكثر
الفقهاء لنا ان كل من كان كذلك كان مستكملا بفعل ذلك الشيء والمستكمل بغيره ناقص لذاته ولان كل غرض يفرض فهو من الممكنات فيكون
الله قادرا على ايجاده ابتداء فيكون توسط ذلك الفعل عبثا لا يقال لا يمكن تحصيله الا بتلك الواسطة لانا نقول ان الذي يصلح ان يكون
غرضا ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو مقدور لله تعالى من غير شيء من الوسائط احتجوا بان ما يفعل لا لغرض فهو عبث والعبث
على الحكيم غير جائز قلنا ان اردت بالعبث الخالي عن الغرض فهذا استدلال بالشيء على نفسه وان اردت شيئا اخر فبينه فقال الناقد

المحقق اقول المعتزلة يقولون فعل الحكيم لا يخلو عن غرض هو الداعي الى ذلك الفعل والا لزم ترجيح من غير مرجح والفقهاء يقولون الحكم با
لقصاص انما ورد من الشارع لينزجر الناس عن القتل فهذا هو الغرض منه ثم ان المجتهدين يفرعون على ذلك الاذن والمنع فيما لم يصرح
الشارع حكمه فيه على وجه يوافق الغرض او لا يوافق وبعض القائلين بالاغراض يقولون المراد سوق الاشياء الناقصة الى كمالاتها فان الكمال
ما لا يحصل الا بذلك السوق كما ان جسم لا يمكن ايصاله من مكان الى مكان الا بتحريكه وهو الغرض من تحريكه فتحصيل بعض الاغراض من غير
توسيط الافعال الخاصة محال وانما فيه مقدور عليه وقوله الصالح لكونه غرضا ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو مقدور من غير واسطة
فليس بحكم كلي فان لذة اخذ اجرة الكسب من غير الكسب غير مقدور عليه والعبث ليس هو الفعل الخالي عن الغرض مطلقا بل يجب ان زاد فيه
بشرطان يكون من شان ذلك الفعل ان يصدر عن فاعله المختار لغرض واما قوله الفاعل لغرض مستكمل بالغرض حكم اخذه من الحكماء واستعمله
في غير موضعه فانهم لا ينفون سوق الاشياء الى كمالاتها والا لبطل علم منافع الاعضاء وقواعد العلوم الحكمية من الطبيعيات وعلم الهيئة وغيرها
وسقطت العلل الغائية باسرها من الاعتبار بل يقولون افاضة الموجودات عن مبدءها يكون على اكمل ما يمكن لا بان يخلق ناقصا ثم يكمله
بقصد ثان بل يخلقه مشتاقا الى كماله لا باستيناف تدبير ويعنون بالغرض استيناف ذلك التدبير في الاكمال بالقصد الثاني واما اهل
السنة فيقولون انه تعالى فعال لما يريد ليس من شان فعله ان يوصف بحسن او قبح فكثير من الناقصين بعدهم قبل استكمالهم وكثير من
المركبين الى غير غايات حركاتهم ولا يسئل في افعاله لم وكيف انتهى كلام ناقد المحصل **تتميم وتحصيل** النزاع بين الحكماء
والاشاعرة في اثبات العلل والغايات للاشياء وعدمه فكل فعل وحركة له غاية وسبب عند الحكماء وليس كذلك عند هؤلاء لانهم ينكرون
العلة والمعلول وينكرون الايجاب في الاستلزام في الفاعل مطلقا سواء كان واجب الوجود او غيره وذلك لاثباتهم القدرة بالمعنى المذكور
من غير مرجح وداع فهم بهذا المذهب المشهور عنهم ابعد خلق الله عن منهج الحكمة والمعرفة الا ان يكون مراد شيخهم ومقدمهم شيئا اخر وهو نفي
اللمية الزائدة على ذاته تعالى عنه في فعله المطلق واما النزاع بين الحكماء والمعتزلة فانما هو في نفي الغاية الزائدة عن ذاته تعالى في فعله المطلق و
اثباتها فيه فان الحكماء ذهبوا الى ان فعله سبحانه مطلقا لا يكون لغرض سواء من ايصال الخير ممكن او نفع او ثواب او غير ذلك لكن يترتب
على افعاله هذه الغايات والاغراض والمعتزلة اثبتوا لفعله تعالى الغرض العائد الى العباد واما الافعال الخاصة فلكل منها سبب غائي وغرض
لفاعله فيه عندهم يستكمل فاعل ذلك الفعل به سواء كان يلحق به لحوقا زمانيا كما في الفواعل التي تحت الكون او لحوقا غير زماني كما في ما فوق
الكون واعلم ان العلة الغائية كما مر في مباحث العلل هي العلة الفاعلية بحقيقتها وماهيتها لفاعلية الفاعل فهي بالحقيقة الفاعل الاول
اي فاعل الفعل بما هو فاعل بالفعل وهي ايضا غرض بما هو ملحوظ الفاعل في فعله وسيما متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فهناك شيء واحد
يسمى بالعلة الغائية والغرض وكذلك الفائدة المترتبة على الفعل والغاية المنتهي اليها الفعل متحدتان ذاتا متغايرتان بالاعتبار فالخيرية و
التامية اللازمة لوجود الفعل في الخارج من حيث يترتب على الفعل فائدة ومن حيث ينساق اليه الفعل غاية وافعال الفاعل المختار يكون
فيها الامور الاربعة ويترتب الاغراض والغايات مترتبة متسلسلة الى الغرض الاخير الذي هو مبدأها جميعا ومنتهاها وهو الغرض بالحقيقة
والغاية عند التفتيش وقد علمت في تلك المباحث ان هذه المعاني الاربعة اعني العلة الغائية والفاعل والغاية والغرض في فعل الله سبحانه كلها
شيء واحد هو ذاته الاحدية ومرجعها الى العناية التي هي العلم التام بوجه الخير للنظام والارادة الحقة لفعل الخير بالذات مطلقا فاذن العالم
الاكبر وهو الانسان الكامل الاعظم فاعله وغايته اولا واخرا ومبدؤه ومصيره هو الله سبحانه بحسب نفس ذاته فاما كل جزء من اجزاء نظام
الوجود فالغرض القريب والغاية القريبة منه بحسب الخصوصية شيء غير ذاته كما ان فاعله القريب بحسب الخصوصية شيء غير الحق الاول كما ان
الغاية والفاعل في نظام الشخص الجزئي الانساني بجميع اجزائه وطبايعه وقواه هما النفس المتعلقة بجملة بدنه واما الفاعل والغاية القريبان
لكل فعل مخصوص من افاعيل الاعضاء فقوة مخصوصة من قوى نفسه كالجاذبة والدافعة والغاذية والمنمية والمولدة وغيرها الى الف الف قوة وعمل
ومرجعها وفاعلها كلها الى النفس اولا واخرا وظاهرا وباطنا فقد ظهر وتبين ان الفاعل المختار اذا كان ممكن الوجود ناقص الذات كان
غرضه من الفعل شيء زائد على ذاته هو كمال ذاته وتمامها الذي به يستكمل في الفعل وبه وهو اذا كان واجب الوجود فلكونه كامل الذات تام
الكمال بل فوق التمام لم يكن له في فعله غرض وغاية الا نفس ذاته لا شيء وراءه وليس معنى هذا الكلام ان فعله المطلق لا غاية ولا غرض له
بل ان غايته وغرضه ذاته المقدس والاشعرية تعالى عن ذلك علوا كبيرا فقد استبان وظهر ان الحكماء انما ينفون
عن فعل الله سبحانه المطلق غرضا وغاية لخيرة غير ذاته تعالى ويقولون ذاته تعالى غرض الاغراض وغاية الغايات ونهاية الطلبات والرغبات

والاغراض

والاشواق لكونه علة العلل وسبب الاسباب ومسببها ومعللها ولا ينفون الغرض والغاية والعلة الغائية بل يثبتون اغراضا وغايات وكمالات مترتبة منتهية اليه سبحانه بخلاف الاشاعرة فانهم يسدون باب التعليل مطلقا وبخلاف المعتزلة ايضا فانهم يثبتون في فعله المطلق غرضا غير ذاته وكلا القولين زيغ عن الصواب وفيما ذهب اليه الحكماء يثبت سر التوحيد في الوجود حسبما عرفه العارفون وذاقه العارفون وقد اقمنا البرهان عليه من سبيل المبدئية والفاعلية وههنا مقام عليه من سبيل الاخروية والغائية لان كمال كل شيء هو نفسه وهكذا كمال الكمال وتمام التمام الى اخر الكمالات الذاتية وتمام التمامات الوجودية دفعا للدور والتسلسل فكل شيء هالك الا وجهه وبه يتحقق سر القيامة الكبرى وسر قوله لمن الملك اليوم لله الواحد القهار وما ادعاه العارف المحقق من الفناء والبقاء وما ذهب اليه فرفوريوس من اتحاد العاقل بالعقل الفعال وما روي عن خير البشر صلى الله عليه وآله من قوله لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وانه صلى الله عليه وآله من جملة الانبياء المرسلين سلام الله عليهم اجمعين

فصل في حكمته تعالى وعنايته وهدايته وجوده قد علمت ان الحكمة هي افضل علم بالمعلومات واحكم فعل في المصنوعات وواجب الوجود يعلم من ذاته كل شيء من الاشياء بعلله واسبابه ويفعل النظام الاتم لغاية حقيقية يلزمه فهو بهذا المعنى حكيم في علمه محكم في صنعه وفعله فهو الحكيم المطلق وقد علمت ان هذا العلم بعينه سبب وجود الاشياء وارادة ايجادها من غير ان يكون المنظور اليه في الايجاد شيء سافل وغرض غير حاصل في ذات الفاعل فهذا معنى العناية والهداية هي ما يسوق الشيء الى كماله الثاني الذي لا يحتاج اليه في اصل وجوده وبقائه وقد اعطى سبحانه كل شيء كمال وجوده وهو ما يحتاج اليه في وجوده وبقائه وزاده ايضا كمالاته الثانية وهو ما لا يحتاج اليه فيهما واليه الاشارة في القرآن بقوله ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى فالخلق هو اعطاء الكمال الاول والهداية هي افادة الكمال الثاني وبقوله ايضا الذي خلقني فهو يهدين واما الجود فهو افادة الخير بلا عوض فان الافادة على وجهين احدهما معاملة والاخر جود فالمعاملة ان يعطي شيئا وياخذ بدله سواء كان البدل عينا او ذكرا حسنا او فرحا او دعاء او حصول صفة كمالية وازالة رذيلة نفسانية وبالجملة ما يكون للمعطي فيه رغبة او غرض لا يحصل الا بذلك الاعطاء فانه المعاملة بالحقيقة وان كان الجمهور يزعمون المعاملة حيث يكون معاوضة عينية ولا يسمون غيره معاملة ولكن العقلاء يعرفون ان الجود بالحقيقة حيث لا يكون فيه عوض ولا غرض وان كل ما فيه غرض او فائدة فهو معاملة فالجود بالحقيقة لمريد وفاعل لا يكون لفعله غرض وما ذلك الا الواجب الوجود فاذن لا جواد الا واجب الوجود على كل جود وكرم لا يحصل من جهته

فصل في شمول ارادته تعالى لجميع الافعال هذه المسئلة ايضا من جملة المسائل الغامضة الشريفة قل من اهتدى الى مغزاها وسلك سبيل جددها واختلف فيه الاراء وتشعبت فيه المذاهب والاهواء وتحيرت فيه الافهام واضطربت فيه اراء الانام فذهبت جماعة كالمعتزلة ومن يحذو حذوهم الى ان الله اوجد العباد واقدرهم على تلك الافعال وفوض اليهم الاختيار فهم مستقلون بايجاد تلك الافعال على وفق مشيتهم وطبق قدرتهم وقالوا انه اراد منهم الايمان والطاعة وكره منهم الكفر والمعصية وقالوا وعلى هذا يظهر امور الاول فائدة التكليف بالاوامر والنواهي وفائدة الوعد والوعيد الثاني استحقاق الثواب والعقاب الثالث تنزيه الله سبحانه عن ايجاد القبائح والشرور من انواع الكفر والمعاصي والمساوي وعن ارادتها لكنهم غفلوا عما يلزمهم فيما ذهبوا اليه من اثبات الشركاء لله تعالى بالحقيقة وقد علمت ان الوجود مجعول له على الاطلاق ولا شبهة في ان مذهب من جعل افراد الناس كلهم خالقين لافعالهم مستقلين في ايجادها اشنع من مذهب من جعل الاصنام او الكواكب شفعاء عند الله وايضا يلزمهم ان ما اراده ملك الملوك لا يوجد في ملكه وان ما كرهه يكون موجودا فيه وذلك نقصان شنيع وقصور شديد في السلطنة والملكوت تعالى القيوم عن ذلك علوا كبيرا وذهبت جماعة اخرى كالاشاعرة ومن يحذو حذوهم الى ان كل ما يدخل في الوجود فهو بارادته تعالى من غير واسطة سواء كان من الامور القائمة بذاتها او من الصفات التابعة لغيرها من افعال العباد وارادتها واشواقها وحركاتها وطاعاتها ومعاصيها وغيرها ويقولون ان ارادة الله متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر بين الناس ان كل ما يقع في العالم فهو بقضاء الله وقدره وما روي عن النبي صلى الله عليه وآله ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فلا موجد ولا مؤثر في الوجود والايجاد الا الله المتعال عن الشريك في الخلق والايجاد فيفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا علة لفعله ولا راد لقضائه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون ولا مجال للعقل في تحسين الافعال وتقبيحها بالنسبة اليه بل يحسن صدور كلها عنه تعالى والاشياء المشاهدة كالافلاك والكواكب في اوضاعها المتصدية للحوادث الارضية واشخاص الانسان والحيوان المتصدية لافاعيلها وحركاتها مما ارتبط بها وجود الاشياء بحسب الظاهر لا بحسب حقيقة الامر في نفسه لانها ليست اسبابا بالحقيقة ولا مدخل لها في وجود شيء من الاشياء لكنه تعالى اجرى عادته

بانه يوجد تلك الاسباب اولاً ثم يوجد عقيبها تلك المسببات والتحقيق ان المسببات صادرة عنه ابتداء وقالوا في ذلك تعظيم لقدرة الله وتقديس لها عن شوائب النقصان والقصور في التاثير حيث يحتاج في تاثيره في شيء الى واسطة شيء آخر وتشاجر بين هاتين الطائفتين في المناقضات والاحتجاجات والاستدلالات بامور متعارضة من الآيات القرآنية والاحاديث النبوية فانها متعارضة الظواهر في هذا الباب وذهبت طائفة اخرى وهم الحكماء وخواص اصحابنا الامامية رضه الى ان الاشياء في قبول الوجود من المبدء المتعالي متفاوتة فبعضها لا يقبل الوجود الا بعد وجود الآخر كالعرض الذي لا يمكن وجوده الا بعد وجود الجوهر فقدرته تعالى على غاية الكمال يفيض الوجود على الممكنات على ترتيب ونظام وبحسب ما يليق بها المتفاوتة بحسب الامكانات فبعضها صادرة عنه تعالى بلا سبب وبعضها بسبب واحد او اسباب كثيرة ولا يدخل مثلاً للممتنع الوجود الا بعد سبق امور هي اسباب وجوده وهو مسبب الاسباب من غير سبب وليس ذلك لنقصان في القدرة بل لنقصان في القابلية فكيف يتوهم النقصان والاحتياج مع ان السبب المتوسط ايضاً صادرة عنه فالله سبحانه غير محتاج في ايجاد شيء من الاشياء الى احد غيره وقالوا لا ريب في وجود موجود على اكمل حقيقة الخير والجود ولا ان صدور الموجودات عنه يجب ان يكون على ابلغ النظام فالصادر عنه اما خير محض كالملائكة ومن ضاهاها واما ما يكون الخير فيه غالباً على الشر كغيرهم من الجن والانس فيكون الخيرات داخلة في قدرة الله بالاصالة والشرور اللازمة للخيرات داخلة فيها بالتبع ومن ثم قيل ان الله يريد الكفر والمعاصي الصادرة عن العباد لكن لا يرضى بها على قياس من لسعت الحية اصبعه وكانت سلامته موقوفة على قطع اصبعه فانه يختار قطعها بارادته لكن بتبعية ارادة السلامة ولولاها لم يرد القطع اصلاً فيقال هو يريد السلامة ويرضى بها ويريد القطع ولا يرضى به اشارة الى الفرق الدقيق وانت تعلم ان هذا المذهب احسن من الاولين واسلم من الآفات واصح عند ذوي البصائر النافذة في حقائق المعارف فانه متوسط بين الجبر والتفويض وخير الامور اوسطها وذهبت طائفة اخرى وهم الراسخون في العلم وهم اهل الله خاصة ان الموجودات على تباينها في الذوات والصفات والافعال وترتبها في القرب والبعد من الحق الاول والذات الاحدية يجمعها حقيقة واحدة الهية جامعية لجميع حقائقها وطبقاتها لا بمعنى ان المركب من المجموع شيء واحد هو الحق سبحانه حاشا الجناب الالهي عن وصمة الكثرة والتركيب بل بمعنى ان تلك الحقيقة الالهية مع انها في غاية البساطة والاحدية يتقدس نوره في اقطار السموات والارضين ولا ذرة من ذرات الاكوان الوجودية الا ونور الانوار محيط بها قاهر عليها وهو قائم على كل نفس بما كسبت وهو مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وهذا المطلب الشريف الغامض مما وجده وحصلوه بالكشف والشهود عقيب رياضاتهم وخلواتهم وهو مما اقمنا عليه البرهان مطابقاً للكشف والوجدان فاذن كما انه ليس في الوجود شان الا وهو شانه كذلك ليس في الوجود فعل الا وهو فعله لا بمعنى ان فعل زيد مثلاً ليس صادراً عنه بل بمعنى ان فعل زيد مع انه فعله بالحقيقة دون المجاز فهو فعل الله بالحقيقة فلا حكم الا لله ولا قوة الا بالله العلي العظيم يعني كل حول فهو حوله وكل قوة فهي قوته فهو مع غاية عظمته وعلوه ينزل منازل الاشياء ويفعل فعلها كما انه مع غاية تجرده وتقدسه لا يخلو منه ارض ولا سماء كما في قوله تعالى وهو معكم اينما كنتم فاذا تحقق هذا المقام ظهر ان نسبة الفعل والايجاد الى العبد صحيح كنسبة الوجود والسمع والبصر وسائر الحواس وصفاتها وافعالها وانفعالاتها من الوجه الذي بعينه ينسب اليه تعالى فكما ان وجود زيد بعينه امر متحقق في الواقع منسوب الى زيد بالحقيقة لا بالمجاز وهو مع ذلك شان من شؤون الحق الاول فكذلك علمه وارادته وحركته وسكونه وجميع ما يصدر عنه منسوبة اليه بالحقيقة لا بالمجاز والكذب فالانسان فاعل لما يصدر عنه ومع ذلك ففعله احد افاعيل الحق على الوجه الاعلى الاشرف اللائق باحدية ذاته بلا شوب انفعال ونقص وتشبيه ومخالطة بالاجسام والارجاس والانجاس تعالى عن ذلك علواً كبيراً فالتنزيه والتقديس يرجع الى مقام الاحدية التي يستهلك فيه كل شيء وهو الواحد القهار الذي ليس احد غيره في الدار والتشبيه راجع الى مقامات الكثرة والمعلولية والمحامد كلها راجعة الى وجهه الاحدي وله عواقب الاثنينية والمدائح والمقادير وذلك لان شانه افاضة الوجود على كل موجود والوجود كله خير محض كما علمت وهو المجعول والمفاض والمشهود والاعدام غير مجعولة وكذا المهيات ما شمت رائحة الوجود كما مر اذ تعين الكلب غير والوجود الفائض عليه بما هو وجود ظاهر العين وكذا الكافر نجس العين من حيث مهيته وجهته الثابتة لا من حيث وجوده لانه ظاهر الاصل وانما اختلطت الوجودات بالاعدام والوجودات بالاعدام والظلمات لبعدها عن منبع الجود والنور كالنور الشمسي الواقع على القاذورات والارجاس والمواضع الكثيفة فانه لا يخرج من النورية والصفا بوقوعه عليها ولا يتصف بصفاتها من الرائحة الكريهة وغيرها الا بالعرض فكذا الشكل وجود وكل اثر وجود من حيث كونه وجوداً او اثر وجود خير وحسن ليس فيه شرية وقبح

وفي

ولكن الشر والقبح من حيث نقصه عن التمام ومن حيث منافاته لخير آخر وكل من هذين يرجع الى نحو عدم والعدم غير مجعول لاحد فالحمد لله
العلي الكبير فهذا حاصل الكلام في تقرير هذا المذهب في معرفة النفس وقواها اشتمله على فهم هذا المطلب فان فعل الحواس والقوى الحيوانية
والطبيعية كلها فعل النفس كما هو التحقيق مع انها فعل تلك القوى ايضا بالحقيقة لا بمعنى الشركة بين الفاعلين في فعل واحد كما يوجد في الفاعلين
الفاعلين الصناعيين انه قد يقع الشركة بين اثنين منهم في فعل واحد كالخياطة ونحوه ولا شبهة في ان المذهب الرابع عظيم الجدوى
شديد المنزلة لو تيسر الوصول اليه لاحد ينال العظمة الكبرى والشرف الاتم وبه يندفع جميع الشبه الواردة على خلق الاعمال وبه يتحقق معنى
معنى ما ورد من كلام الامام الموحدين عليه السلام لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين اذ ليس المراد منه ان في فعل العبد تركيبا من الجبر والتفويض ولا
ايضا معناه انه يخلو عنهما ولا انه اختياري من جهة واضطراري من جهة اخرى ولا انه مضطر في صورة الاختيار كما وقع في عبارة الشيخ
الصناعة ولا ان العبد له اختيار ناقص وجبر ناقص بل معناه انه مختار من حيث انه مجبور ومجبور من الوجه الذي هو مختار وان اختياره بعينه اضطراره
وقول القائل خير الامور اوسطها يتحقق في هذا المذهب فان التوسط بين الضدين قد يكون بمعنى الممتزج عن مكسور طرفيهما كالماء الفاتر الذي
يقال لا حار ولا بارد مع انه ليس بخارج عن جنسهما فهذا معنى قولهم ان التوسط بين الاضداد بمنزلة الخلو عنها وقد يكون بالجامع لها بوجه اعلى وابسط
من غير تضاد وتزاحم بينهما وهذا مثل الحرارة والبرودة كجوهر الفلك عند التحقيق فانه مع بساطته يوجد فيه هذه الكيفيات الاربع
على وجه اعلى وابسط مما يوجد في هذا العالم لان التي توجد منها انما يفيض منها وبواسطتها فالتوسط بهذا المعنى خير من التوسط بالمعنى الاول
فمثال المذهب الاول كالحرارة النارية والمذهب الثاني كالبرودة المائية والثالث كالكيفية التي في الماء الفاتر والرابع كحال الفلك عند
التحقيق حيث ليست حرارتها ضد برودتها مع شدتهما جميعا فانت ايها الراغب في معرفة الاشياء بالتحقيق الساعي بسلوكه الى نيل ما لم
ينله لا تكن ممن اتصف بانوثة التشبيه المحض ولا بفحولة التنزيه الصرف ولا بخنوثة الجمع بينهما لكن كن ذا الوجهين بل كن في الاعتقاد
كسكان صوامع الملكوت الذين هم من العالين ليس لهم شهوة انوثة التشبيه ولا غضب فحولة التنزيه ولا خنوثة الخلط بين الامرين
المتضادين وانما هم من اهل الوحدة الجمعية الالهية فانه سبحانه عال في دنوه دان في علوه واسع برحمته كل شيء لا يخلو من ذاته شيء من الذوات
ولا من فعله شيء من الافعال ولا من شانه شيء من الشؤون ولا من ارادته ومشيته شيء من الارادات والمشيات ولاجل ذلك قال كل يوم
هو في شان وقال ما من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم وبذلك يظهر سر قوله وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى
ففيه السلب والاثبات من جهة واحدة لانه سلب الرمي عنه من حيث اثبت له وكذا قوله قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم حيث نسب القتل
اليهم والتعذيب الى الله بايديهم والتعذيب هناك عين القتل فهذا ما عندي من مسئلة خلق الاعمال التي اضطربت فيها افهام الرجال
والله على التوفيق والهداية وبيده زمام التحقيق والدراية **تمثيل فيه تحصيل** ما اشد اعانة وتبيينا في هذا الباب مطالعة
كتاب النفس الانسانية فانها نسخة مختصرة مطابقة لكتاب العالم الكبير الذي كتبه بيد الرحمن الذي كتب على نفسه الرحمة وكتب في قلوبكم الايمان
فعليك ان تتدبر في كتاب النفس متاملا في الافعال الصادرة عن قواها حتى يظهر لنا ان الافعال الصادرة عن العباد هي بعينها فعل الحق لا كما
يقوله الجبري ولا كما يقوله القدري ولا ايضا كما يقوله الفلسفي فانظر الى افعال المشاعر والقوى التي للنفس الانسانية حيث خلقها الله مثالا له ذاتا وصفة
وفعلا لذاته وصفاته وافعاله ولعل قوله وفي انفسكم افلا تبصرون وقول رسول الله صلى الله عليه وآله من عرف نفسه فقد عرف ربه فان التحقيق عند النظر
الدقيق ان فعل كل حاسة وقوة من حيث هو فعل تلك القوة هو فعل النفس فالابصار مثلا فعل الباصرة بلا شك لانه احضار الصورة المبصرة
او انفعال البصر بها وكذلك السماع فعل السمع لانه احضار الهيئة المسموعة او انفعال السمع بها فلا يمكن شيء منهما الا بانفعال جسماني وكل
منهما فعل النفس بلا شك لانها السميعة البصيرة بالحقيقة لا كما اشتهر في الحكمة الرسمية ان النفس تستخدم القوى فقط لكن يستخدم الكاتب
او البناء الا ان الاستخدام ههنا طبيعي وهناك صناعي وفي المشهور زيف وقصور فان مستخدم صانع فعل لا يكون بمجرده صانعا لذلك
الفعل فمستخدم البناء لا يلزم ان يكون بناء وكذا مستخدم الكاتب لا يلزم كونه كاتبا فكذا مستخدم القوة السامعة والباصرة لا يجب ان يكون
سميعا وبصيرا مع انا نعلم اذا رجعنا الى وجداننا ان نفوسنا هي بعينها المدركة الشاعرة في كل ادراك جزئي وشعور حسي وهي بعينها المحركة بكل
حركة حيوانية او طبيعية منسوبة الى قوانا سيما القريبة من افق عالم البدن وسنحقق في مستانف الكلام من مباحث النفس ان شاء الله في ايضاح القول
بان النفس بعينها في العين قوة باصرة وفي الاذن قوة سامعة وفي اليد قوة باطشة وفي الرجل قوة ماشية وهكذا الامر في سائر القوى التي في
الاعضاء فبها تبصر العين وتسمع الاذن وتبطش اليد وتمشي الرجل شبه ما ورد في الكلام القدسي كنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي

[illegible]

بيصر ويده الذى بها يبطش ورجله التى بها يمشى فالنفس مع وحدتها وتجردها عن البدن وقواه واعضائه لا يخلو منها عضو من الاعضاء عاليا كان او سافلا لطيفا او كثيفا ولا يباينها قوة من القوى مدركة كانت او محركة حيوانية كانت او طبيعية بمعنى ان لا هوية للقوى غير هوية النفس لان وحدة النفس ضرب آخر من الوحدة يعرفها الكاشفون وهويتها ظل للهوية الالهية فلها هوية احدية جامعة لهويات القوى والمشاعر والاعضاء فيستهلك هويات سائر القوى والاعضاء في هويتها وتضمحل انياتها في انيتها عند ظهور هويتها التامة وعند قيام ساعة الموت التى هى القيامة الصغرى على جميع الخلائق الموجودة في العالم الصغير ومن هذه النشأة الآدمية الشخصية ثم ينشأ النشأة الآخرة بالنفخة الثانية فاذا هم قيام ينظرون واشرقت ارض البدن الاخروى حينئذ بنور النفس كالحال في القيامة الكبرى حذو القذة بالقذة وذلك لان النفس محيطة بقواها قاهرة عليها منها مبدئها واليها مرجعها ومنتهاها كما ان النفس من الله مشرقها والى الله مغربها وكذلك جميع الموجودات كما بين منه بدئك واليه يصير الا الى الله تصير الامور **فصل** في حل بقية الشبهة الواردة على الارادة القديمة وبعض الشبه الواردة على الارادة الحادثة فمنها انه يلزم قدم العالم لتخلف المراد اذا كانت ارادة الله على الوجه الذى يقوله الحكماء والمحققون من الاسلاميين من كونها عين ذاته وعين الداعى الذى هو العلم بالنظام الاتم والجواب حسبما اشرنا اليه في مباحث حدوث الاجسام والطبايع الجسمية وكيفية ارتباط الحوادث بالهوية الالهية ومنها انه ورد في كلامه تعالى لا يسئل عما يفعل فلو كان لشئ من افعاله علة غائية او داعيا لكان السؤال عن علم فعله تعالى جائزا معقولا فلما ذا وقع النهى عن السؤال والمنع عن طلب اللمية في الكتاب والسنة والجواب انه ليس المراد بما وقع فيهما نفى التعليل وسلب الغاية عن فعله مطلقا كما حسبه الاشاعرة ومن يقتفى اثرهم بل المراد كما مرت الاشارة والتصريح عليه نفى مطلب لم في فعله المطلق دون افعاله الخاصة بحسب الغاية الاخيرة لا بحسب الغايات القريبة والمتوسطة ككون الطواحن من الاسنان عريضة لغاية هى جودة المضغ وهى ايضا لغاية هى جودة الهضم الاول وهى لجودة الهضم الثانى وهلم الى غاية هى تغذية بدن الانسان على وجه موافق للمزاج وهى لغاية هى حصول المزاج الكامل وهو لغاية هى فيضان الكمال النفسى وغاية حصول العقل بالملكة ثم بالفعل ثم بالعقل الفعال وغاية الباري المتعال وفى العلوم مثلا كون علم اللغة والنحو لغاية هى علم المنطق وغايته ان يكون آلة للعلوم النظرية الغير الآلية وتلك العلوم الغير الآلية اذا اخذت غايتها نفسها الا ان الغاية الاخيرة لغيرها من الآلية واذا تميزت وانفصل بعضها عن بعض فلا يبعد ان يكون بعضها غاية وبعضها ذا الغاية فان مباحث الطبيعة والحركة والكون والفساد غايته مسائل ما بعد الطبيعة ثم مسائل العلم الكلى من ما بعد الطبيعة غايتها علم المفارقات والربوبيات مطلقا وغايتها علم التوحيد وعلم الالهية واحوال المبدء والمعاد وهذا العلم غايته من حيث العلم نفسه وغايته من حيث الوجود هى الوصول الى جوار الله والقرب منه تعالى وغاية الفناء في التوحيد وغاية البقاء بعد الفناء ولا غاية له وهو غاية الغايات ونهاية المقامات فاذن لا لمية لشئ من افعاله من حيث كونه فعلا له على الاطلاق ومن حيث كونه آخر الافعال ولكن لا فاعلية الخصوصية الثبوتية منه او المتوسطة اغراض وغايات ولميات مترتبة منتهية كلها الى من هو غرض الاغراض وغاية الاشواق والحركات بنفس ذاته الاحدية الحقة من كل جهة ومنها انه لو كان الكل بارادة الله وقضائه لوجب الرضا بالقضاء عقلا وشرعا ولذلك قد ورد في الحديث الالهى من لم يرض بقضائى ولم يصبر على بلائى ولم يشكر على نعمائى فليخرج من ارضى وسمائى وليطلب ربا سوائى مع ان الرضا بالكفر والفسق كفر وفسق وقد ورد وضع عن الائمة ان الرضا بالكفر كفر وقال تعالى ولا يرضى لعباده الكفر واجاب عنه الشيخ الغزالى وغيره كالامام الرازى بان الكفر مقضى لا قضاء لانه متعلق القضاء فلا يكون نفس القضاء فنحن نرضى بالقضاء لا بالمقضى واستصوبه جماعة من الصوفية كصاحب العوارف والمولى الرومى وزيف هذا الجواب جماعة من البارعين في العلم منهم المحقق الطوسى في نقد المحصل حيث قال وجوابه بان الكفر ليس نفس القضاء وانما هو المقضى ليس بشئ فان قول القائل رضيت بقضاء الله لا يعنى به رضاه بصفة من صفات الله انما يريد به رضاه بما يقتضى تلك الصفة وهو المقضى والجواب الصحيح ان الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعة ولا من هذه الحيثية كفر وقال استادنا السيد الاكرم الفرق بين القضاء والمقضى هنالك لا يرجع الى طائل ليس اعتبار المقضى بما هو مقضى راجعا الى اعتبار القضاء ولا من هذه الحيثية ليس هو اعتبار المقضى فاذن انما الجواب على ما هو تحقيقه ان الرضا بالقضاء بما هو قضاء بالذات وبالمقضى بما هو مقضى بالذات واجب والكفر ليس هو مقضيا بالذات وانما يتعلق به القضاء بالذات بل انما تعلق به القضاء بالعرض فكان مقضيا من حيث هو لازم للخيرات الكثيرة لا من حيث هو كفر فاذن انما يجب الرضا به من تلك الحيثية لا من حيث هو كفر فاذن انما يجب الرضا به من تلك الحيثية لا من حيث هو كفر ولنا الكفر الرضا بالكفر بما هو كفر لا بما هو لازم خيرات كثيرة لنظام الوجود انتهى كلامه اقول القضاء كالحكم قد يراد بها نفس النسبة الحكمية الايجابية او السلبية ولا شبهة انها من باب الاضافات وقد يراد بها صورة علمية

يلزمها تلك النسبة وهكذا العلم والقدرة والارادة واشباهها فعلى الاول كون القضاء مرضيا بها يوجب كون المقضي مرضيا به من غير

فرق لان المعاني النسبية تابعة لمتعلقاتها فاذا قيل هذا القاضي او الحاكم قضى او حكم قضاء شرا او حكما باطلا فالمراد منه المقضي ولا معنى لكون

القضاء بهذا المعنى خيرا والمقضي شرا واما على المعنى الثاني فقضاء الله تعالى عبارة عن وجود صور الاشياء الموجودة في هذا العالم الادنى

جميعا في عالم علم الله تعالى على وجه مقدس عقلي شريف الهي خال عن النقايص والشرور والاعدام والامكانات والاستعدادات فان لكل موجود في

هذا العالم الكوني ما بازائه في ذلك العالم الالهي من جهة وجوده التي هي علة صدوره ومبدء تكونه وهي لكونها في عالم الالهية خير محض لا يشوبه

شرية لان عالم الامر كله خير والشر لا يوجد الا في عالم الخلق لمخالطة الوجود بالاعدام والظلمات ولذلك قال الله تعالى قل اعوذ برب الفلق من

شر ما خلق حيث جعل الشر في ناحية الخلق فاذا تقرر هذا فصح الفرق بين القضاء والمقضي واستقام قول من قال ان الرضا بالقضاء واجب

لا بالمقضي فتأمل ما ذكرناه فالمحصل ان قول القائل رضيت بقضاء الله لا يعني به رضاه بصفة من الصفات فقط لان القضاء الالهي ليس

من قبيل النعوت والاعراض بل هي اصول الذوات والجواهر ولا ان معنى قول القائل رضيت بقضاء الله ليس يعني رضاه بما سبق وايضا

قولك الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعة ولا من هذه الحيثية كفر فعيبه انه علمه تعالى لما كان فعليا فكل جهة وجودية في شيء من هذا العالم

فهي بعينها هي حيثية معلوميته له تعالى فكما ان ذاته تعالى وعلمه بالاشياء شيء واحد بلا تغاير في الذات ولا في الاعتبار فكذا حيثية كون الاشياء

موجودة في انفسها وحيثية كونها معلومة له مرتبطة به شيء واحد من غير تغاير هذا ومما يؤكد ما ذكرناه ويتنور ما قررناه انك اذا حكمت بكفر

احد او تسود جسم تحصل في نفسك صورة الكفر وصورة السواد فلا تكفر به ولا تسود به قلبك لان صورة الكفر في الذهن ليس

بكفر مذموم ولا صورة السواد فيه سواد كسواد الخارج فكذلك الامر في هذا المقام فافهم ولا تقع في مزال الاقدام ومما يدل ايضا على ان منشأ

الاشياء الشرية والامور المؤذية والمستقبحة التي توجد في عالم المواد والاجرام لا يلزم ان يكون فيها شرية او نقص او آفة ما حققه العرفاء العالمون

بعلم الاسماء من ان الاسماء الجلالية القهرية له سبحانه كالمنتقم والجبار والقهار هي اسباب وجود هذه الاشرار والشرور كالكفرة والشياطين

والفسقة وطبقات الجحيم واهلها كما ان الاسماء الجمالية اللطيفية كالرحمن الرحيم الرؤف اللطيف هي مبادي وجود الاخيار والخيرات كالانبياء

والاولياء والمؤمنين وطبقات الجنان واهلها حتى قالوا ان الشيطان اللعين مخلوق من اسمه تعالى المضل لقوله تعالى حكاية عنه فبما اضللتني

وقولهم فيما العوا … في المتضادات والمتعاندات والمتخاصمات في عالم التفرقة والشر والتضاد متوافقات متصالحات في عالم الوحدة الجمعية

الخيرية ومنها ان فعل العبد ان علم الله وجوده وتعلقت به ارادته وقضاؤه فهو واجب الصدور وان علم عدم وجوده ولم تتعلق به ارادته

وقضاؤه فهو ممتنع الصدور فكيف يكون فعل العبد مقدورا له واجيب عنه بالنقض والحل اما النقض فلجريان مثله في حق الله في ارادته

للاكوان الحادثة سيما عند من اثبت له تعالى ارادة متجددة واما الحل فقال صاحب الفصل ومن بعده وحذوه من اتباع الشيخ الاشعري ان الجواب

عن هذا الاشكال الوارد على الكل ان الله تعالى لا يسأل عما يفعل وقد سبق حال ما ذكره وقال العلامة الطوسي ره في نقده لو كان ذلك مبطلا

لقدرة العبد واختياره في فعله لكان ايضا مبطلا لقدرة الرب واختياره تعالى في فعله فانه كان في الازل عالما بما سيفعله فيما لا يزال

اما واجب او ممتنع والجواب عنه ان العلم تابع للمعلوم وحينئذ لا يكون مقتضيا للوجوب والامتناع في المعلوم وهذا الجواب بظاهره غير صحيح

لان القول بتابعية العلم للمعلوم لا يجري الا في العلوم الانفعالية الحادثة لا في العلم الفعلي الرباني لانه سبب وجود الاشياء والسبب لا يكون

تابعا للمسبب ولعل ذلك المحقق الناقد انما ذكر ذلك الجواب نيابة عن المعتزلة القائلين بثبوت الاشياء بحسب شيئيتها في الازل فالحق في

الجواب ان يقال ان علمه تعالى وان كان سببا مقتضيا لوجود الفعل من العبد لكنه انما اقتضى وجوده وصدوره المسبوق بقدرة العبد واختيارا

لكونهما من جملة اسباب الفعل وعلله والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه وكما ان ذاته تعالى علة فاعلة لوجود كل موجود ووجوبه وذلك

لا يبطل توسيط العلل والشرائط وربط الاسباب بالمسببات فكذلك في علمه التام بكل شيء الذي هو عين ذاته كما في العلم البسيط والعقل

الواحد الاول فانه كما في العلم المفصل والعقول الكثيرة والعجب من امام الباحثين المناظرين كيف جرى الحق على لسانه ودفع عن اصلاده على بقرة

مذهب الاشعري من ابطال القول بالعلة والمعلول فقال في المباحث المشرقية واعلم انك متى حققت علمت ان النكتة في مسئلة العلم

الحادث والجبر والقدر شيء واحد وهو ان الشيء متى كانت فاعليته في درجة الامكان والجواز استحال ان يصدر عنه الفعل الا بسبب آخر

فهذه المقدمة هي العمدة في المسئلتين ثم ان فاعلية الباري لما استحال ان يكون وجوبها بسبب منفصل وجب ان يكون وجوبها لذاته وحيث كانت

فاعليته لذاته وجب دوام الفعل واما فاعلية العبد فلما استحال ان يكون وجوبها لذات العبد لعدم دوام ذاته ولعدم دوام فاعليته لا جرم

ويجب استنادها الى ذات الله تعالى وحينئذ فيكون فعل العبد بقضاء الله وقدره فان قيل اذا كان الكل بقدره فما الفائدة في الامر والنهي والثواب والعقاب وايضا اذا كان الكل بقضاء الله وقدره كان فعل الذي يقتضي القضاء وجوده واجبا والذي يقتضي القضاء عدمه ممتنعا ومعلوم ان القدرة لا تتعلق بالواجب والممتنع فكان يجب ان لا يكون للحيوان تمكن من الفعل والترك بالقدرة لكنا نعلم بديهة العقل كوننا قادرين على الافعال فبطل ما ذكرتموه فالجواب اما الامر والنهي فوقوعهما ايضا من القضاء والقدر واما الثواب والعقاب فهما من لوازم الافعال الواقعة بالقضاء فان الاغذية الردية كما انها اسباب للامراض الجسمانية كذلك العقائد الفاسدة والاعمال الباطلة اسباب للامراض النفسانية وكذلك القول في الثواب واما حديث القدرة فوجوب الفعل لا ينافي كونه مقدورا لان وجوب الفعل معلول وجوب القدرة والمعلول لا ينافي العلة بل كان وجوبه لاجل القدرة فيستحيل ان يكون منافيا للقدرة والذي يدل على صحة ما ذكرناه ان اصحاب هذا القول يقولون انه يجب على الله اعطاء الثواب والعوض للآلام في الآخرة والاخلال بالواجب يدل اما على الجهل واما على الحاجة وهما محالان على الله والمؤدي الى المحال محال فيستحيل من الله ان لا يعطي الثواب والعوض وإذا استحال عدم الاعطاء لزم وجوب الاعطاء فاذن صدور هذا الفعل عنه واجب مع انه مقدور له فعلم ان كون الفعل واجبا بالتفسير الذي ذكرناه لا يمنع كونه مقدورا انتهى كلامه بالفاظه وهو اقرب الى نيل الحق من سائر ما اورده في كتبه ومؤلفاته ولعمري هذه المرتبة ما ذكره في كتاب المحصل من قوله مسئلة الارادات تنتهي الى ارادة ضرورية دفعا للتسلسل وذلك يوجب الاعتراف باسناد الكل الى قضاء الله وقدره فقال الناقد المحقق اقول قيل استناد الكل الى قضاء الله اما ان يكون بلا توسط في الايجاد الشيء او يكون بتوسط والاول لا يقتضي انتهاء الارادات الى ارادة ضرورية والثاني لا يناقض القول بالاختيار فان الاختيار هو الايجاد بتوسط القدرة والارادة سواء كانت تلك القدرة والارادة من فعل الله بلا توسط او بتوسط شيء آخر فاذن من قضاء الله وقدره وقوع بعض الافعال تابعا للاختيار فاعله ولا يندفع هذا الا بابانة البرهان على ان لا مؤثر في الوجود الا الله انتهى اقول الفرق محقق بين قولنا لا موجود الا وللحق مؤثر فيه وعلة قريبة لايجاده بلا توسط وبين قولنا لا مؤثر فيه الا الله والاول هو الصحيح دون الثاني لما مضى في الفصل السابق ان حيثية نسبة الفعل الى العبد هي بعينها حيثية نسبته الى الرب وان الفعل صادر من العبد من الوجه الذي هو صادر من الرب وبالجملة تحقيق هذه المسئلة الشريفة وهي توحيد الافعال من عظائم المسائل الالهية ولم يتيسر ولا يتيسر لاحد من الحكماء وغيرهم من ادعاء اكثر الحكماء كلهم لذلك كما نقله العلامة الطوسي في شرح الاشارات من ان الكل متفقون على ان الوجود معلول له على الاطلاق الا من انكشف وتبين له بالبرهان القطعي والنور القدسي مسئلة توحيد الذات وانى ذلك لاحد ممن عرفناه ونظرنا الى كتبه وكلامه مصنفين ومفتشين ومنها ان الارادة الانسانية اذا كانت واردة عليه من خارج باسباب وعلل منتهية الى الارادة القديمة فكانت واجبة التحقق سواء اراده العبد ام لم يرد فكان العبد ملجأ مضطرا في ارادته الجائية اليها المنتهية الواجبة الالهية وما تشاؤن الا ان يشاء الله فالانسان كيف يكون فعله بارادته حيث لا يكون ارادته بارادته والا لترتبت الارادات متسلسلة الى غير نهاية والجواب كما علمت من كون المختار ما يكون فعله بارادته لا ما يكون ارادته بارادته والا لزم ان لا يكون ارادته نفس ذاته والقادر ما يكون بحيث ان اراد الفعل صدر عنه الفعل والا فلا لا ما يكون ان اراد الارادة للفعل فعل والا لم يفعل على ان لاحد ان يقول ان ارادة الارادة كالعلم بالعلم وكوجود الوجود ولزوم اللزوم من الامور الصحيحة الانتزاع ويتضاعف فيه جوازا لاعتبار الى حد لكن ينقطع السلسلة بانقطاع الاعتبار من الذهن لعدم التوقف الفعلي هناك في الخارج واما ما ذكره في الجواب سيدنا المعظم واستادنا الاكرم من قوله هذا الشك مما لم يبلغني عن احد من السابقين واللاحقين شيء في دفاعه والوجه في ذلك انا اذا انسقنا العلل والاسباب المترتبة المتأدية بالانسان الى ان يتصور فعلا ويعتقد فيه خيرا ما انبعث له تشوق اليه لا محالة فاذا تأكد هيجان الشوق واستتم نصاب اجماعه تم قوام الارادة المستوجبة اهتزاز العضلات والاعضاء الادوية فان تلك الهيئة الارادية حالة شوقية اجمالية للنفس بحيث اذا ما قيست الى الفعل نفسه وكان هو الملتفت اليه بالذات كانت هي شوقا اليه وارادة له واذا قيست الى ارادة الفعل وكان الملتفت اليه بعينها الالتفات الفعل كانت هي شوقا وارادة بالنسبة الى الارادة من غير شوق آخر وارادة اخرى جديدة وكذلك الامر في ارادة الارادة وارادة ارادة الارادة الى سائر المراتب التي في استطاعة العقل ان يلتفت اليها بالذات ويلاحظها على التفصيل فكل من تلك الارادات المفصلة يكون بالارادة وهي باسرها مضمنة في تلك الحالة الشوقية الارادية والترتب بينها بالتقدم والتأخر عند التفصيل ليس يصادم اتحادها في تلك الحالة الاجمالية فبعينها الوحدانية فان ذلك انما يمتنع في الكمية الاتصالية والهوية الاستدادية لا غير فلذلك ما ان المسافة الاينية يستحيل ان تنحل الى متقدمات ومتأخرات بالذات هي اجزاء تلك المسافة وبعضها

بلاغ

بل انما يصح تحليلها الى اجزائها وابعاضها المتقدمة والمتأخرة بالمكان انتهى كلامه فاقول فيه اولا ان التحليل العقلي للشيء الموجب لحكم العقل
بان الخارج بالتحليل متقدم على ذلك الشيء انما يجري في امور لها جهة تعدد بحسب مرتبة من مراتب نفس الامر وجهة وحدة في الواقع كاجزاء الحد من
الجنس والفصل في الماهية البسيطة الوجود كالسواد مثلا فان للعقل ان يعتبر له بحسب ماهيته جزءا جنسيا كاللونية وجزءا فصليا كالقابضية للبصر
فيحكم بعد التحليل بتقدمهما في ظرف التحليل على الماهية المحدودة بهما ثم بتقدم فصله على جنسه مع ان الكل موجود بوجود واحد واما في غيرها
فالحكم بتعدده وتفصيله الى ما يجري مجرى الاجزاء له ليس الا مما ان يخترعه العقل من غير حالة باعتبار اياه بحسب الامر في نفسه واما ثانيا فيلزم عند
التحليل والتفصيل لها بحسبها اجتماع المثلين بل الامثال في موضوع واحد وهو ممتنع اذ لا امتياز لها لا في الماهية ولا في اللوازم ولا في العوارض
المفارقة ولا في الموضوع وايضا قد تقرر ان افراد ماهية واحدة لا يكون بعضها علة لبعض اذ لا اولوية لبعض في ذاتها واما ثالثا فانا ان
نأخذ جميع الارادات بحيث لا يشذ عنها شيء منها ونطلب ان علتها اي شيء هي فان كانت ارادة اخرى لزم كون شيء واحد خارجا وداخلا بالنسبة
الى شيء واحد بعينه هو مجموع الارادات وذلك ممتنع وان كان شيئا آخر لزم الجبر في الارادة وهذا هو الحق فليعول عليه في دفع الاشكال كما مر
ومما يؤيد هذا ويوضحه تحقيقا ويزيده تأكيدا ما قاله المعلم ابو نصر الفارابي في الفصوص فان ظن ظان انه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء استكشف
عن اختياره هل هو حادث فيه بعد ما لم يكن او غير حادث فان كان غير حادث فيه لزم ان يصحبه ذلك الاختيار منذ اول وجوده ولزم ان يكون
مطبوعا على ذلك الاختيار لا ينفك عنه ولزم القول بان اختياره مقتضى فيه من غيره وان كان حادثا ولكل حادث محدث فيكون اختياره
عن سبب اقتضاه ومحدث احدثه فاما ان يكون هو او غيره فان كان هو نفسه فاما ان يكون ايجاده للاختيار بالاختيار وهذا يتسلسل
الى غير النهاية او يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار فيكون مجبورا على ذلك الاختيار من غيره وينتهي الى الاسباب الخارجة عنه التي ليست
باختياره فينتهي الى الاختيار الازلي الذي اوجب الكل على ما هو عليه فانه ان انتهى الكلام الى اختيار حادث عاد الكلام من الرأس فتبين
من هذا ان كل كائن من خير وشر يستند الى الاسباب المنبعثة عن الارادة الازلية انتهى الفاظه وقال الشيخ الرئيس في الفن الثالث من طبيعيات
الشفا وجميع الاحوال الارضية منوطة بالحركات السماوية حتى الاختيارات والارادات فانها لا محالة امور تحدث بعد ما لم تكن ولكل حادث
بعد ما لم يكن علة وسبب حادث وينتهي ذلك الى الحركة المستديرة فقد فرغ من ايضاح هذا فاختيارنا ايضا تابع للحركات السماوية والحركات
والسكونات الارضية المتوافية على اطراد متسق يكون دواعي الى القصد وبواعث عليه وهذا هو القدر الذي وجب القضاء والقضاء هو
الفعل الاول الالهي الواحد المستعلي على الكل الذي منه يتشعب المقدرات انتهى كلامه وقال في اول عاشرة الهيات الشفا ان مبادي جميع
هذه الامور ينتهي الى الطبيعة والارادة والاتفاق والطبيعة مبدأها من هناك والارادات التي لنا كائنة بعد ما لم تكن وكل كائن بعد
ما لم يكن فله علة وكل ارادة لنا فلها علة وعلة تلك الارادة ليست ارادة متسلسلة في ذلك الى غير النهاية بل امور تعرض من خارج ارضية
وسماوية والارضية تنتهي الى السماوية واجتماع ذلك كله يوجب وجوب الارادة واما الاتفاق فهو حادث من مصادمات هذه فاذا حللت الامور
كلها استندت الى مبادي ايجابها منزلة من عند الله والقضاء من الله هو الوضع الاول البسيط والتقدير هو ما يتوجه اليه القضاء على التدريج
كأنه موجب اجتماعات من الامور البسيطة التي تنسب من حيث هي بسيطة الى القضاء والامر الالهي الاول انتهى كلامه ومنها ان الكل اذا كان
بعلم الله وارادته وقضائه كان كل جزء من اجزاء النظام وكل ذرة من ذرات الكون واجب التحقق بالقياس الى الارادة القديمة حتى الموت وعلمه
محتوم به في قضائه فما معنى التردد المنسوب اليه تعالى في قوله ما ترددت في شيء انا فاعله كترددي في قبض روح عبدي المؤمن وهذا من غوامض الاشكالات
على من التزم من اهل النظر الجمع بين القوانين العقلية والاحكام الشرعية ولم ار احدا من العلماء اتى بشيء يشبع ويغني في هذا المقام الا ان استاذنا
ذكر وجها قريبا ان التردد في امر يكون بسبب تعارض الداعي المرجح في الطرفين فاطلق السبب هناك واريد المسبب ومغزى الكلام ان قبض روح المؤمن
بالموت خير بالقياس الى نظام الوجود وشر من حيث مساءته وبعبارة اخرى وقوع الفعل بين طرفي الخيرية بالذات ولزومه للخيرات الكثيرة و
بالاضافة الى طائفة من الموجودات هو المعبر عنه بالتردد اذ الخيرية تدعو الى فعل والشرية الى تركه ففي ذلك انساق الى التردد فاذن المعنى ما وجدت
شرية في شيء من الشرور بالعرض اللازمة لخيرات كثيرة في افاعيلي مثل شرية مساءة عبدي المؤمن من جهة وهو من الخيرات الواجبة في الحكمة البالغة
الالهية انتهى اقول ما ذكره لم يدفع به الاشكال بل صار اقوى اذ لم يزد في بيانه الا ان اثبت في نفس الفعل تعارضا بين طرفي وجوده وعدمه
وجانبي ايجاده وتركه بحسب الداعي فههنا ان لم يترجح احد الجانبين فيلزم الترجيح من غير مرجح وان ترجح والله عالم بذلك الرجحان فيجب صدوره
عن علمه فلا تردد اذ الحكم برجحانه دفع على القطع وكان صدوره حتما مقتضيا والذي سنح لهذا الراقم المسكين ان وجود هذه الاشياء الطبيعية

قوله [illegible]

الكونية وجود تجددي لما مر بيانه من تجدد الطبيعة الجوهرية وكل امر تدريجي يكون كل جزء من اجزائه المفروضة مسبوقا بامكان استعدادي
سابق على تحققه وذلك الامكان هو نفس الجزء السابق عليه اذ الامكان ذاتيا كان او استعداديا معناه لا ضرورة الطرفين المساوق لتقاية
اما بحسب نفس مرتبة الماهية السابقة على وجودها سبقا ذاتيا من جهة الماهية كما في الامكان الذاتي او بواسطة وجود امر في مادة الشيء سابقا
عليه بحسب الزمان فكل جزء من اجزاء الامر المتجدد الحصول في ذاته المتدرج الوجود كالحركة عند الجمهور والطبيعة الجسمانية عندنا امكان للجزء
اللاحق به منها فاجزاؤه كلها امكانات وقوى لانه ضعيف الوجود يتشابك الوجود والعدم في هذا النحو من الكون وهو مع ذلك واجب
الفعلية والحصول من السبب المقتضي لحصوله الان وجوبه وجوب الامكان وفعليته فعلية القوة اذا تقرر هذا فنقول لما مر ان
وجود الاشياء الواقعة في هذا العالم من مراتب علمه تعالى التفصيلي فهي علوم له تعالى بوجه ومعلومات له بوجه فكل منها بما هو علم تردد في العلم
وبما هو معلوم امكان للوجود ثم ان النفوس الانسانية سيما نفس المؤمن يقع فيها هذه الامكانات والترددات اكثر انواعا واعدادا لكونها
ذات اكوان وانحاء كثيرة في الوجود بحسب الاكوان الجمادية والنباتية والحيوانية والاطوار التي بعدها الى ان يخلص من الاستحالات والتقلبات
الوجودية الى جانب القدس وعالم البقاء والثبات بقوة الهية قابضة للارواح والنفوس عن ابدانها جاذبة بجواذبها واعوانها للطبايع
والصور عن موادها فكما ينتزع العقل بقوته الفكرية صورة شيء ما دونها فتصير معقولة مجردة بعد ما كانت محسوسة مادية فهكذا شان
ملك الموت وهو ملك مقرب الهي في نزع الارواح والنفوس وشان اعوانه وسدنته في جذب الطبايع والصور وهذه الاستحالات
والتلونات كما انها تقع في عالم النفوس المنطبعة السماوية التي هي كتاب المحو والاثبات لان كل ما يثبت من ارقام الصور العلمية الجزئية
في الواح تلك النفوس فهي قابلة للمحو غير محفوظة عن النسخ والتبديل كام الكتاب لقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب
وهو الامام المبين واللوح المحفوظ عن المحو والتغيير وفيه جميع الاشياء المتخالفة الذوات في الخارج المتضادة الصور في الكون على وجه
عقلي نوراني مقدس عن التخالف والتضاد كما قال ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فظهر ان هذه التغيرات
والتجددات في العوارض والنقايص بحسب انحاء الهويات الجزئية والطبايع الكونية لا تقدح في ارتباطها الى الحق الاول وعالم الاحدية
وفي اثبات الارادة القديمة الالهية المصونة عن الامكان والعلم القديم الحق المنزه عن وصمة الظن والتردد والقضاء المبرم الحتم الذي لا
تبدل ولا تغير ولا تكثر لانها واقعة في مراتب تنزلات العلم والارادة قال الشيخ ابو نصر في رسالة الفصوص لنفذ الى الاحدية تدهش الى
الابدية واذا سئلت عنها فهي قريب ظلت الاحدية فكان فلما اظلت الكلية فكان لوحا جرى القلم على اللوح بالخلق وقال ايضا علمه
الاول لذاته لا ينقسم وعلمه الثاني عن ذاته اذا تكثر لم تكن الكثرة في ذاته بل بعد ذاته وما يسقط من ورقة الا يعلمها من هناك يجري القلم
في اللوح جريا متناهيا الى القيمة وقال ايضا لحظت الاحدية نفسها فكانت قدرة فلزم العلم الثاني المشتمل على الكثرة وهناك افق عالم
الربوبية يليها عالم الامر يجري به القلم على اللوح فيكثر الوحدة حيث يغشى السدرة ما يغشى وسنزيدك ايضاحا فاستمع

فصل

في تصحيح القول بنسبة التردد والابتلاء واشباههما اليه تعالى كما ورد في الكتاب والسنة وكذا القول بالبداء حسبما نقل من ائمتنا المعصومين
ووصلت الرواية عنهم عليهم السلام وما يتصل بذلك من استجابة الدعوات واغاثة الملهوفين مفارقة لاضرارهم من غير مصادفة اسباب طبيعية اعلم
ان للالهية مراتب وللاسماء الحسنى مظاهر ومجالي وكنا قد بينا طرفا من هذا المقصد في بعض المراحل الماضية في السفر الاول فنقول ان لله في
طبقات السموات عبادا ملكوتيين مرتبتهم مرتبة النفوس دون مرتبة السابقين المقربين وهم عالم الامر المبرؤ عن التجدد والتغير وهؤلاء
الملكوتيون وان كانت مرتبتهم دون مرتبة السابقين الاولين الا ان افعالهم كلها طاعة لله سبحانه وبامره يعملون ما يفعلون ولا يعصون
الله في شيء من افعالهم وارادتهم وخطرات اوهامهم وشهوات قلوبهم ودواعي نفوسهم وكل من كان كذلك كان فعله فعل الحق وقوله قول
الصدق اذ لا داعية في نفسه تخالف داعي الحق بل ليس هنالك ارادة الا ارادة الحق ومشيته في مشية الحق ومثال طاعتهم لله سبحانه ولامره
مثال طاعة الحواس لنا للنفس حيث لا تستطيع خلافا لها فيما شاءت النفس ولا حاجة في طاعتها للنفس الى امر ونهي او ترغيب وتحريك بل كما
همت الناطقة بامر محسوس امتثلت الحاسة لما همت به وقصدته دفعة مع ان هذه الحواس واقعة في عالم الخلق غير عالم الجوهر العقلي مثلا لانها
نازلة عنه في الملكوت الاسفل فكذا طاعة الملائكة الواقعة في ملكوت السموات لله سبحانه لانهم المطيعون بذواتهم لامره السامعون
باسماعهم الباطنة لوحيه المستغرقون بقلوبهم المتوجهة لعظمته الوالهون في لاحظة جماله وجلاله وحيث انهم لا يستطيعون خلافا ولا
تمردا ولا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون يأتمرون بامره وينتهون بنهيه بل يفعلون حسبما يفعله ويتركون حسبما يتركه فهو

قوله [illegible]

[illegible]

العباد المكرمون يكون حركاتهم وسكناتهم وتدبيراتهم وتصوراتهم كلها بالحق ومن الحق فهذا اصل واعلم ايضا ان الشيء كما يحدث في القابل
من جهة اسباب قابلية ومباد خارجية واوضاع جسمانية كما تحدث السخونة في جسم قابل من مصادفة سخن خارجي كالنار مثلا كذلك
قد يحدث فيه لا من استعداد مادي وجهات قابلية بل من سبب فاعلي وامر علوي ومبدأ باطني كما تحدث السخونة في بدن الانسان
من جهة نفسه عند تصورها الامر ما بل او انبعاث ارادة غضبية منها فيسخن البدن عند ذلك غاية السخونة من غير حضور سخن خارجي
وكما يحدث برودة في اعضاء البدن ليس سببها امرا طبيعيا ولا قاسرا خارجيا بل من جهة خوف ونحوه في النفس وكذلك تحصل الامراض والشهوة
وتحرك الاعضاء ويحدث رطوبة وان لم يكن ذلك عن امتلاء طبيعي واسباب معدة طبيعية فهكذا حال مادة العالم وبدن الانسان الكبير
بالقياس الى نفسه المدبرة في وقوع الامور النادرة منها وجريانها في هذا العالم لا على المجرى الطبيعي ولا من جهة الاسباب الطبيعية المعدة
اياها بل مع كون الاسباب السابقة مخالفة اياها منافية لاضدادها ولذلك يكون من العجائب النادرة الوقوع فهذا اصل ايضا اذا تقرر
هذان الاصلان فنقول ان كل كتابة تكون في الالواح السماوية والصحائف القدرية فهو ايضا مكتوب الحق الاول تعالى بعد قضائه السابق
المكتوب بالقلم الاعلى في اللوح المحفوظ عن المحو والاثبات وهذه الصحائف السماوية والالواح القدرية اعني قلوب الملائكة العمالة ونفوس
المدبرات العلوية كلها كتاب المحو والاثبات ويجوز في نقوشها المنقوشة في صدورها وقلوبها اي طباعها ونفوسها ان يزول ويتبدل
لان مرتبتها الانات كما بيناه في مباحث حدوث العالم وتجدد الطبائع والنفوس وسائر القوى المتعلقة بالاجرام والذي فيه يستحيل
التغير والتبدل انما هو ذات الله تعالى وصفاته الحقيقية وعالم امره وقضائه السابق وعلمه الازلي فمن هذه الالواح القدرية واملائها الكاتبة
والناقشة لصورها وصف الله نفسه بالتردد كما في قوله ما ترددت في شيء انا فاعله وبالابتلاء كما في قوله تعالى وبلوناهم بالحسنات و
السيئات وقوله ونبلوا اخباركم وقوله حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين والملك الموكل لهذا التصوير الكاتب لهذه الارقام الالهية
القدرية ملك كريم كما قال تعالى كراما كاتبين والله تعالى هو المملي عليه على وجه يليق بجناب قدسه المبرأ عن التغير والحدوث ولو لم يكن الامر كذلك
من توسط هذه النفوس القابلة لتوارد الصور الارادية وتجدد الارقام العلمية ونسخ الكتب السماوية لكانت الامور كلها حتما مقضيا في
القضاء الالهي مقصورا على عدد معين غير متجاوز عن حدود الابداع فما حدث حادث في العالم ولا تكون كائن وكان قد انسد طريق الاهتداء
للسالكين من المنزل الادنى الى الاعلى ولا الاستنارة بنور القرب من الحق الاول بعد الانظلام بظلمة البعد والجهالة وقد كان امتنع
واستحال ترتب سلسلة الرجوع الى الله بافرادها وآحادها والاصول البرهانية مما يبطل هذا والعناية الالهية تاباه فظهر ان التجدد
في العلوم والاحوال لنفوس بعض الملائكة وهم الكرام الكاتبون سائغ غير ممتنع ولا مستبعد فاذا اتصلت بها نفس النبي او الولي فهو قرأ
فيها من الوحي ما اوحى الله به اليهم وكتبه في قلوبهم فله ان يخبر بما رآه بعين قلبه وما سمع باذن قلبه من صرير اقلام هؤلاء الكرام فاذا اخبر
به الناس كان قوله حقا وصدقا لا كقول المنجم والكاهن فيما يقوله لانه لا عن شهود كشفي يقيني بل بتجربة او ظن ونحو ذلك ثم اذا اتصلت نفسه
بها تارة اخرى ورأى في تلك الالواح غير ما رآه اولا وغيرها ناسخة للصور السابقة والاسباب الطبيعية الموجودة في الطبقات العلوية و
السفلية بل مخالفا لسوابق الصور بنفسه فيقال لمثل هذا الامر النسخ والبداء وما اشبههما ولا يمكن العلم به لاحد من النفوس العلوية والا
من جهة الله تعالى المختصة به لانه مما استاثره لانه ليس في الاسباب الطبيعية ما يوجبه ولا في الصور الادراكية والنقوش اللوحية ما يتقدمه
من قبل ولاجل ذلك ورد في احاديث اصحابنا الاماميين عن ابي عبد الله ع ان لله علمين علم مكنون مخزون لا يعلمه الا هو من ذلك يكون
البداء وعلم علمه ملائكته ورسله فنحن نعلمه وعن ابي جعفر ع انه قال العلم علمان فعلم عند الله مخزون لم يطلع عليه احد من خلقه وعلم علمه
ملائكته ورسله فما علمه ملائكته ورسله فانه سيكون لا يكذب نفسه ولا ملائكته ولا رسله وعلم عنده مخزون يقدم منه ما يشاء
ويؤخر منه ما يشاء ويثبت منه ما يشاء قال الشيخ ابو علي في كتاب المبدأ والمعاد في فصل من المقالة الثانية معقود في مبدأ التدبير
للكائنات الارضية والانواع الغير المحفوظة بهذه العبارة فمعلوم ان العناية بها ليست عن الاولية ومن العقول الصرفة بل يجب ان يكون
لمبدأ بعدها وهو اما نفس شيئية متعلقة بعالم الكون والفساد واما نفس سماوية ويشبه ان يكون راي الاكثر انه نفس مولدة عن العقول
والانفس السماوية وخصوصا نفس الشمس او الفلك المائل وانه مدبر لما تحت فلك القمر بمعاضدة الاجرام السماوية وبتطبيع نور العقل
الفعال ويجب على كل حال ان هذا الشيء يعني مبدأ الحوادث مدرك الجزئيات فلهذا السبب اظن ان الاشبه ان يكون هذه نفسا سماوية
حتى يكون لها تجربة انه تتخيل وتحس بحواسها احساسا يليق بها فاذا احدثت سعادة عقل الكمال الذي يكون لها والطريق الذي يؤدي اليه

ثم يلزم ذلك المعقول وجود تلك الصورة في تلك المادة ويقال ان النفس المعينة للداعين وغير ذلك هذه ويشبه ان يكون ذلك حقا فانه ان كان دعاء مستجاب فيكون سببه مثل هذا الجوهر لانه كلما نشاهد تغيرات المادة فيعقل صورة نظام الخير والكمال الذي يجب هنالك فيكون ما يعقل وكذلك يجوز ان يكون مشاهدته لتغيرات الاحوال في سكان هذا العالم ويحدث فيه منها تعقل للواجب الذي يدفع به ذلك النقص والشر ويجلب الخير فيتبع ذلك التعقل وجود الشيء المتعقل فان عنايته مثل هذا الجوهر يجب ان يكون بكل نقص وشر يدخل في هذا العالم واجزائه ليتبع تلك العناية ما يزيلهما من الخير والنظام فلا يجب ان يختص ذلك بشيء دون شيء فان كان دعاء لا يستجاب وشر لا يدفع فهنالك شيء لا نطلع عليه وعلى العناية لا يوجبه ومعنى العناية ما اوضحناه وقال في فصل اخر يليه معقول لسبان وجود امور بادرة هي من النفس حتى معجزة للطبيعة ولما كان تعقل مثل هذا الجوهر يتبعه الصور المادية في المادة فلا يبعد ان يهلك به شريرا ويتعيش به خيرا ويحدث نارا او زلزلة او شيء من الاشياء الغير المعتادة لان مواد الطبيعة يحدث فيها ما يعقله ذلك الجوهر فيجوز ان يبرد حارها ويسخن باردها ويحرك ساكنها ويسكن متحركها في حدث امور لا عن اسباب طبيعية ماضية بل دفعة عن هذا السبب الغير الطبيعي الحادث كما ان اصنافا من الحيوان والنبات التي من شانها ان يكون بالتوالد يكون لا على سبيل التوالد عن اسباب طبيعية مشابهة لها بل على سبيل التولد ويحدث فيها صور حادثة جديدة لم يكن في مباديها ويكون ذلك عن تعقل ذلك الجوهر ولا يجب ان ينكر من احوال الدهر امور غير معهودة فيهينا نوادر وعجائب اسبابها مثل هذا الذي وصفنا ثم قال في فصل اخر بعد كلام من هذا الباب وسمعنا ان طبيبا حضر مجلس ملك من السامانيين وبلغ من قبوله له ان اهله لمواكلته على المائدة التي توضع له في دار الحرم ولا يدخلها من الذكور داخل وانما يتولى الخدمة بعض الجواري فبينما جارية تقدم الخوان وتضعه اذ توستها ريح ومنعها وكانت حظية عند الملك فقال للطبيب عالجها في الحال على كل حال فلم يكن عند الطبيب تدبير طبيعي في ذلك الباب يشفي بلا مهلة ففزع الى التدبير النفساني وامر ان يكشف شعرها فما اغنى ثم امر ان يكشف بطنها فما اثر ثم امر ان يكشف عورتها فلما حاولت الجواري ذلك نهضت فيها حرارة توثبت على الريح الحادثة محللات فانبعثت مستقيمة سليمة انتهت عباراته بالفاظه

فصل

في استيناف القول في استجابة الدعوات بوجه تفصيلي ودفع الاشكال المورد فيها لما استبان لك تبصير استناد الموجودات كلها الى ارادة الله وقدرته وعنايته التي هي علمه بوجه الخير في النظام وارتباط اجزاء النظام بعضها ببعض وترتب المسببات على الاسباب فمن جملة اسباب الكون وعلله وجود الداعي ودعاؤه فكما ان من اسباب حصول الفعل وجود زيد مثلا وعلمه وقدرته وارادته واختياره فكذلك الدعاء والطلب من الله والالحاح والتضرع من جملة اسباب الانجاح وحصول المراد والمقترح باذن الله وان الدعاء ربما يقرع باب الملكوت ويؤثر في اسماع الملكوتيين كما مر ذكره في الفصل السابق من وجود جوهر نفساني في عالم السموات متاثر مؤثر في عالم الارض يسخن بارد ويبرد حار ويحرك ساكن وتسكين متحرك ويتبدل عنصر بعنصر بامداد له من فوق واعانة من اشعة الجواهر العقلية منفعل بما يشاهد من احوال هذا العالم من تطرق الآفات والعاهات لو لم يتخير بما يؤدي الى الخير والصلاح فيحدث في ذاته وعقله المنفعل معقول الامر الذي به يدفع الشر ويحصل الخير فذلك الجوهر كما مر ليس عقلا فعالا محضا حتى لا يؤثر فيه شيء ولا منفعلا محضا لا يؤثر في شيء ولو بامداد واعانة مما فوقه بل فاعل فيما دونه بوجه ومنفعل ايضا مما دونه بوجه فلا يبعد ان يتاثر من دعوات المضطرين واستغاثة الملهوفين فيجيب دعاءهم باذن الله تعالى ويقضي حاجاتهم وينجح طلباتهم وقد اشرنا سابقا الى ان الذي يمتنع عليه التغير والانفعال من كل وجه هو عالم الامر الكلي العقلي وكذا الذي ثبت وتحقق عند القوم ان العالي لا يلتفت الى السافل انما يراد به العالي من كل وجه او العالي من جهة علوه واما الجوهر النفساني وان كان من السماويات فيمكن ان ينفعل عن احوال بعض الارضيات سيما النفوس الناطقة الشريفة منها فيلتفت الى انجاح طلبتها واجابة دعوتها وهذا لا ينافي كونه عاليا عليها من جهة او جهات اخر فما ورد في كلام الشيخ في التعليقات حيث قال وقد يتوهم ان السموات ينفعل عن الارضيات وذلك انا ندعوها فتستجيب لنا ونحن معلولها وهي علتنا والمعلول لا ينفعل في العلة البتة وانما سبب الدعاء من هناك ايضا لانها تبعثنا على الدعاء وهما معلولا علة واحدة انتهى فمنظور فيه كما اشرنا اليه فلا تكن من حزب المقلدين الذين لا يعرفون الحق الا بالرجال واما الاشكال بان ما يرام بالدعاء والطلب والسؤال والالحاح لانجاح نيله واعطاء فضله ان كان مما جرى قلم القضاء الازلي بنفوذه ووجوده وارتسم لوح القدر الالهي بتصويره وثبوته فما الحاجة الى تكلف الطلب فيه وتجشم السؤال لدوانه لو لم يجر به القلم ولم ينطبع به اللوح فلم الدعاء وما فائدة الطلب الذي يمتنع فيه حصول المدعاء ونيل المبتغى فيندفع بان الطلب والدعاء ايضا مما جرى به قلم القضاء وانسطر به لوح القدر من حيث انهما من العلل والشرائط لحصول المطلوب المقضي والمقدر وبالجملة فكلما قضي وقدر

حصول

حصول امر من الامور قضى وقدر حصول اسبابه وشرائطه والا فلا اذا اراد الله شيئا هيأ اسبابه ومن جملة الاسباب لحصول الشيء
المدعو له دعاء الداعي وتضرعه واستكانته بل نسبة الادعية والتضرعات الى حصول المطالب مثل نسبة الافكار والتأمل
الى حصول النتائج والعلوم في العقول والاذهان فثبت ان الادعية والاذكار جدوى من جملة القضاء وسابقة من سوابق انهار القدر
وقال الشيخ في تعليقاته سبب اجابة الدعاء توافي الاسباب بحكمة الهية وهي ان يتوافى سبب دعاء رجل فيما يدعو فيه وسبب وجود ذلك
الشيء معا عن الباري تعالى فان قيل فهل كان يصح وجود ذلك من دون الدعاء وموافاته لذلك الدعاء قلنا لا لان علتهما واحدة وهو الباري
وهو الذي جعل سبب وجود ذلك الشيء الدعاء كما جعل سبب صحة هذا المريض شرب الدواء وما لم يشرب الدواء لم يصح وكذلك الحال في
الدعاء وموافاته لذلك فالحكمة ما يوافيا معا على حسب ما قدر وقضي فالدعاء واجب وتوقع الاجابة واجب فان انبعاثنا للدعاء يكون سببه
من هناك ويصير دعاؤنا سببا للاجابة وقال ايضا في تعليق اخر موافاة الدعاء لحدوث الامر المدعو لاجله هما معلولا علة واحدة وربما
يكون احدهما بواسطة اخر وقال ايضا اذا لم يستجب الدعاء لذلك الرجل وان كان نرى ان الغاية التي يدعو لاجلها نافعة فالسبب فيه ان الغاية
النافعة انما تكون بحسب نظام الكل لا بحسب مراد ذلك الرجل وربما لا يكون الغاية بحسب مراده نافعة فلذلك لا يصح استجابة دعائه وقال
ايضا والنفس الزكية عند الدعاء قد يفيض عليها من الاول قوة تصير بها مؤثرة في العناصر فتطاوعها العناصر متصرفة على ارادتها فيكون
ذلك اجابة الدعاء فان العناصر موضوعة لفعل النفس فيها واعتبار ذلك في ابداننا صحيح فانا اذا تخيلنا شيئا فتغير ابداننا بحسب ما يقتضيه
احوال نفوسنا وتخيلاتنا وقال ايضا وقد يمكن ان يؤثر النفس في غير بدنها كما تؤثر في بدنها وقد تؤثر النفس في نفس غيرها كما يحكى عن الاوائل
التي تكون لاهل الصناعة صنعة الحكاية وقد يكون المبادي الاول تستجيب لتلك النفس اذا دعت فيما تدعو فيه اذا كانت الغاية التي تدعو
فيها نافعة بحسب نظام الكل وقال ايضا كل دعاء فانه لا يمتنع ان يستجاب ووجه لا امتناعه انه يكون معلوما للاول تعالى وان كان بواسطة
الداعي وكلما يكون معلوما له تعالى فانه كان ان اذا لم يكن هناك معلوم آخر يمانعه ومعنى ممانعة المعلوم الاخر الذي يمانعه مثلا ان يكون داع يدعو
على انسان بالبوار وبواره يتم بفساد مزاجه ويكون معلوما له ايضا من جانب اخر ان ذلك المزاج يجب ان يكون صحيحا فلا يصح ان يكون الدعاء
مستجابا او قوله من جانب اخر اي من اسباب ذلك المزاج وان علم من اسبابه انه لا يجب ان يكون صحيحا كان الدعاء مستجابا فلا يكون هناك ما يمنع
معلوم اخر ولذلك يجب ان لا يدعو احد على احد فانه لا محالة قد علم في سابق علمه ان هذا الداعي يدعو فاذا دعا دل على انه كان معلوما له
وكل ما كان معلوما له فلا يمتنع وجوده وقال ايضا الاول تعالى هو السبب في لزوم المعلومات له ووجوبها عنه لكن على ترتيب هو ترتيب
السبب والمسبب فانه مسبب الاسباب وهو سبب معلوماته فيكون بعض الشيء متقدما علمه له على بعض فيكون بوجه ما علة لان يعرف الاخر
معلولها وبالحقيقة فانه كان تعالى علته كل معلوم وسببا لان يعلم كل شيء ومثال ذلك انه علة لان يعرف العقل الاول ثم ان العقل الاول هو علة
لان يعرف لازم العقل الاول فهو وان كان سببا لان يعرف العقل الاول ولوازمه فبوجه صار العقل الاول علة لان يعرف الاول تعالى لوازم
ذلك الاول والامر في الدعاء كذلك فانه بالحقيقة هو السبب في دعاء الداعي ثم ان الداعي هو سبب لان يعرف دعاؤه فانه بواسطته يكون له تعالى
معلوما له فيكون الداعي بوجه ما سببا لان يعرف الاول دعاؤه وليس يؤثر الداعي بالحقيقة في الاول تعالى بل هو بالحقيقة المؤثر في الداعي انتهى كلامه
في التعليقات وستعلم من ذي قبل حيث نحن عنه حسبما ذهب اليه الحكماء ان نفوس الافلاك وما فيها عالمة بلوازم حركاتها واعراضها
واشواقها ودواعيها وان كل ما يوجد في هذا العالم من الجواهر والاعراض والصور والمواد مقدر بهيئته وشكله ومقداره في عالم آخر
متوسط بين العالمين عالم العقول المحضة والصور العقلية وعالم الاجسام الطبيعية والصور المادية وقد بين الشيخ في سائر كتبه كالشفاء
والاشارات ان النفوس السماوية وما فوقها عالمة بالجزئيات وان التصورات والارادات المتجددة في هذا العالم لها اسباب سماوية وارضية
تتوافى فتتأدى اليها وتوجبها وكذلك الامور الطبيعية الغير الراسخة الكائنة بعد ما لم تكن وكذلك القسريات وان لا ازدحام هذه
العلل وتصادمها واستمرارها نظاما ينجر بحسب الحركة السماوية فاذا علمت السماويات الاوائل منها بما هي اوائل وبهيئة انجرارها الى الثواني
علمت الثواني لا محالة وان التصورات السماوية ما كان منها اولى واخلق في نظام الوجود واحرى واصلح بعنايته الباري الاول وبوجوده وقال
قد اتضح لك ان النفوس الاجرام السماوية ضربا من التصرف في المعاني الجزئية على سبيل ادراك غير عقلي محض وان ما لها ان يتوصل الى
ادراك الحادثات الجزئية وذلك ممكن بسبب ادراك طريق اسبابها الفاعلة والقابلة الحاصلة من حيث هي اسباب وما تتأدى اليه
وانما ينتهي الى طبيعية وارادية موجبة ليست ارادية جائرة غير جائية ولا جازمة ولا ينتهي الى القسر فان القسرية اما قسر عن طبيعة وا

قسر من ارادة والبهما ينتهي الى التحليل في الضروريات اجمع ثم ان الارادات كلها كائنة بعد ما لم يكن فلها اسباب تتوالى فتوجبها وليس توجد ارادة
بارادة والا لذهب الى غير النهاية ولا عن طبيعة المريد والا للزمت الارادة ما دامت الطبيعة بل الارادات تحدث بحدوث علل هي الموجبات
والدواعي تستند الى ارضيات وسماويات ويكون موجبة ضرورة لتلك الارادات واما الطبيعة فانها ان كانت واهنة فهي اصل وان
كانت قد حدثت فلا محالة انها تستند الى امور سماوية وارضية عرفت جميع هذا وان لازدحام هذه العلل وتصادمها واستمرارها
نظاما ينجر بحسب الحركة السماوية واذا علمت الاوائل وهيئة انجرارها الى الثواني علمت الثواني فمن هذه الاشياء علمنا ان النفوس السماوية
وما فوقها عالمة بالجزئيات اما ما فوقها فعلمها على نحو كلي واما هي فعلى نحو جزئي كالمباشر او كالمتأدي الى المباشر او المشاهد بالحواس
فلا محالة انها تعلم ما يكون ولا محالة انها تعلم في كثير منها الوجه الذي هو اصوب والذي هو اصلح واقرب من الخير المطلق من الامرين الممكنين
وقد بينا ان التصورات التي لتلك العلل مباد لوجودات تلك الصور فيما اذا كانت ممكنة ولم يكن هناك اسباب سماوية يكون اقوى
من تلك التصورات واذا كان الامر كذلك وجب ان يحصل ذلك الامر الممكن موجودا لا عن سبب ارضي ولا عن سبب طبيعي في السماء بل عن تاثير
بوجه ما لهذه الامور في الامور السماوية وليس هذا بالحقيقة تاثيرا بل التاثير لمبادي وجود ذلك الامر من الامور السماوية فانها اذا
عقلت الاوائل عقلت في ذلك الامر واذا عقلت ذلك الامر عقلت ما هو الاولى بان يكون واذا عقلت ذلك كان اذ لا مانع فيه الا عدم علة
طبيعية ارضية او وجود علة طبيعية ارضية اما عدم العلة الطبيعية الارضية مثلا ان يكون ذلك الشيء هو ان توجد حرارة فلا تكون
قوة مسخنة طبيعية ارضية فتلك السخونة تحدث للتصور السماوي لوجه كون الخير كما انها تحدث في ابدان الناس عن اسباب من تصورات
الناس على ما عرفته فيما سلف واما مثال الثاني فان يكون ليس المانع عدم سبب التسخين فقط بل وجود المبرد فالتصور السماوي للخير في وجود
ضد ما يوجبه المبرد في ذلك يقسر المبرد كما يقسر تصورنا الغضب لسبب المبرد فينا فيكون اصناف هذا القسم احالات لامور طبيعية او الهامات
تتصل بالمستدعي او بغيره او اختلاطا من ذلك تؤدي واحدة منها او جملة مجتمعة الى الغاية النافعة ونسبة التضرع الى استدعاء هذه الامور
كنسبة التفكر الى استدعاء البيان وكل يفيض من فوق وليس هذا بتبع التصورات السماوية بل الاول الحق يعلم جميع ذلك على الوجه الذي قلنا
انه يليق به ومن عنده مبتدى كون ما يكون ولكن بالتوسط وعلى ذلك علمه فبسبب هذه الامور ما ينتفع بالدعوات والقرابين وخصوصا
في امر الاستسقاء وفي امور اخرى ولهذا ايضا يجب ان يخاف المكافاة على الشر ويتوقع المكافاة على الخير فان ثبوت حقيقة ذلك مزجرة عن الشر
وثبوت حقيقة ذلك يكون بظهورات امارته ووجود هذه الحال معقولة عند المبادي فيجب ان يكون لها وجود فان لم يوجد فهناك لسبب
مدرك او سبب اخر يعاوق وذلك اولى بالوجود من هذا ووجود ذلك ووجود هذا من المحال ثم قال واذا شئت ان تعلم الامور
التي عقلت نافعة مؤدية الى المصالح قد اوجدت في الطبيعة اي في العناية الاولى على النحو من الايجاد الذي علمته وتحققته فتامل حال
منافع الاعضاء في الحيوانات والنباتات وان كل واحد كيف خلق وليس هناك سبب طبيعي بل مبداه لا محالة من العناية على الوجه الذي
علمت فكذلك تصدق بوجود هذه المعاني فانها متعلقة بالعناية على الوجه الذي علمت العناية تعلق تلك ثم قال واعلم ان السبب
في الدعاء منا وفي الصدقة وغير ذلك وكذلك حدوث الظلم والاثم انما يكون من هناك فان مبادي جميع هذه الامور ينتهي الى الطبيعة
والارادة والاتفاق والطبيعة مبداها من هناك والارادات التي لنا كائنة بعد ما لم يكن وكل كائن بعد ما لم يكن فله علة وكل ارادة
لنا فلها علة وعلة تلك الارادة ليست ارادة متسلسلة في ذلك الى غير نهاية بل امور تعرض من خارج ارضية وسماوية والارضية تنتهي الى
السماوية واجتماع ذلك كله يوجب وجود الارادة واما الاتفاق فهو حادث من مصادمات هذه فاذا حللت الامور كلها استندت
الى مبادي ايجابها منزل من عند الله والقضاء من الله سبحانه وتعالى هو الوضع الاول البسيط والتقدير هو ما يتوجه اليه القضاء على
التدريج كانه موجب اجتماعات من الامور البسيطة التي تنسب من حيث هي البسيطة الى القضاء والامر الالهي الاول انتهت عبارته اقول
قد تتبعنا كلمات الشيخ وعباراته لما فيها من فوائد جمة في كيفية ربط الاشياء الكائنة والمتجددة بارادة الله وعلمه وعنايته المبراة عن حصول
التغير والانفعال وعن نقيصة الغرض والالتفات الى السوافل وان كان المذكور من كلماته مما لا يخلو عن مزيد عليه والمتمم له من وجهين الاول
ان في كلامه تحاشيا عن ان ينفعل كل ما في السماويات عن شيء مما في الارضيات ونحن كثيرا ما حكي لنا وشاهدنا نزول الغيث وحدوث مثل
الزلزلة والخسف ونظائرهما من الرحمات الالهية والعقوبات القهارية مقارنة لادعية اهل الدعوات واقتراح ارباب الحاجات وامثال
ما يحكى عن الانبياء والاولياء مما يجزم العقل بان في طبقة من المبادي السماوية ضربا من ملائكة الله ارادة حادثة وانفعالا من بعض احوال

النازلين

النازلين في عالم الارض واستماعا لدعوتهم والتفاتا الى اجابتهم كما دل عليه كثير من الايات القرآنية دلالة نصية غير قابلة للتأويل مثل قوله تعالى مخاطبا لنوح ع ان اصنع الفلك باعيننا ووحينا ولموسى وهرون لا تخافا انني معكما اسمع وارى وللخاتم عليه وآله السلام فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه والثاني ان الشيخ لم يذهب الى ان موجودات هذا العالم بحقايقها ومهياتها موجودة في عالم اعلى من هذا العالم وجودا صوريا مجردا عن المواد ونقائصها وامكاناتها وشرورها واعدامها وظلماتها بل انكر على الذاهبين الى اثبات تلك الصور المفارقة كافلاطن وسقراط ومن قبلهما من اساطين العلم والحكمة وقد سبق منا اثباتها بالبيان الحكمي والحجة البرهانية فكان عليه ان يحقق الامر في هذا المقام ويعلم السر في ارتباط هذه الامور الكائنة بما في عالم القدر ومطابقتها اياه ومحاذاتها له تطابق النعل بالنعل وحذو القذة بالقذة وكذا القياس في ارتباط ما في عالم القدر بما في عالم القضاء البسيط ومحاذاته اياه واتحاده فيه ولم يتيسر له ذلك اصلا لانكاره اتحاد العاقل البسيط بجميع المعقولات وذهوله عن كون البسيط الحقيقي يجب ان يكون كل الاشياء لا يعزب عنه شيء في الارض ولا في السماء ولهذا كان عنده علم الباري بالاشياء عبارة عن اعراض ورسوم متكثرة قائمة بذاته تعالى وكان يعتذر عن ذلك بان تلك العلوم وان كانت اعراضا قائمة به لكن ذاته لا ينفعل منها ولا يستكمل بها لانها لوازم متأخرة وجودها عن وجود الذات بل كماله ومجده في ان يصدر هي عنه لا في ان يوجد هي له وقد علمت ما في ذلك من القصور والخلل والله ولي الجود والفضل

الموقف الخامس

في كونه تعالى حيا الحيوة التي تكون في هذا العالم تتم بادراك وفعل والادراك في حق اكثر الحيوانات لا يكون غير الاحساس وكذا الفعل لا يكون الا التحريك المكاني المنبعث عن الشوق وهذان الاثران منبعثان عن قوتين مختلفتين احديهما مدركة والاخرى محركة فمن كان ادراكه اشرف من الاحساس كالتعقل ونحوه وكان فعله ارفع من مباشرة التحريك كالابداع وشبهه لكان اولى باطلاق اسم الحيوة عليه بحسب المعنى ثم اذا كان نفس ما هو مبدء ادراكه بعينه نفس ما هو مبدء فعله من غير تغاير حتى يكون ادراكه بعينه فعله وابداعه لكان ايضا احق بهذا الاسم لبرائته عن التركيب اذ التركيب مستلزم للامكان والافتقار لاحتياج المركب في قوام وجوده الى غيره والامكان ضرب من العدم المقابل للوجود والموت المقابل للحيوة والدثور المقابل للبقاء فالحي الحقيقي ما لا يكون فيه تركيب قوى وقد صح ان واجب الوجود بسيط الحقيقة احدي الذات والصفة فذاته القوة والقدرة وان نفس تعقله للاشياء نفس صدورها عنه وانه مع وحدته وبساطته عقل للكل و منشأ للكل فهو احق واليق باسم الحيوة من جميع الاحياء كيف وهو محيي الاشياء ومعطي الوجود وكمال الوجود كالعلم والقدرة لكل ذي وجود وعلم وقدرة واعلم ان الصورة الادراكية التي تحدث فينا فتصير سببا للصورة الموجودة الصناعية لو كانت نفس وجودها كافية لان تكون منها الصورة بان يكون الصورة الادراكية هي بالفعل مبدء لما هي صورة له لكان الادراك فينا بعينه هو القدرة فكنا قادرين من حيث انا عالمين وكان معلومنا ومقدورنا ذاتا واحدة بلا تغاير واختلاف ولكن ليس كذلك بل كثيرا ما ندرك اشياء ونشتاقها ولا قدرة لنا على تحصيله والذي يمكننا تحصيله ايضا كالكتابة مثلا لا يكفي في تحصيلنا اياه في العين نفس ادراكنا له لكن يفتقر مع ذلك الى ارادة متجددة منبعثة من قوة شوقية يتحرك وينبعث منهما معا القوة المحركة المزاولة فيحرك هذه القوة الفاعلة المزاولة للاعصاب والالات العضوية ثم تحرك تلك الالات الطبيعية الالات الخارجية ثم تحرك المادة الموضوعة لصناعتنا كالقرطاس او اللوح في هذا المثال فلا جرم لم يكن نفس وجود الصورة العلمية قدرة ولا ارادة بل كان القدرة فينا عند المبدء المحرك بل وليست الارادة ايضا قدرة ولا القدرة ايضا فعلا بل امكان فعل وقوة تحصيل وتلك الصورة محركة للشوق والارادة وهما محركان للقدرة وهي محركة للآلة المحركة للقابل المتحرك فتكون محركة لمحرك المحرك للشيء المتحرك وكل من هذه المحركات ايضا لا يحرك غيره الا ويتحرك بعينه لكون الجميع مشوبا بالقصور والنقيصة والعدم ولو فرض واحد منها تاما قويا في بابه لاكتفى عن غيره في باب الفعل والايجاد فالصورة الادراكي مثلا لو كان شديد الوجود قوي الحصول لكان بعينه مرجحا وداعيا للفعل وموجبا لافاضته في العين وكان بعينه ارادة وقدرة وقد سبق القول بان علمه تعالى بالنظام الاتم الاشرف هو بعينه الارادة التي له وتحقق ايضا ان القدرة التي له هي كون ذاته تعالى عاقلة للكل عقلا هو مبدء الكل لا ماخوذا عن الكل وعقلا هو وجود ذاته وعين ابتهاجه لا امر زايد على وجوده وهويته وان هذا العشق الاول هو بعينه الارادة الازلية الخالية عن شوب غرض ولمية سوى نفس تلك الارادة التي بعينها اوجد الموجودات كما يتبع عشق شيء عشق لوازمه وآثاره فمن احب شخصا مثلا احب جميع لوازمه وآثاره وافعاله على سبيل التبعية فالله يحب كل شيء مجعول منه تبعا لمحبة ذاته فهذه هي ارادته الخالية عن الشين ومن اعتقد غير ذلك في حق ارادة الله فقد عدل عن منهج الصواب والحق في اسمائه وصفاته فهكذا يجب ان يحقق معنى

الحي في حقه تعالى عين الذات الفعال فالادراك كما علمت والفعل كما علمت وكلاهما شيء واحد مبدأ واضافة واثرا وقد سبق ان الصفات الالهية للواجب كما انها كلها موجودة بوجود واحد يستحق هذه الاسماء من جهة صدق معانيها عليه فكذلك الاضافية كلها ترجع الى اضافة واحدة تستحق الاسماء الاضافية لصدق معانيها عليها فكما ان وجودا واحدا في حقه علم وقدرة وحيوة فكذلك اضافة ذلك الوجود الى المجعولات عالمية وخالقية ورازقية وصانعية وارادة وجود وغير ذلك فانك اذا تفطنت بما مر من الاصول وحققت الصفات الواجبية علمت ان الصفة الاولى لواجب الوجود هي انه انّ وموجود بحت لا يشوبه مهية ولا نقص وامكان بوجه من الوجوه واما الصفات الاخرى فبعضها يكون المعنى فيها هذا الوجود مع اضافة وبعضها هذا الوجود مع سلب شيء منها لا يوجب كثرة في ذاته البتة فاللواتي تخالط السلب كقول القائل انه احد لم يرد به الا هذا الوجود نفسه مع ملاحظة انه مسلوب عن القسمة بوجه من الوجوه لا الى الاجزاء الكمية ولا الى الاجزاء الوجودية كالمادة والصورة العينية او الذهنية ولا الى الاجزاء القولية كالجنس والفصل وكما اذا قلنا انه واحد فرد لم يعن الا هذا الوجود مسلوبا عنه المشارك في الجنس او في وجوب الوجود وكما اذا قلنا انه عقل وعاقل ومعقول لم يعن الا ان هذا الوجود مسلوب عنه جواز مخالطة المادة وعلايقها مع اعتبار اضافة ما هكذا في الشفاء. والحق عندنا ان هذا المعنى السلبي غير داخل في مفهوم العقل والادراك وان لزم في الواقع بل الادراك عبارة عن وجود شيء لشيء وحضوره له والمادة والماديات لا حضور لها في نفسها ولا لشيء بحسب تلك الوجود فلا جل هذا وعدم وجودها الجمعي يكون مجهولا دائما الا بواسطة صورة اخرى لها وجود حضوري وكلما كان الوجود اقوى كان الادراك اقوى فالوجود الاقوى هو الصورة العقلية على درجاتها في القوة ثم المثل الخيالية ثم المثل الحسية واذا انتهى في الضعف الى ان يكون صورة مادية فيغيب عن الادراك ولا يقبل النيل والمثول واما اللواتي تخالط الاضافة فمثل قول القائل الاول لا يعني به الا اضافة هذا الوجود الى الكل اضافة الفاعلية او نحوها وكقوله الآخر لا يعني به الا اضافة الوجود اليها اضافة الغائية او شبيهها وكما اذا قيل انه قادر لا يعني به الا انه واجب الوجود مضافا الى ان وجود غيره يجب عنه ويتحقق به واذا قيل انه حي لم يعن به الا هذا الوجود العقلي ماخوذا مع الاضافة الى صورة الكل المعقولة ايضا بالقصد الثاني كما سبق اذ الحي هو الدراك الفعال وهكذا القياس في ساير الصفات الالهية وقد سبق بيان اتحادها في الوجود في حقه تعالى وكيفية كون الحيثيات منها نفس الذات الاحدية

تبصرة فيها اشارة

واعلم ان حيوة كل حي انما هي نحو وجوده اذ الحيوة هي كون الشيء بحيث يصدر عنه الافعال الصادرة عن الاحياء من آثار العلم والقدرة لكن من الاشياء الحية ما يجب فيه ان يسبق هذا الكون كون آخر ومنها ما لم يجب فيه ان يسبقه كون آخر فالقسم الاول كالاجسام الحية فان كونها ذات حيوة انما يطرء عليها بعد كون آخر لم يسبق هذا الكون الحيواني لان هذه الاجسام لو كان وجودها في نفسها هو بعينه كونها بحيث يصدر عنها افعال الحيوة لكان كل جسم حيا وان لم يكن كذلك بل طرء عليها هذا الوجود لا لانها اجسام بل لامر آخر مختصة به فهو الغلط وليس لك ان تقول ان هذا الكون اي كون الشيء بحيث يصدر عنه فعل الحيوة هو الذي يقوم الجسم لانا نقول ان الذي انما يصح ويتصور في الجسم بالمعنى الذي هو باعتباره جنس لا بالمعنى الذي هو باعتباره مادة وكلامنا في الثاني اي في مهية الجسم مجردة عن الزوايد فان الوجود المحض بمهية الجسم لا تعلق له بالكون الحيواني فهذا الكون امر زايد على وجود الجسم بما هو جسم واما القسم الثاني فهو فيما يخرج عن الاجسام فان ما ليس بجسم لا يمتنع فيه ان يكون وجوده بعينه هو كونه بالصفة المذكورة بل يوجب في اكثر ما ليس بجسم ان يكون وجوده هذا الوجود فان الجواهر المفارقة والصور المجردة هذه صفتها اي كون وجودها بعينه هو حيوتها وذلك لعدم تركيبها من مادة وصورة لان وجودها وجود صوري لا يتعلق بامر بالقوة فالحيوة فيها ليست ما به يكون الشيء حيا بل نفس حيوته اذ من المحال ان يصير الشيء بهذا الوجود ذا هذا الوجود فيلزم توقف الشيء على نفسه او بوجود آخر وفيه خرق الفرض حيث فرضناه وجودا مفارقا عن المادة القابلة لكون بعد كون وايضا ننقل الكلام الى ذلك الوجود ويتسلسل بل الامر في الحيوة ونظايرها كما علمت في باب اصل الوجود والمضاف والاين والمتصل ونظايرها وواجب الوجود اولى بان حيوته عين وجوده لكونه بسيط الحقيقة واعلم ان مفهوم الحيوة غير مفهومي العلم والقدرة فهي كانها مبدء لهما واكثر المتاخرين لما لم يعلموا الفرق بين المعنى والهوية اختلفوا في ان الحيوة في حقه تعالى هل هي صفة زائدة على الادراك والفعل ام لا ثم عولوا في اثباتها في حقه على ان الشرع الحقة قد وردت في اطلاقها عليه فلابد من اثباتها له وعدها من الصفات الحقيقية والحق ان حكم الحيوة كحكم غيرها من الصفات الكمالية في انها من كمالات الموجود بما هو موجود وكلما هو كمال للوجود المطلق او للموجود من حيث هو موجود من غير تخصص بامر طبيعي او مقداري او عددي فلابد من ثبوته لمبدء الوجود وفاعله اذ الفاعل المعطي للوجود وكماله اولى بذلك الكمال ثم لا شبهة في ان مفهوم الحيوة غير مفهوم العلم

والقدرة اذ يمكن ان يتصور ذو حيوة لا يعلم وقتا من الاوقات شيئا بالفعل ولا يصدر عنه ايضا حركة ولا صنع منه في بعض الاحيان فلا يخرج عن كونه حيا
فالحيوة في حقنا هو الكون الذي يكون مصدر الادراك والفعل بقوة الادراك وقوة الفعل كانهما آلتان للكون المذكور وهو مبدأ لهما
الا ان هذا لا يمكن في حقه تعالى لتعاليه عن اختلاف القوى والآلات النفسانية فالحيوة كسائر صفاته من العلم والقدرة والارادة كلها في درجة
واحدة من الوجود والكل هوية واحدة وتشخص واحد ومع ذلك فمفهوم الحيوة غير مفهوم العلم وهما غير مفهوم القدرة وهي غير مفهوم الارادة
كما مر مرارا فالبرهان قائم على اثبات هذا المعنى الكمالي له تعالى على وجه اعلى واشرف كما انه قائم على اثبات العلم والقدرة والارادة على وجه اعلى
واشرف **تنبيه** واما الذي ذكره نصير المحققين في رسالة مسألة العلم بقوله المستند في اثبات الحيوة هو ان العقلاء قصدوا
وصفه تعالى بالطرف الاشرف من طرفي النقيض ولما وصفوه بالعلم والقدرة ووجدوا كل ما لا حيوة له يمتنع الاتصاف بهما وصفوه لا سيما
وهو اشرف من الموت الذي هو ضدها انتهى فهو لا يخلو عن خلل وقصور فان المستند الذي ذكره في غاية الضعف اذ ليس كلما هو اشرف من
طرفي النقيض على مقابله مما يصح اثباته له تعالى فان الصلابة اشرف من الرخاوة والحركة اشرف من السكون والكروية اشرف الاشكال بل
الشرط في اتصافه تعالى بالامر الكمالي الذي هو اشرف من نقيضه ان يكون ذلك الامر من العوارض الذاتية للوجود بما هو موجود والا فيستحيل
اتصافه تعالى به فالحكيم الالهي الباحث عن صفاته تعالى لا بد له في اثبات صفة الحيوة له ان يحصل اولا معنى الحيوة على وجه يصح ان يكون عارضا للمطلق
الوجود كما لا له ولا يستدعي عروضها الشيء على ذلك الوجه ان يكون له استعداد خاص وتخصص بنوع من انواع الموجود المطلق ولا ايضا
يكون مما يستلزم عروضها كذلك له تكثرا او تغيرا او افتقارا الى شيء ثم اذا حصلها على ذلك الوجه فيثبتها للواجب الوجود لانه مبدأ سائر
الوجودات وكمالاتها ومعطي الكمال المطلق اولى بذلك الكمال من غيره واما الحديث الذي نقله عن عالم من اهل بيت النبوة من انه هل سمي
عالما وقادرا الا انه واهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين وكلما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود اليكم
والباري تعالى واهب الحيوة ومقدر الموت ولعل النمل الصغار يتوهم ان لله زبانيتين كمالها فانها تتصور ان عدمهما نقصان لمن لا يكونان له وهكذا
حال العقلاء في ما يصفون الله فيما احسب والى الله المفزع فالحديث في غاية الشرف والحقية وفيه اشارة الى المسلك الذي ذكرناه في اثبات
صفات الكمالية له سبحانه من انه واهب العلم والقدرة والحيوة وهذه صفات كمالية لمطلق الوجود بما هو موجود والصفة الكمالية للموجود
اذا وجدت في المعلول فلا بد من وجودها في العلة على وجه اعلى واشرف واما الذي اشار اليه من قصور افهام العقلاء فيما يصفون الله تعالى
عن درجة البلوغ الى معرفة حقايق الصفات فهو ايضا مما لا خصوصية له بشيء من الصفات كالحيوة مثلا بل هو جار في سائر صفاته فان صفات
الحقيقية كلها وزانها وزان صفة الوجود والوجوب فكما ان من الوجود ما هو واجب بالذات مع كون مفهومه مشتركا بين الموجودات فكذلك
من العلم ما هو واجب الوجود بالذات مع اشتراك مفهومه بين العلم القديم والعلم الحادث وكذلك من القدرة ما هي قدرة قديمة واجبة
ومن الارادة ما هي ارادة قائمة بالذات مع الاشتراك المذكور وكذا الحكم في جميع الصفات الحقيقية المشتركة المعنى بين الواجب والممكن لكن
طائفة من العقلاء وهم الذين عرفوا الحق بالحق وصفاته بصفاته لا بغيره من الممكنات لخروجهم عن هذه النشاة النفسانية وفنائهم
عن ذواتهم وهوياتهم وقيام القيمة في حقهم فهم يرون ما لا يراه سائر العقلاء ويشاهدون ما لا يشاهده غيرهم

الموقف السادس

في كونه تعالى سميعا بصيرا

فصل قد وردت في شريعتنا الحقة بل من ضروريات هذا الدين المبين المعلومة بالقرآن
والحديث المتواتر والاجماع من الامة ان الباري تعالى سميع بصير واختلفوا في اندراجهما تحت مطلق العلم ورجوعهما الى العلم بالمسموعات و
المبصرات او كونهما صفتين زائدتين على مطلق العلم فبعض المتكلمين كاشياخنا الامامية ومنهم المحقق الطوسي وكالشيخ الاشعري
ومتابعيه وفاقا لجمهور الفلاسفة النافين لعلمه بالجزئيات وبما سوى ذاته من الهويات على الوجه المخصوص الوجودي الشهودي ارجعوهما
الى مطلق العلم فاولوا السمع الى نفس العلم بالمسموعات والبصر الى نفس العلم بالمبصرات وبعضهم جعلهما ادراكين حسيين اما بناء على اعتقاد
التجسم او مباشرة الاجسام تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا او اعتقاد ان الاحساس في حقه تعالى لبرائته عن القصور والافتقار الى الآلة
يحصل بغير آلة وان لم يحصل فينا لقصورنا الا بآلة وهذا الكلام محتمل ان صدر عن عالم راسخ في الحكمة يحمل وجها صحيحا الا ان كثيرا من ارباب
التكلم واهل الجدال لم يتفطنوا ان الاحساس بعينه نفس الحضور في المدرك والمدرك جميعا والحاصل ان السمع والبصر له تعالى اما نفس الاحساس
بالمعنى الذي عرفه الناس او مطلق العلم بالمسموعات والمبصرات والتحقيق ان السمع والبصر مفهوماهما غير مفهوم العلم وانهما علمان
مخصوصان لا بدان على مطلق العلم وسماهما ايضا اذا حصل مفهوماهما بما يصح عند العقلاء عروضه لمطلق الموجود بما هو موجود بحيث لا يستلزم ما

تجسما ولا تغيرا ولا انفعالا فی معروضهما فلا بد من اثباتهما له تعالی فانك بعد ما علمت ان مناط الجزئية والتشخص ليس مجرد الاحساس حتی لا يتشخص شیء الا عند الحس بل مناطهما هو نحو الوجود الخاص وان الوجود والتشخص شیء واحد بالحقيقة متغاير بالمفهوم وانك قد علمت ان الحق تعالی يعلم الهويات الخارجية بتشخصاتها علی وجه يكون وجودها فی نفسها هو حضورها عنده ومعلوميتها له وهذا الشهود الاشراقی المتعلق بالمسموع والمبصر زائد علی مطلق العلم بهما ولو علی وجه كلی كما فی العلم الارتسامی الكلی فشهود المسموعات سمع وشهود المبصرات بصر فقد علم مما ذكرنا ان سمعه وبصره ليسا بحيث يرجعان الی مطلق العلم بل لو قال قائل عكس ذلك فيهما لكان اولی واقرب الی الحق بان قال كما قال صاحب الاشراق ان علمه تعالی راجع الی بصره لا ان بصره يرجع الی علمه **ايضاح عرشی** اعلم ان حقيقة الابصار ليست كما هو المشهور وفهمه الجمهور انه اما بانطباع شبح المرئی فی العضو الجليدی وانفعاله عنه كما قاله الطبيعيون ولا بخروج الشعاع علی هيئة مخروط بين العين والمرئی سواء كان الشعاع جسما موجودا فی الخارج او شيئا آخر ولا كما اختاره الشيخ المقتول من ان للنفس بواسطة البدن ووضعه بالقياس الی الصورة المادية يقع علم حضوری لتلك الصورة المادية اذ الكل باطل عندنا كما فصل فی مقامه بل حقيقة الابصار عندنا هی انشاء النفس صورة مثالية حاضرة عندها فی عالم التمثيل مجردة عن المادة الطبيعية ونسبة النفس اليها نسبة الفاعل المنشیء للفعل الی ذلك الفعل لا نسبة القابل المستكمل بكمال الی ذلك الكمال وانما الحاجة فی الابصار الی وجود هذه الآلة العضوية والی وجود الصورة الطبيعية ووضع مخصوص بينهما وعدم امتزاج بينهما وغير ذلك من الشرائط ليست لان مطلق الابصار لا يتحقق الا بهذه الشرائط والا لما يتحقق الابصار فی حالة النوم ونحوه بل لاجل ان النفس فی اوائل الفطرة ضعيفة الوجود غير مستغنية القوام فی وجودها عن مادة بدنية وكذا فی ادراكاتها فكما ان وجودها غير وجود البدن وان افتقرت اليه فكذلك ادراكها البصری ليس بهذا العضو وان افتقرت اليه فی الابصار وكما ان لها ان تستغنی عن هذا البدن الطبيعی عند استكمالها ضربا من الاستكمال فكذلك لها ايضا فی ان تدرك الاشياء ادراكا جزئيا بصريا ونحوه ان تستغنی عن هذه الاعضاء وانفعالاتها وبالجملة قد اوضحنا هذه المسئلة حق ايضاحها كما سيجیء ذكره فی مباحث علم النفس بحيث لم يبق ريب لمن كان متصفا فاذا ثبت ان الابصار يتحقق بدون الآلة وانفعالها وبدون انفعال النفس ايضا لكونها فاعلة للصور المبصرة لا قابلة اياها فاذا ثبت ذلك من ان النفس المجردة عن عالم الطبيعة تدرك الصور الجزئية المبصرة ببصرها الخاص الذی هو عين ذاتها فنعلم ان مطلق الابصار من عوارض الموجود بما هو موجود ولا يوجب تجسما ولا انفعالا ولا تغيرا وهو كمال وفقدانه نقص فالواجب جل ذكره اولی بذلك الكمال كما علمت وكذا الكلام فی السمع فان الذی اشتهر بين الناس ان السمع انما يحصل بقرع او قلع عنيفين ولا بد فيه من تموج الهواء الواصل الی عضو عصبی فی باطنه عصب مفروش يؤثر فيه وصول الهواء المتموج فينفعل منه النفس فتنتبه بالاصوات والحروف والكلمات ويدركها لكن كما قرروه وانتبه وحاله فی ذلك طائفة من اكابر حكماء القائلين بان للافلاك فی حركاتها اصوات لذيذة ونغمات شريفة وان فيثاغورس صاعد اليها بنفسه وسمع بلطيفة منه نغماتها اللذيذة ثم دون بعد ذلك علم الموسيقی ومما ينبه ان مطلق السمع لا يفتقر فيه الی آلة طبيعية او حركة هوائية ان الانسان ربما يسمع حالة النوم صوتا شديدا كصوت الرعد ونحوه ويؤثر فيه تاثيرا عظيما ليس باقل من تاثير صوت الواقع فی الخارج وحالة النوم حالة اتصال النفس بعالم الآخرة وسينكشف لك فی مباحث الكلام صحة هذا المطلب فتبصر

الموقف السابع فی انه تعالی متكلم

والمعارف التی سنح لنا فی تحقيق الكلام والكتاب والفرق بينهما حسبما افاده الله بالالهام وفيه فصول

فصل فی تحصيل مفهوم المتكلم اعلم ان التكلم مصدر صفة نفسية مؤثرة لانه مشتق من الكلم وهو الجرح وفائدته الاعلام فمن قال ان الكلام صفة المتكلم اراد به المتكلمية ومن قال انه قائم بالمتكلم اراد به قيام الفعل بالفاعل لا قيام العرض بالموضوع ومن قال ان المتكلم من اوجد الكلام اراد من الكلام فی الشاهد ما يقوم بنفس المتكلم بحركة فانه لا يسكونه وهو الهواء الخارج من جوف المتكلم من حيث هو متكلم لا ما هو مباين له مباينة الكتابة للكاتب والنقش للنقاش والا فيكون كتابة وتصويرا لا تكلما وتقريرا قال بعض العارفين اول الكلام شق اسماع الممكنات كلمة كن وهی كلمة وجودية فما ظهر العالم الا بالكلام بل العالم كله اقسام الكلام بحسب مقاماته ومنازله الثمانية والعشرين فی نفس الرحمن وهو الفيض الوجودی المنبعث عن منبع الافاضة والرحمة والممكنات مراتب تعينات ذلك الفيض الوجودی والجواهر العقلية حروف عاليات وهی كلمات الله التامات التی لا تبيد ولا تنفد والجواهر الجسمانية مركبات اسمية وفعلية قابلة للتحليل والفناء وصفاتها واعراضها اللازمة والمفارقة كالبناء والاعراب فی الجميع قائلة بالنفس الرحمانی الوجودی الذی يسمی فی اصطلاحهم بالحق المخلوق به كما ان الحروف والكلمات قائمة بنفس المتكلم من الانسان المخلوق علی صورة الرحمن بحسب منازله ومخارجه

فصل فی تحصيل الغرض من الكلام اعلم ان الغرض الاول للمتكلم فی ارادة

الكلام انشاء اعيان الحروف والكلمات وايجادها من الضمير في الخارج وهو عين الاعلام واما ترتب الاثر على الامر والنهي والاخبار والتمني

والنداء والاستفهام وغير ذلك فهو مقصود ثان وغاية ثانية غير الاعلام وهذه المغايرة انما يتحقق في بعض اقسام الكلام لان الكلام على

ثلثة اقسام اعلى واوسط وادنى فاعلى الاقسام ما يكون عين الكلام مقصودا اوليا بالذات ولا يكون بعده مقصود اشرف واتم منه لكونه

غاية لما بعده وهذا مثل ابداعه تعالى عالم امره بكلمة كن لا غير وهي كلمات الله التامات والآيات العقليات التي لا تبيد ولا تنقص وسيقيم

البرهان على وجودها في مستانف القول انشاء الله وليس الغرض من انشائها منه تعالى سوى امر الله ولاجل ذلك قال الفيلسوف الاكرم في كتاب

اثولوجيا ان ما هو وانه هو في المفارقات شيء واحد يعني ما هو نفس حقيقتها فهو نفس كمالها وغايتها وفيه سر ما اوحيناه اليه من قبل واوسطها

ما يكون لعين الكلام مقصود آخر غيره الا انه يترتب عليه على وجه اللزوم من غير جواز الانفكاك بحسب الدواعي وذلك كامره تعالى الملائكة ونهيهم

والمدبرات العلوية الفلكية او الكوكبية بما اوجب الله عليهم ان يفعلوا من التدبيرات والتحريكات والاشواق والعبادات والنسك الالهية

لغايات اخرى عقلية فلاجرم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون فينالون نصيبهم من فائدة انزال الكلام عليهم كما ستعلم

وكذلك ملائكة الطبايع الارضية والاجسام العنصرية من مدبرات الجبال والبحار والمعادن والسحب والرياح والامطار فان امر الله

اذا وصل اليهم اما بلا واسطة او بواسطة امر آخر لا بواسطة خلق فانهم يطيعون امر الله لا يترددون وفي قوله ويفعلون ما يؤمرون حيث

لم يقل بما يؤمرون اشارة لطيفة الى هذا القسم من الكلام وادناها ما يكون لعين الكلام مقصد آخر ولكن قد يتخلف عنه وقد لا يتخلف

وفيما لا يتخلف ايضا امكان التخلف والتعصي ان لم يكن هناك عاصم من الخطاء والعصيان وهذا كاوامر الله وخطاباته للمكلفين وهم الثقلان

الجن والانس بواسطة انزال الملك وارسال الرسول وهما اعني الثقلين مخلوقان في عالم الاحداث والتركيب عالم الاضداد والانداد والتقابل

والفساد ففي هذا القسم من الكلام وهو الامر بالواسطة يحتمل الطاعة والعصيان فمنهم من اطاع ومنهم من عصى واما الامر مع عدم الواسطة

او بواسطة امر آخر فلا سبيل الا الطاعة فاعلى ضروب الكلام هو الامر الابداعي وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وهو عالم القضاء الحتمي

وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه والاوسط هو الامر التكويني وهو عالم القدر انا كل شيء خلقناه بقدر والانزل هو الامر التشريعي التدويني

شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا **تمثيل** ان الانسان الكامل لكونه خليفة الله مخلوقا على صورة الرحمن وهو على بينة من ربه توجد

فيه هذه الاقسام الثلثة من ضروب الكلام والمكالمة وذلك لكمال النشأة الجامعة لما في عالم الخلق والامر ففيه الابداع والانشاء وفيه

التكوين والتخليق وفيه التحريك للآلة والتصريف بالارادة فاعلى ضروب مكالمته واستماعه هو مكالمته مع الله بتلقي المعارف منه وايراد

العلوم من لدن حكيم عليم واستماعه بسمعه القلبي المعنوي الكلام العقلي والحديث القدسي من الله وهو افاضة العلوم الحقة والمعارف الالهية

وكذلك ايضا يصير متكلما بعد ان كان مستمعا بالكلام الحقيقي اذا خرج جوهر ذاته من حد العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل وهو العقل

البسيط الذي شانه افاضة العلوم التفصيلية على النفس متى شاء من خزانة ذاته البسيطة فهو بما صار عقلا بسيطا قد صار ناطقا بالعلوم

الحقة متكلما بالمعارف الحقيقية فليس بكلامه هذا مقصود ثان الا نفس الحقائق العقلية المجملة بصور العلوم التفصيلية النفسانية

واظهار الضمائر المكنونة على صحيفة النفس ولوح الخيال واوسطها كامره ونهيه للقوى والاعضاء والادوات بواسطة تحريك القوى

النفسانية للقوى الطبيعية كتحريك الملائكة السماوية للملائكة الارضية فيجري حكم النفس وينفذ امرها المطاع باذن الله تعالى على القوى

والآلات والخوادم في عالم البدن وقد خلقت جنوده هذا العالم الصغير كلها مجبولة على طاعة الروح وكذا مواضعها واجسامها لا تستطيع

لها خلافا ولا تمردا وعصيانا فاذا امرت العين للانفتاح انفتحت واذا امرت اللسان للتكلم تكلم واذا امرت الرجل للحركة تحركت واذا امرت

اليد للبطش بطشت وهكذا في ساير الآلات والاعضاء فتسخر الحواس والقوى والاعضاء للنفس الانسانية يشبه من وجه تسخر الملائكة والاجرام

العظام الفلكية والعنصرية لله سبحانه حيث جبلوا على الطاعة فطروا على الخدمة وادناها طلبه لشيء واستدعاؤه لفعل بواسطة لسان او

جارحة فان المقصود ههنا من الكلام سواء كان بعبارة او اشارة او كناية او نحو آخر من انحاء الاعلام شيء آخر غير الكلام وغير لازم ولهذا

قد يقع وقد لا يقع لثبوت الوسائط العرضية ومع ارتفاع الوسائط العرضية كما في القسمين الاولين لا سبيل للمخاطب بالامر الا السمع والطاعة

وكذا ما لم يقع في الوجود من اوامر الله تعالى التي هي بالواسطة ليس بقادح في كمال حكمته وقدرته فان الامر التشريعي التدويني من الاوامر الالهية

التي امر بها عباده على السنة رسله وتراجمة وحيه وكتبه هذا شانها فمنهم من اطاع ومنهم من عصى **استشهاد تاييدي** ومما يؤيد

ما ذكرناه انه قال صاحب الفتوحات المكية اذا كان الحق هو المتكلم عبده في سره بارتفاع الوسائط كان الفهم يستصحب كلامه فيكون عين الكلام

منه عين الفهم منك لا يتأخر عنه فان تأخر عنه فليس هو كلام الله ومن لم يجد هذا فليس عنده علم بكلام الله فعباده فاذا كلمه بالحجاب الصوري

بلسان نبي او من شاء الله من العالم فقد يصحبه الفهم وقد لا يصحبه بل يتأخر عنه هذا هو الفرق بينهما وفيه اشارة الى ضرب حيث قيد في

القسم الاخير الواسطة بالحجاب الصوري فالكلام الالهي اما امري بلا واسطة او بواسطة حجاب معنوي او حجاب صوري فليدرك غوره ولبك

حسن طوره اقول ايضا وللاشارة الى هذه الضروب الثلثة وقع من كلامه سبحانه حيث قال ما كان لاحد ان يكلمه الله الا وحيا او

من وراء حجاب او يرسل رسولا فالوحي عبارة عن الكلام الحقيقي الاولي الضروري الذي يكون عين الكلام مقصودا اصليا وغاية اولية

والثاني اشارة الى كلام يكون واردا بواسطة حجاب معنوي ويكون المقصود شيئا اخر يكتفى في حصوله بنفس الكلام لكونه من اللوازم الغير

المنفكة ففي كل من الضربين يكون الفهم غير منفك سواء كان عينا او لازما والطاعة لازمة سواء كان الاستماع نفس الطاعة او مستلزما لها

والثالث اشارة الى ادنى الكلام وهو النازل الى اسماع الخلايق وآذان الانام بواسطة الملائكة والناس من الرسل فيمكن فيه الانفكاك عن

الفهم فيتطرق فيه المعصية والطاعة والاباء والقبول فافهم يا حبيبي هذا فانه ذوق اهل الله واياك ان تظن ان تلقي النبي صلعم كلام الله بواسطة

جبرئيل وسماعه منه كاستماعك من النبي او يقول ان النبي صلعم كان مقلدا لجبرئيل كالامة للنبي صلعم هيهات بل هذا من ذاك هما نوعان متباينان

كامر التقليد لا يكون علما اصلا ولا سماعا حقيقيا ابدا **فصل** في الفرق بين الكلام والكتاب والتكلم والكتابة قال بعض المحققين ان

كلام الله غير كتابه والفرق بينهما بان احدهما وهو الكلام بسيط والاخر وهو الكتاب مركب بان احدهما من عالم الامر والاخر من عالم الخلق والا

دفعي الوجود والثاني تدريجي الكون لان عالم الامر خال عن التضاد والتكثر والتغير لقوله تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر او هو اقرب واما

عالم الخلق فيشتمل على التكثر والتغير ومعرض للاضداد لقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين اقول ولاحد ان يقول ان الكلام و

الكتاب امر واحد بالذات متغاير بالاعتبار وهذا انما ينكشف عليك لشانه الشاهد وهو الانسان لكونه على مثال من برأه عن المثل لا

عن المثال فالانسان اذا تكلم بكلام او كتب كتابا فانه يصدق على كلامه انه كتاب وعلى كتابه انه كلام بيان ذلك انه اذا تكلم وشرع في تصوير الالفاظ

انشا في الهواء الخارج من جوفه وباطنه بحسب استعداداته الباطني المنشأ الذي هو بازاء النفس الرحماني والوجود الانبساطي هيئات الاصوات

والحروف والكلمات حتى انه تنفس وانتقش منه ذلك الهواء المسمى بالنفس الانساني وتصور بصور الحروف الثمانية والعشرين وما يتركب منها كما

ينشأ من غيب الحق الوجود الانبساطي المسمى عندهم بالحق المخلوق به متعينا بتعينات صور الامكانية لظهور الشئون الالهية ومكنونات الاسماء

الحسنى والصفات العليا على مجالي المهيات وهياكل الممكنات ومظاهر الهويات والموجودات بحسب مراتب التنزلات لحقيقة الوجود الحق

المطلق في درجات الشدة والضعف الحاصلة من مراتب القرب والبعد من منبع الوجود المسمى بالهوية الاحدية وغيب الغيوب وقد سبق في

السفر الاول الفرق بين الوجود الانبساطي والوجود المقيد وانهما غير الوجود الحق الاول اذا تقرر هذا فنقول صورة هذه الالفاظ والكلمات

لها نسبتان نسبة الى الفاعل والمصدر ونسبة الى القابل والمظهر فالاولى بالوجوب الثانية بالامكان فهي باحد الاعتبارين كلام وباعتبار

الاخر كتابة فالصور اللفظية القائمة بلوح النفس وصحيفة الهواء الخارج من الباطن اذا نسبت واضيفت اليه فتلك النسبة اما على سبيل نسبة

الصورة الى القابل فيكون كتابة لان نسبتها اليه بالامكان وحينئذ يحتاج الى فاعل مباين ومصور او ناقش مغاير اذ القابل شأنه القوة

والاستعداد والتصحيح لا الفعل والايجاد والايجاب والشيء لا يمكن وجوده بمجرد الامكان والقوة والقبول فلا بد له من مخرج اياه من القوة الى

الفعل في الفاعل المباين لصور الالفاظ والكلمات يسمى كاتبا ومصورا لا ناطقا ومتكلما وذلك الفاعل هو النفس الناطقة في مثالنا

فبهذا الاعتبار يكون المنشئ لهذه الحروف والالفاظ كاتبا والنفس الهوائي يسمى لوحا بسيطا وهذه الحروف والالفاظ ارقاما كتابية

وصورا منقوشة فيه صادرة عن الكاتب والمصور واما اذا اضيفت اليه باضافة الفعل الى الفاعل والوجود الى الموجد وكانت النسبة اليه

بالوجوب لا بالامكان فكان الملحوظ بهذه الحيثية كلاما والموصوف به متكلما وهو المجموع الحاصل من النفس والهواء وساير ما يدخل في سببيته

تلك الصور والهيئات وكان المجموع الملحوظ على هذا الوجه شخصا متكلما لصدق حده عليه وهو الذي قام به الكلام لاستقلاله بتصوير المعاني

وتصوير الحروف والمباني من غير حاجة الى فاعل ناقش مباين الذات عنه فاذا ظهر لك صحة كون صور لفظية بعينها كلاما وكتابا باعتبارين

وكون الهواء النفسي ايضا كاتبا ومتكلما من وجهين فقس الحال فيما وراء ذلك المتشخص الهوائي سواء كان فوقه كالنفس والعقل والباري جل مجده

كالقرطاس واللوح والتراب فالنفس المرتسم فيها الصور العقلية والعلوم النفسانية لوح كتابي باحد الاعتبارين وجوهر متكلم ناطق بالاعتبار

الاخر لان لها وجها الى مصور عقلي وقلم علوي يصورها تلك العلوم والصور ولها ايضا وجه الى قابل يقبل منه تلك الصور ويسمع منه الكلام

وهكذا

وهكذا القياس في سائر المواضع فوضح ان كل كتاب كلام من جهة وكل كلام كتاب من جهة فافهم ما حيينا ما ذكرنا واعلم قدره فانه حرى بذلك لانه
من الواردات الكشفية المخصة بمدونين هذه الاسفار وفيه فوائد كثيرة لا يسع المجال عدها جميعا منها انه يليق بان يتصالح عنده اهل الجدال
الكلامية في باب الكلام وعدتهم طائفتان المعتزلة فقالوا ان المتكلم من اوجد الكلام والاشاعرة فقالوا انه من قام به الكلام وقد صدق
المفريقين عليه بالاعتبارين ومنها كيفية حدوث العالم منه تعالى اذ نسبة هذا العالم الى البارى عند جماعة نسبة الكتاب الى الكاتب وعند
طائفة اخرى نسبة الكلام الى المتكلم لكن طائفة اخرى اوان الغنية اليه تعالى غيرها بين النسبتين الا له الخلق والامر ومنها سر فناء العالم الكونى
وزواله ودثوره ومنها سر بعث الارواح وحشر الاجساد جميعا كما ستقف عليه في مباحث المعاد ان شاء الله **فصل** في وجوه من المناسبة بين
الكلام والكتاب لعلك قد تنبهت بما اشرنا اليك ان عالم الامر بما فيه احق بان يكون عالما قوليا وكلاما الهيا ونظاما اجماليا وان عالم
الخلق بما فيه احرى بان يكون عالما فعليا وكتابا تفصيليا مطابقا لذلك المجمل مناسبا اياه فمن وجوه المناسبات انه كما ان كلام الله مشتمل
على الايات كقوله تلك ايات الله نتلوها عليك بالحق فكذلك الكتاب يشتمل عليها ايضا تلك ايات الكتاب المبين ولكن الكلام اذا
تشخص وتنزل صار كتابا كما ان الامر اذا نزل صار فعلا انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فصحيفة وجود العالم الفعلى الخلقى هى
كتاب الله عز وجل وآياتها اعيان الكائنات الخلقية وصور الموجودات الخارجية لقوله ان فى اختلاف الليل والنهار وما خلق الله فى
السموات والارض لايات لقوم يتقون وهذه الايات البينات الخلقية انما ثبتت ووجدت فى عالم الافاق فى صحائف موادها الجسمانية
ليتبصر اولى الالباب من جهة التلاوة لها والتدبر لمعانيها والتنبه لمشاركاتها ومبايناتها ان ينتقلوا بالايات الامرية العقلية التى
فى عالم الانفس والعقول لينتقلوا من المحسوس الى المعقول ومن عالم الشهادة الى عالم الغيب ويرتحلوا من الدنيا الى الاخرة ويحشروا الى الله
مسترجعين راجعين اليه كما قال تعالى سنريهم آياتنا فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق قال بعض المحققين ان الانسان ما دام
فى مضيق البدن وسجن الدنيا مقيدا بقيود البعد والمكان وسلاسل الحركة والزمان لا يمكنه مشاهدة الايات الافاقية والانفسية
على وجه التمام ولا يتلوها دفعة واحدة الا كلمة بعد كلمة وحرفا بعد حرف ويوما بعد يوم وساعة بعد ساعة فيتلو آية ويغيب عنه اخرى
فيتوارد عليه الاوضاع ويتعاقب له الشئون والاحوال وهو على مثال من يقرأ طومارا او ينظر الى سطر عقيب اخر وذلك لقصور نظره
وقوة ادراكه عن الاحاطة بالتمام دفعة واحدة قال تعالى وذكرهم بايام الله ان فى ذلك لايات فاذا قويت بصيرته وتكحلت عينه بنور الهداية
والتوفيق كما يكون عند قيام الساعة فيتجافى نظره عن مضيق عالم الخلق والظلمات الى عالم الامر والنور فيطالع دفعة جميع ما فى هذا الكتاب
الجامع للايات من صور الاكوان والاعيان كمن يطوى السجل عنده الجامع للسطور والكلمات واليه الاشارة بقوله تعالى يوم نطوى السماء كطى
السجل للكتب وقوله والسموات مطويات وانما قال بيمينه لان اصحاب الشمال واهل دار النكال ليس لهم نصيب فى طى السماء بالقياس اليهم
وفى حقهم غير مطوية ابدا لتقيد نفوسهم بالامكنة والغواشى كما قال تعالى لهم من جهنم مهاد ومن فوقهم غواش **فصل** فى مبدأ الكلام
والكتاب وغايتهما اعلم ان للكلام والكتاب لكونهما من الممكنات بداية ونهاية ولما كان الانسان مفطورا على صورة الرحمن فلنعمد اليه
اولا ونبين كيفية صدورهما منه وعودهما اليه ليكون هذا ذريعة الى معرفة كلام الله وكتابه من حيث المبدأ والغاية ومرقاة اليهما فنقول
ان الانسان اذا حاول ان يتكلم بكلام او يكتب كتابا فمبدأ هذه الارادة اولا صورة عقلية حاصلة فى قوة نفسه الناطقة على وجه الاجمال
والبساطة ثم ينشأ من هذه القوة اثر فى النفس الناطقة فى مقام التفصيل العقلى وهى القلب المعنوى ثم ينشأ منه اثر فى معدن التخيل
وهى نفسه الحيوانية المسماة بالصدر المعنوى ونسبته الى القلب المعنوى نسبة الكرسى الى العرش وهو مستوى الرحمن ونسبة مظهريهما
وهما القلب الصنوبرى الشكل والدماغ المستدير الشكل كنسبة الفلك الاعلى وفلك الكواكب الى العرش والكرسى الحقيقيين لان
هذين مظهراهما ومستوياهما ثم يجرى منه اثر الى الدماغ بواسطة الروح الحيوانى الذى هو جوهر لطيف جسمانى شبيه بالفلك وحار
غريزى سماوى وذلك الاثر هو الصور الخيالية للكلام او الكتاب ثم يظهر منه اثره وهو صورته المحسوسة فى الخارج بواسطة الالات والا
والجوارح والاعضاء فيوجد صورة الصوت والحرف فى صحيفة الهواء او صحيفة القرطاس وهذا غاية نزوله من عرش القلب وما هو اعلى منه
الى البسيط الهوائى او الارضى ثم يرتفع منه اثر الى الصماخ وهو عضو عضروفى او من جهة اخرى الى العين وهو عضو عصبى ومن كل منهما بوا
العضلات والاوتار والاعصاب ومن الاعصاب الى الاوردة ومنها الى الارواح الدماغية ومنها الى الارواح النفسانية ومنه الى القوة النفسانية
ثم الى العقل النظرى وما بعده على وجه الاشرف فالاشرف والاعلى فالاعلى كالاول على وجه الاخس فالاخس والادنى فالادنى فهذا التر

الصعودي على عكس النزولي فكانهما قوسا ابداية الاولى بعينها نهاية الثانية كما بدانا اول خلق نعيده فاذا علمت هذا المثال فقس عليه حال مبدء كلام الله وكتابه فانظر بعين المكاشفة الى هذا المقام لان ذلك من عجائب سر الآدمي واعلم ان حقايق آيات الله وبدايع حكمته وجوده ورحمته ثابتة اولا في علم الله وغيب غيوبه على وجه لا يعلمها الا هو ثم في قلم قدرته على وجه بسيط مقدس عن الكثرة والتفصيل وهي ايضا مسطورة في اللوح المحفوظ بل في عقول الملائكة المقربين ثم يرتسم منها في نفوس الملائكة المدبرين ثم ينتقش منها في الكتب في الالواح السماوية القابلة للمحو والاثبات وهكذا الى السماء الدنيا ثم ينزل من السماء الى الارض نجوما بحسب المصالح والاوقات وهذا كما ان المتكلم يتفكر اولا ويخطر بباله ويخطر في خياله صورة ما يريد ان يتكلم به ويظهره ثم يخرجه من حد الضمير الى حد الظاهر الى الفضا ونشر الغيوب لمرتبته الى حد الخارج وعالم الشهادة فكذلك صورة حكمة الله تعالى ولطائفه وما في مكامن علمه ومفاتيح غيبه وخزاين رحمته اذا خرجت من عالم الغيب الى عالم الشهادة حتى نزلت الى غاية النزول ونهاية تدبير الامر كما قال تنزيلا ممن خلق الارض والسموات العلى وقال يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج فيها فعند ذلك اوان الشروع في الصعود والعروج اليه كما في قوله اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه وقوله ان كل من في السموات والارض الا آتي الرحمن عبدا لقد احصيهم وعدهم عدا وكلهم آتيه يوم القيمة فردا وهذا الاتيان الى الرحمن لا يكون الا في صورة الانسان ومن سبيل الطواره بل يقول من سبيل النظر في حال الانسان الكامل ودرجات رقيه الكمال ان السالك منه في خلق السموات والارض اذا نظر الى هذا العالم ورأى السماء والارض وما بينهما انطبع صورها في قلبه حتى انه لو غمض بصره يرى تلك الصورة في خياله متمثلة بين يديه حاضرة عنده اتم من حضور الصورة الخارجية بين يدي حسه ثم يتأدى من خياله صورة الى نفسه ومنها ان كان ذا عقل بالفعل الى عقله البسيط المؤيد بالعقل الفعال فيحصل حقايق الموجودات التي دخلت اولا في الحس ثم في الخيال وعالم المثال وصلت الى عالم الامر والعقل الفعال فنسخة عالم الحس موافقة لنسخ تلك العوالم وهي مطابقة للنسخة الموجودة في اللوح المحفوظ المكنونة بالعلم الالهي وهذه النسخ والكتب مترتبة في الوجود الابتدائي على ترتيب الاشرف فالاشرف والاقرب من الحق فالاقرب فما في القلم سابق على ما في اللوح المحفوظ وهو سابق على ما في لوح المحو والاثبات وهو سابق على ما في صحيفة الاكوان المكنونة بمداد المواد الجسمانية الهيولانية وترتيبها في الوجود الاعادي على عكس ترتيبها الابتدائي فيتبع وجودها الحسي وجودها الجسماني المادي ثم يتبعه وجودها المثالي القدري ثم يتبعه وجودها العقلي القضائي التفصيلي ويتبع ذلك وجودها العقلي البسيط القلمي الاجمالي ويتبع ذلك كله العلم الازلي فرجع الامر الى ما كان وهو قوله الله يبدء الخلق ثم يعيده ثم اليه ترجعون وهذا ايضا من لطايف صنع الله وحكمته في خلق الانسان الكامل وصيرورته انسانا كبيرا بعد ما كان عالما صغيرا فكان الوجود كله كشخص واحد دار على نفسه وكانه كتاب كبير فاتحته عين خاتمته والعالم كله تصنيف الله تعالى وابتدا بالعقل واختتم بالعاقل كما قال او لم يروا كيف يبدئ الله الخلق ثم يعيده ان ذلك على الله يسير قل سيروا في الارض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشئ النشأة الآخرة ان الله على كل شيء قدير

فصل في فائدة انزال الكتب والرسل الى الخلق اعلم ان الله تعالى لما اراد الابداع وحاول ان يخلق حقايق الانواع لظهور اسمائه وصفاته كان عنده علوم جمة من غير مقال وكلمات كثيرة من غير آلة لسان ومقال وكتب عديدة بلا صحايف ولا اوراق لانها قبل وجود الانفس والآفاق في الطف بخطاب كن لمن كن في علمه ولم يكن في الوجود سواه فاوجد فاول ما اوجد حروفا عقلية وكلمات ابداعية قائمة بذاتها من غير مادة وحركاتها واستعداداتها وهي عالم القضاء العقلي ثم اخذ في كتابة الكتب وتصوير الكلمات وترتيب الآيات على لوح الاجرام والابعاد وتصوير البسائط والمركبات بمداد المواد وهو عالم القدر التفصيلي كما قال الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن وكما قال فقضاهن سبع سموات في يومين واوحى في كل سماء امرها ولما تمت له كتابة الجميع امرنا بمطالعة هذا الكتاب الحكمي وقراءة هذه الآيات الكلامية والكتابية والتدبر فيها بقوله فاقرؤا ما تيسر من القرآن وبقوله اقرأ باسم ربك الذي خلق وقوله او لم ينظروا في ملكوت السموات والارض وقوله ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب الذين يذكرون الله قياما وقعودا ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا وحيث كنا في ابتداء ضعفاء العقول ضعفاء الابصار كما قال خلق الانسان ضعيفا فلم يكن يصل قوة انظارنا الى الطراف هذه الارقام واكناف هذه الكلمات العظام لتعاظم حروفها وتعالى كلماتها وتباعد اطرافها وحافاتها وقد ورد عن بعض المكاشفين ان كل حرف من كلام الله في اللوح اعظم من جبل قاف وان الملائكة لو اجتمعوا على ان يقلوه فما اطاقوه فضرعنا اليه بلسان احتياجنا واستعدادنا الهنا ارحم على قصورنا ولا تؤيسنا عن روحك ورحمتك واهدنا سبيلا الى مطالعة كتبك وكلماتك ووصولا الى مرضاتك وجناتك فلطف بنا بمقتضى عنايته الشاملة وحكمته الكاملة ورحمته الواسعة

وقد مرّ بالغة فاعطى لنا نسخة مختصرة من اسرار كتبه وانموذجا وجيزا من معانيه كلماته التامات فقال وفي انفسكم افلا تبصرون والمراد
منها نفوس الكمل من الانبياء والمرسلين لان نفس كل واحد منهم كلمة تامة نازلة من عند رب العالمين بل كتاب مرقوم يشهده المقربون مشتمل
على آيات الملك والملكوت واسرار قدرة الله والجبروت ثم اصطفى من بينهم كلمة جامعة واوتي جوامع الكلم وارسل الينا رسولا كريما ونورا
مبينا وقرآنا حكيما وصراطا مستقيما وتنزيلا من العزيز الرحيم فجعل نسخة وجوده نجاة الخلق من عذاب الجحيم وكتابا بخلاصنا من ظلمات الشياطين
والقرآن النازل معه براءة العبد من سلاسل تعلقات النفس ووساوس ابليس اللعين **تبصرة** فافتح بصيرتك يا انسان بنور معارف
القرآن وانظر اولية الرحمن بآخرية الرسول الهادي الى عالم النور والرضوان واعلم ان البارئ وحداني الذات في اول الاولين وخليفة الله فردي
الذات في آخر الآخرين كما بدأكم تعودون فالله سبحانه رب الارض والسماء وهذه الخليفة مرآة يرى بها كل الاشياء ويتجلى فيها الحق بجميع الاسماء
وينكشف بنور بصيرته عين المسمى من عرف نفسه فقد عرف ربه النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم فليعرفها السالك الى الله حتى يعرف ربه
قال الله من يطع الرسول فقد اطاع الله وقال الرسول صلعم من رآني فقد رأى الحق فصح يا مسكين نسبتك اليه لانه الاصل في الوجود والمؤمن
بالله واليوم الآخر تابعون له في المقام المحمود والمؤمن من صحت له نسبة التابعية كمرآة وقعت في محاذاة مرآة حاذت الشمس فيجد منه النور ومن
لم يجعل الله له نورا فما له من نور فافهم هذا واعلم ان من صفى وجه قلبه عن نقوش الاغيار ونفض عن ذاته غبار التعلقات وصقل مرآة عين
عقله عن غشاوة الوساوس والعادات ومات نفسه عن نفسه واستغرق سره في بحر جلال الله وعظمته وحشر الى مولاه باقيا ببقائه من كان
لله كان الله له فاذا رجع الى الصحو بعد المحو وخرج الى التفصيل بعد الاجمال والتكميل والى الفصل بعد الوصل والتحصيل لتمكنه في حضرة
الاحدية واستقراره في الحد المشترك الجامع بين الحق والخلق والحقيقة بل بين الامرية والخلقية نفذ حكمه وامره واستجيبت دعوته وتكرم بكرامة التكوين
وتكلم بكلام رب العالمين وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم **فصل** في كيفية نزول الكلام وهبوط الوحي من
عند الله بواسطة الملك على قلب النبي وفؤاده ثم الى خلق الله وعباده لبروزه من الغيب الى الشهادة اعلم ان هذا القرآن الذي بين اظهرنا
كلام الله وكتابه جميعا دون سائر الكتب السماوية النازلة على سائر المرسلين سلام الله عليهم اجمعين فانها ليست بكلام بل كتب بيده [illegible]
ويكتبون بايديهم وان كان كل كتاب كلاما بوجه كما مر لكن الغرض ههنا كونه كلام الله خاصة وايضا نقول ان هذا المنزل من الكلام على
نبينا صلعم قرآن وفرقان جميعا وسائر الكتب السماوية فرقان فقط والفرق بين المعنيين كالفرق بين العقل البسيط والعقل التفصيلي النفساني
فهذا المنزل بما هو كلام الحق نور من انوار الله المعنوية النازل من عنده على قلب من يشاء من عباده المحبوبين لا المحبين فقط لقوله تعالى ولكن جعلناه
نورا نهدي به من نشاء من عبادنا وقوله نزل على قلبك بالحق وقوله وبالحق انزلناه وبالحق نزل وما هو كتاب انما هو صور ونقوش وارقام وفيها
آيات احكام نازلة من السماء نجوما على صحائف قلوب المحبين والواح نفوس السالكين وغيرهم يكتبونها في صحائفهم والواحهم بحيث يقرأها
كل مسلم قارئ ويتكلم بها كل متكلم ويعمل باحكامها كل عامل موفق وبها يهتدون وبما فيه يعملون ويتساوى في هدايتها الانبياء والامم
كما في قوله وانزل التورية من قبل هدى للناس وقوله وعندهم التورية فيها حكم الله واما القرآن العظيم الكريم فنفس عظائم العلوم الالهية كان
يتعلم بها رسول الله الخاتم واهل بيته المكرم سلام الله عليه وعليهم لقوله تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما وفيه
كرائم اخلاق الله تخلق بها رسول الله صلعم لقوله انك لعلى خلق عظيم اذ كان خلقه القرآن كما روي بهذا فاذا علمت هذه المقدمات فنقول
في كيفية التنزيل كما سيجيء بيانه مفصلا في مسائل النبوات ان سبب انزال الكلام وتنزيل الكتاب هو ان الروح الانساني اذا تجرد عن البدن
وخرج عن وثاقه من بيت قالبه وموطن طبعه مهاجرا الى ربه لمشاهدة آياته الكبرى وتطهر عن درن المعاصي واللذات والشهوات والوساوس
العادية والتعلقات لاح له نور المعرفة والايمان بالله وملكوته الاعلى وهذا النور اذا تأكد وتجوهر كان جوهرا قدسيا يسمى عند الحكماء في
لسان الحكمة النظرية بالعقل الفعال وفي لسان الشريعة النبوية بالروح القدسي وبهذا النور الشديد العقلي يتلألأ فيه اسرار ما في الارض والسماء
ويتراءى منه حقائق الاشياء كما يتراءى بالنور الحسي البصري الاشباح المثالية في قوة البصر اذا لم يمنعها حجاب والحجاب ههنا هو آثار الطبيعة و
شواغل هذا الادنى وذلك لان القلوب والارواح بحسب اصل فطرتها صالحة لقبول نور الحكمة والايمان اذا لم يطرأ عليها ظلمة تفسدها
كالكفر او حجاب يحجبها كالمعصية وما يجري مجراها كما في قوله تعالى فطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون وقوله تعالى بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون
فاذا اعرضت النفس عن دواعي الطبيعة وظلمات الهوى والاشتغال بما تحتها من الشهوة والغضب والحس والتخيل وتوجهت وولت بوجهها
شطر الحق وتلقاء عالم الملكوت الاعلى اتصلت بالسعادة القصوى فلاح لها سر الملكوت وانعكس عليها قدس اللاهوت ورأى عجائب آيات الله

الكبرى كما قال سبحانه ولقد رأى من آيات ربه الكبرى ثم ان هذا الروح اذا كانت قدسية شديدة القوى قوية الانارة لما تحتها لقوة اتصالها بما فوقها فلا يشغلها شان عن شان ولا يمنعها جهة فوقها عن جهة تحتها فيضبط الطرفين ويسع قوتها الجانبين لشدة تمكنها في الحد المشترك بين الملك والملكوت لا كالارواح الضعيفة التي اذا مالت الى جانب غاب عنها الجانب الآخر واذا ركنت الى مشعر من المشاعر ذهلت عن المشعر الآخر فاذا توجهت هذه الارواح القدسية التي لا يشغلها شان عن شان ولا يصرفها نشأة عن نشأة وتلقت المعارف الالهية بلا تعليم بشري بل من الله سبحانه يتعدى تاثيرها الى قواها ويتمثل لروحها البشري صورة ما شاهدها بروحها القدسي وتبرز منها الى ظاهر الكون فيتمثل للحواس الظاهرة سيما السمع والبصر لكونهما اشرف الحواس الظاهرة فيرى ببصره شخصا محسوسا في غاية الحسن والصباحة ويسمع بسمعه كلاما منظوما في غاية الجودة والفصاحة فالشخص هو الملك النازل باذن الله الحامل للوحي الالهي والكلام هو كلام الله تعالى وبيده لوح فيه كتاب هو كتاب الله وهذا الامر المتمثل بما معه وفيه ليس مجرد صورة خيالية لا وجود لها في خارج الذهن والتخيل كما يقوله من لا حظ له من علم الباطن ولا قدم له في اسرار الوحي والكتاب كبعض اتباع المشائين معاذ الله عن هذه العقيدة الناشئة عن الجهل بكيفية الانزال والتنزيل وتحقيق هذا المقام على بسطه اللائق وتفسيره الموافق مما سيجيء موعد ذكره في باب النبوات ولكن ننبهك لمعة اخرى **انارة قلبية واشارة نورية** عليك ان تعلم يا حبيبي ان للملائكة ذوات حقيقية ولها ذوات اضافية مضافة الى ما دونها اضافة النفس الى البدن لا هذا البدن المركب المستحيل المتجدد الذي لا يبقى زمانين كما علمت في مباحث الطبيعة بل كل بدن يتصل اليه شيء من الذوات الملكية فانما هو كالبدن المحشور في النشأة الآخرة اما ذواتها الحقيقية فانما هي امرية قضائية قولية واما ذواتها الاضافية فانما هي خلقية قدرية ينشأ منها الملائكة اللوحية واعظمهم اسرافيل صاحب الصور للتشخص وسيجيء الاشارة الى حقيقة صوره في مباحث المعاد وحشر الاجساد فهذه الملائكة اللوحية ياخذون الكلام الالهي والعلوم اللدنية من الملائكة العقلية وثبوتها في صحائف الواحهم القدرية الكتابية واما بلاغ النبوة كان في مراتب الصنف الاول من الملائكة وبشاهد روح القدس في اليقظة فاذا اتصلت الروح النبوية بعالمهم عالم الوحي الرباني كان يسمع كلام الله وهو اعلام الحقائق بالمكالمة الحقيقية وهي الافاضة والاستفاضة في مقام قاب قوسين او ادنى وهو مقام القرب ومقعد الصدق ومعدن الوحي والالهام وهو الكلام الحقيقي كما مر وكذلك اذا عاشر النبي الملائكة الاعلون يسمع صريف اقلامهم والقاء كلامهم وكلامهم كلام الله النازل في محال فهمهم وهي ذواتهم وعقولهم لكونهم في مقام القرب وقد حكى النبي ص عن نفسه كما روى ليلة المعراج انه بلغ الى مقام كان يسمع فيه صريف اقلام الملائكة ثم اذا نزل الى ساحة الملكوت السماوي يتمثل لها صورة ما عقلها وشاهدها في لوح نفسه الواقعة في عالم الالواح القدرية السماوية ثم يتعدى منه الاثر الى الظاهر وحينئذ يقع للحواس شبه دهش ونوم لما علمت من ان الروح القدسية لضبطها الجانبين يستعمل المشاعر الحسية لكن لا في الاعراض الحيوانية بل في سبيل سلوك الرب سبحانه فهي يشايعها في سبيل معرفة الله وطاعته لا جرم اذا خاطبه الله خطابا من غير حجاب خارجي سواء كان الخطاب بلا واسطة او بواسطة الملك واطلع على الغيب فانطبع في فص نفسه النبوية نقش الملكوت وصورة الجبروت فكان متبع له مثال من الوحي وحامله الى الحس الباطن فينجذب قوة الحس الظاهر اليه فوقه ويتمثل لها صورة غير منفكة عن معناها وروحها الحقيقي لا كصورة الاحلام والخيالات العاطلة عن المعنى فيتمثل لها حقيقة الملك بصورته المحسوسة بحسب ما يحتملها فيرى ملكا من ملائكة الله على غير صورته التي كانت له في عالم الامر لان الامر اذا نزل صار خلقا مقدرا فيرى على صورة الخلقية القدرية ويسمع كلاما مسموعا بعدما كان وحيا معقولا او يرى لوحا بيده مكتوبا فيكون الموحى اليه يتصل بالملك اولا بروحه العقلي ويتلقى منه المعارف الالهية ويشاهد ببصره العقلي آيات ربه الكبرى ويسمع بسمعه العقلي كلام رب العالمين من الروح الاعظم ثم اذا نزل عن هذا المقام الشامخ الالهي يتمثل له الملك بصورة محسوسة بحسه ثم يتعدى الى حسه الظاهر ثم الى الهواء وهكذا الكلام في كلامه فيسمع اصواتا وحروفا منظومة مسموعة يختص هو بسماعها دون غيره لانها نزلت من الغيب الى الشهادة وبرزت من باطنه الى ظاهره من غير باعث خارجي فيكون كل من الملك وكلامه وكتابه بتأدى من غيبه وباطنه الى مشاعره وهذه التأدية ليست من قبيل الانتقال والحركة للملك الموحي من موطنه ومقامه اذ كل له مقام معلوم لا يتعداه ولا ينتقل بل مرجع ذلك الى انبعاث نفس النبي ص من نشأة الغيب الى نشأة الظهور ولهذا كان يعرض له شبه الدهش والغشي ثم يرى ويسمع ثم يقع منه الانباء والاخبار فهذا معنى تنزيل الكتاب وانزال الكلام من رب العالمين وعلم بما ذكر وجه ما قيل ان الروح القدسية يخاطب الملائكة في اليقظة والروح النبوية معاشرهم في النوم ولكن يجب ان يعلم الفرق بين نوم الانبياء ع ونوم غيرهم كما الفرق ثابت بين يقظتيهما فان نومهم كيقظة الناس ولذا قال ع تنام عيني ولا ينام قلبي وقال ع الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا ولعلك بما ذكرنا تستطيع ان تذعن بان كلما كان يراه

ونشاهده الروح النبوية في عالم الامر الغيب ليس خارجا عن جنس الكلام والتكلم والكتابة والكاتب فهذا امر مضبوط واجب الوقوع والبرهان عليه
فتدبر ولاجل ذلك وقع في كثير من مواضع القرآن ذكر تنزيل الكتاب والآيات مشفوعا بذكر خلق السموات والارض وما فيهما كما في قوله تعالى في سورة
آل عمران ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء لا اله الا هو العزيز الحكيم هو الذي انزل عليك
الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات وقوله فيها تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق وما الله يريد ظلما للعالمين
ولله ما في السموات وما في الارض والى الله ترجع الامور وقوله فيها ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب
وقوله في الانعام وهو الله في السموات وفي الارض يعلم سركم وجهركم ويعلم ما تكسبون وما تأتيهم من آية من آيات ربهم الا كانوا عنها معرضين
وقوله في هود كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير الى قوله كل في كتاب مبين وهو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام وقوله
في الرعد تلك آيات الكتاب والذي انزل اليك من ربك الحق ولكن اكثر الناس لا يؤمنون الله الذي رفع السموات بغير عمد ترونها ثم استوى
على العرش وسخر الشمس والقمر كل يجري لاجل مسمى يدبر الامر يفصل الآيات لعلكم بلقاء ربكم توقنون وقوله في سورة ابرهيم الر تلك آيات
الكتاب الحكيم الى قوله ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش يدبر الامر وقال ان في اختلاف الليل
والنهار وما خلق الله في السموات والارض لآيات لقوم يتقون وفي سورة يوسف وكاين من آية في السموات والارض يمرون عليها وهم
عنها معرضون وقوله طه ما انزلنا عليك القرآن لتشقى الا تذكرة لمن يخشى تنزيلا ممن خلق الارض والسموات العلى وقوله حم عسق كذلك يوحي
اليك والى الذين من قبلك الله العزيز الحكيم له ما في السموات وما في الارض وهو العلي العظيم وقوله في الزخرف حم والكتاب المبين انا
جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم الى قوله ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن خلقهن العزيز
الحكيم وقوله في الدخان حم والكتاب المبين انا انزلناه في ليلة مباركة انا كنا منذرين الى قوله رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم
موقنين وقوله في الجاثية تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم ان في السموات والارض لآيات للمؤمنين وفي خلقكم وما يبث من دابة آيات
لقوم يوقنون واختلاف الليل والنهار وما انزل الله من السماء من رزق فاحيى به الارض بعد موتها وتصريف الرياح آيات لقوم يعقلون
تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق الى قوله فبشره بعذاب اليم وقوله وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا منه ان في ذلك لآيات لقوم
يتفكرون وهذا التسخير يشعر بان ما وقع للانسان الكامل عند اتصاله بعالم الامر المحيط بالكل وقوله في الاحقاف تنزيل الكتاب من الله
العزيز الحكيم ما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق واجل مسمى وقوله في الجمعة يسبح لله ما في السموات وما في الارض الملك القدوس
العزيز الحكيم هو الذي بعث في الاميين الى قوله لفي ضلال مبين الى غير ذلك من مواضع القرآن والسر في ذلك ان القرآن والآيات المنزلة
بعضها آيات كلامية عقلية في مقام واكوان خلقية في مقام والفاظ مسموعة بهذه الاسماع الحسية او نقوش مكتوبة مبصرة في المصاحف
بهذه الابصار الحسية فالحقيقة واحدة والمجالي متعددة والمشاهد مختلفة والمواطن كثيرة **فصل** في كشف النقاب عن وجه الكتاب
ورفع الحجاب عن سر الكلام وروحه لاولي الالباب اعلم ايها المسكين ان هذا القرآن انزل من الحق الى الخلق مع الف حجاب لاجل ضعفاء عيون
القلوب واخافيش ابصار البصائر فلو فرض ان باء بسم الله مع عظمته التي كانت له في اللوح نزل الى العرش لذاب واضمحل فكيف الى السماء الدنيا
وفي قوله لو انزلنا هذا القرآن على جبل لرايته خاشعا متصدعا من خشية الله اشارة الى هذا المعنى الكريم قال بعض ائمة الكشف ان كل حرف في
هذا المعنى كل حرف في اللوح اعظم من جبل قاف وهذا اللوح هو اللوح المشار اليه بقوله انه لقرآن كريم في لوح محفوظ وهذا القاف رمز الى
قوله ق والقرآن المجيد فان القرآن وان كان حقيقة واحدة لكنه ذو مراتب ومواطن كثيرة في النزول واساميه بحسبها مختلفة وله بحسب
كل موطن ومقام اسم خاص ففي موطن يسمى بالمجيد بل هو قرآن مجيد وفي مقام اسمه عزيز انه لكتاب عزيز وفي آخر اسمه علي حكيم وانه في ام الكتاب
لدينا لعلي حكيم وفي آخر كريم انه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون وفي آخر مبين ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وفي آخر حكيم
يس والقرآن الحكيم وله الف الف من الاسامي لا يمكن سماعها بالآذان الظاهرة ولو كنت ذا سمع باطني في عالم العشق الحقيقي والجذبة الباطنية
والمحبة الالهية لكنت ممن يسمع اسماءه ويشاهد اطواره واعلم ان اختلاف صور الموجودات وتباين صفاتها وتضاد احوالها شواهد عظيمة
لمعرفة بطون القرآن وانوار جلاله واضواء آياته واسرار كلماته وتعلم اسماء الله الحسنى وصفاته العليا المامور بالاشارة اليه من ان الكتاب
الفعلي الكوني بازاء الكلام القولي العقلي وهو بازاء الاسماء والصفات الالهية لكن هناك على الوحدة والاجمال وههنا على وجه
الكثرة والتفصيل كما قال كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون وقوله كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير وكما ان صور

الى كتاب انزلناه اليك لتخرج
الناس من الظلمات الى
النور باذن ربهم الى صراط
العزيز الحميد الله الذي له
ما في السموات وما في الارض
وقوله في يونس ...

الكاينات من الارض والسموات وما بينهما وهي عالم الخلق تفصيل لما في عالم العقل وهو عالم الامر وكذلك جميع ما في العالمين الامر والخلق
كتاب تفصيل لما في العالم الالهي من الاسماء والصفات قال الله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في اسمائه فهذه
الاية اوجب الله تعالى على الانسان علم الحكمة والتوحيد ومعرفة الامر والخلق ومعرفة الافاق والانفس لان علم الاسماء وهي ارباب صور الانواع و
الدعوة لا يحصل الا بالتدبر في المصنوعات والتامل في المربوبات من كل ما في الارض والسموات ولاجل ذلك وقع الامر بالتدبر والتفكر فيها في
احوالها في كثير من الايات وسبيل هذا الباب من المعرفة ما سلكه العرفاء المحققون والعلماء الالهيون وهم القائلون بان هذه الصور النوعية
المؤلفة صور اسماء الله تعالى وظلال ومثل لها ومظاهر ومجالي لما في العالم الالهي والصقع الربوبي وذلك لان كلما يوجد في عالم من العوالم ففي
العالم الاعلى الالهي الاسمائي يوجد منه ما هو اعلى واشرف وعلى وجه ابسط واقدس وما عند الله خير وابقى **فصل** في تحقيق كلام امير
المؤمنين وامام الموحدين علي عليه السلام كما ورد ان جميع القرآن في باء بسم الله وانا نقطة تحت الباء اعلم هداك الله يا حبيبي ان من جملة المقامات التي
حصلت للسالكين السائرين الى الله وملكوته بقدم العبودية واليقين انهم يرون بالمشاهدة العيانية كل القرآن بل جميع الصحف المنزلة في
نقطة تحت باء بسم الله بل يرون جميع الموجودات في تلك النقطة الواحدة وقد بينا في مواضع من الاسفار وفي غيرها بالبرهان الحكمي ان بسيط
الحقيقة كل الاشياء وقال معلم حكمة المشائين ومقدمهم في الميمر العاشر من كتابه المعروف باثولوجيا الواحد المحض هو علة الاشياء كلها
وليس كشيء من الاشياء بل هو بدو الشيء وليس هو الاشياء بل الاشياء كلها فيه وقد صرح بهذا في غير موضع من مواضع كتابه ونحن نمثل لك
في هذا المعنى مثالا من المحسوس يقربك الى فهمه من وجه فانك اذا قلت لله ملك السموات وملك الارض فقد جمعت جميع الموجودات في كلمة واحدة
واذا حاولت ذكرها بالتفصيل لافتقرت الى مجلدات كثيرة ثم قس على نسبة اللفظ الى اللفظ نسبة المعنى الى المعنى على ان نحو عالم المعاني والالفاظ
بين اجمالها وافرادها لا يقاس بنحو عالم الالفاظ فيها ولو اتفق لاحد ان يخرج من هذا الوجود المجازي الحسي الى ان يتحقق بالوجود العقلي
واتصل بعالم الملكوت الجبروتي الالهي حتى يشاهد معنى والله بكل شيء محيط ويرى ذاته محاطا بها مقهورة تحت كبريائه تعالى فحينئذ يشاهد وجوده
تحت نقطة باء السببية لسبب الاشياء ويعاين عند ذلك تلك الباء التي في بسم الله حيث تجلت له عظمتها وجلالة قدرها ورفعة
معناها وبهاء معاد ونحن واشباهنا لا نشاهد من القرآن الا سواده لكوننا في عالم الظلمة والسواد وما حدث فيه من مد هذا المداد اعني مادة الا
والاجساد هيولى الاضداد والاعداد والمدرك لا يدرك شيئا الا بما في قوة ادراكه دائما يكون من جنس مدركاته بل هي عينها كما ذهب اليه
فالحس لا ينال الا المحسوس ولا الخيال الا المتخيل ولا العقل الا المعقول فلا يدرك النور الا بالنور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور فنحن
بسواد هذا العين لا نشاهد الا سواد ارقام الكلام ومداد نقوش الكتاب فاذا خرجنا من هذا الوجود المجازي ومن القرية الظالم اهلها مهاجرا الى
الله ورسوله وقطع المنازل التي بيننا وبين المطلب ادركنا الموت عن هذه النشات والاطوار التي بعضها صور حسية او خيالية او وهمية
او عقلية وقطعنا النظر عن الجميع ومحونا بوجودنا في وجود كلام الله ثم احيانا الله بعد موتنا واخرجنا من المحو الى الصحو ومن الفناء الى البقاء
ومن الموت الى الحيوة حيوة ثابتة باقية ببقاء الله فانا نرى بعد ذلك من القرآن سوادا اصلا الا البياض الخالص والنور الصرف الذي لا يشوبه ظلمة
واليقين الذي لا يعتريه شك وتحققنا بقوله تعالى ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا وبقوله اتيناه من لدنا علما وعند ذلك نقرء
الايات من نسخة الاصل وهو الامام المبين والذكر الحكيم ومن عنده علم الكتاب هو امير المؤمنين علي لقوله تعالى وانه في ام الكتاب لدينا لعلي
حكيم ولهذا نطق بما نطق من قوله انا نقطة تحت الباء وقوله مشيرا الى صدره الشريف ان ههنا لعلوما جمة لو وجدت لها حملة ولعل الكلام في الكلام
قد خرج عن طور الاوهام وتعدى عن اسلوب المباحثة والتعليم لكن المثل سائر ان الكلام يجر الكلام وليعذرني اخوان الحقيقة ان عشق الحبيب يحملني
على عد اوصاف كماله ونعوت جماله وعد شمائله في ذاته وصفاته وكلامه وكتابه ورسوله ولمه ونحبه وسائر افعاله كما نحن بصدده انشاء الله الرحيم
الى ما كان فيه **فصل** في بيان الفرق بين كتاب المخلوق وكتاب الخالق هذا ايضا علم ذوقي لا يدعنه الا صاحب بصيرة قلبية تعرف الفرق بين
صورة محسوسة يكون مبداها من خارج الحس بين صورة محسوسة يكون مبداها من داخل الحس مع ان كلا منهما محسوس بهذه الحواس الظاهرة
والحس لا يفرق بينهما فقد يقع لبعض الناس عند ظهور سلطان الباطن وقوة بروزه الى الظاهر كما قال تعالى وبرزت الجحيم لمن يرى ان يرى المحسوس
بغير الحس ومحسوسا بعين الخيال فيرى الغيب شهادة في حقه وهذا مما تواتر نقله وتكاثر وقوعه ومما اتفقت روايته من هذه الامة ان رسول الله
خرج يوما وبيده كتابان مطويان قابض بكل يد على كتاب فقال الامة بر اتدرون ما هذان الكتابان فاخبرهم بان في الكتاب الذي بيده
اليمنى اسماء اهل الجنة واسماء ابائهم وقبائلهم وعشائرهم من اول من خلقه الله الى يوم القيمة وفي الكتاب الاخر الذي بيده اليسرى اسماء

التلو واسماء آبائهم وقبائلهم وعشائرهم من اوله الى من تخلفه الله الى يوم القيمة الحديث فمن ههنا مع ما تقدم من كيفية نزول الوحي والكتاب على الانبيا
يعلم الفرق بين كتابة الله وكتابة المخلوق اذ لو حاول المخلوق ان يكتب هذه الاسماء على ما هي عليه في قبيلة الكتابين لم يسعه عليهما ولا يمكن ايضا
ان ما قام بذلك ولم يف به كل ورق دنيا العالم ومن هذا القبيل كتاب الجفر والجامعة الموجود عند الائمة الطاهرين من اهل البيت سلام الله عليهم
اجمعين فقد ورثه خلف عن سلف الى زمان ظهور المهدي وذلك لان فيه كل حلال وحرام وكل شيء يحدث الى يوم القيمة وكلما يحتاج الناس اليه الى
حتى الارش في الخدش ومما حكي ايضا في هذا الباب عن بعض البله من اهل الحاج انه لقي رجلا وهو يطوف طواف الوداع فقصد ذلك الرجل بالحاج
هذا الابله هل اخذت براءتك من النار فقال الابله وهل اخذ الناس ذلك قال له نعم فبكى ذلك الابله ودخل الحجر وتعلق باستار الكعبة و
جعل يبكي ويطلب من الله ان يعطيه كتابة بعتقه من النار فجعل الناس واصحابه يلومونه ويعرفونه ان فلانا يمزح معك وهو لا يصدقهم وكان
مستمرا على حاله فبينا هو كذلك اذ سقطت عليه ورقة من الجو من جهة الميزاب فيها مكتوب عتقه من النار ففرح بها واوقف الناس عليها وكان
من ابين ذلك الكتاب انه يقرء في كل ناحية على السواء لا يتغير كلما قلبت الورقة انقلبت الكتابة لانقلابها فعلم الناس انه من عند الله وحكايات
والآثار في هذا الباب كثيرة ذكرها يؤدي الى الاطناب فان قلت لو كان الفرق بين كتابة الخالق وكتابة المخلوق ما اشرت اليه آنفا من ان
الاولى حاصلة من جهة الباطن والغيب الى جهة الظاهر والشهادة فيدرك بعين الخيال اولا ثم بعين الحس ثانيا بخلاف الثانية فان الامر فيها على عكس
ذلك من حيث انها تدرك اولا بعين الحس ثم بعين التخيل لوجب ان يختص بمشاهدة كتابة الخالق من غلب على باطنه سلطان الآخرة دون غيره من
افراد الناس واهل الحجاب قلت لعل حصولها لغيره بحسب النية من جهة تاثير نفسه فيهم وسراية حالة منه اليهم لاستيلاء خشية الاطلاع على نفاذ صاحبها
ولا يبعد ان يكون اهتمام نفوس الحاضرين من جهة استغراقهم في تلك الساعة في التعجب عن حاله والتفكر في ذلك يوجب تعطل حواسهم الظاهرة
عن الشغل وانصراف النفس باعمالها عن المحسوسات الخارجية ورجوعها الى جانب الباطن ومعدن التخيل وعالم الغيب **فصل** في تحقيق قول النبي ص
ان للقرآن ظهرا وبطنا وحدا ومطلعا اعلم ان القرآن كالانسان ينقسم الى سر وعلن ولكل منهما ايضا ظهر وبطن ولبطنه بطن آخر الى ان يعلمه الله
ولا يعلم تاويله الا الله وقد ورد ايضا في الحديث ان للقرآن ظهرا وبطنا ولبطنه بطنا الى سبعة ابطن وهو كمراتب باطن الانسان من الطبع
والنفس والصدر والقلب والعقل والروح والسر والخفي اما ظاهر علنه فهو المصحف المحسوس والملموس والرقم المنقوش المحسوس واما باطن علنه فهو
ما يدركه الحس الباطن ويستنبطه القراء والمجودون في خزانة مدركاتهم ومحفوظاتهم كالخيال ونحوه والحس الباطن لا يدرك المعنى صرفا بل خلطا
مع غواشي جسمانية وعوارض مقدارية الا انه يستثبته بعد زوال مادة المحسوس عن الحضور فهاتان المرتبتان من القرآن دنيا وبيان ما يدركه
كل انسان بشري واما باطنه وسره فهما مرتبتان اخرويتان ولكل منهما مراتب ودرجات ومنازل ومقامات فالاولى منهما ما يدركه الانسان الممكن
من تصور المعاني بحدودها وحقائقها منفوضة عنها اللواحق الغريبة والآثار الخارجية المادية ملحوظا كل منها من المبادي العقلية من حيث
يشترك فيه الكثرة ويجتمع عنده الاعداد في الوحدة ويزول عنه التعاند والتضاد ويتصالح فيه الآحاد بل الاضداد لا كما في هذا عالم المواد والا
مثل هذا المعنى المشترك فيه لا يدركه الروح الانساني ما لم يتجرد عن مقام الخلق الى مقام الامر ولم ينفض عن وجهه غبار تراب قبر البدن وحواسه
اذ ليس من شان الصورة في الماديات ان يكون عاقلا لشيء كما ليس من شان النفس فيها كالمحسوس ان يكون معقولا مع انك قد علمت ان كل مرتبة من الادراك
سواء كان احساسا او تخيلا او توهما او تعقلا لا بد له من ضرب من التجرد وان مدارك المدركية والمدركية على نحو من التجرد عن المادة والتجرد عن
الدنيا وان درجات التجرد والمفارقة متفاوتة جدا فكذا درجات الوصول الى ادراك حقائق الاشياء والقرب من عالم الالهية والاخذ منه تعالى
فالروح الانسانية تارة يتلقى ادراك الاشياء من عالم الحس وذلك عند نزوله في مرتبة بدنه وحواسه وتارة يتلقى من عالم التخيل والتمثل
الجزئي وتارة يتلقى المعارف العقلية بجوهره العقلي الذي هو من جوهر عالم الامر وتارة ياخذ المعارف الالهية من الله بلا حجاب من عقل او حس
فان تصرف الحس وما يجري مجراه لما كان فيما هو من عالم الخلق والتقدير وتصرف العقل لما كان فيما هو من عالم الامر والتدبير فالذي يكون
فوق الخلق والامر جميعا فهو محتجب عن الحس والعقل جميعا فلا يدركه نور الحق الا بنور الحق ولا يناله الا بعوه من له الامر والخلق كما ورد عن سيد
قال قال امير المؤمنين اعرفوا الله بالله والرسول بالرسالة واولي الامر بالامر بالمعروف الحديث والدلالة على تفاوت المقامات قوله تعالى
في صفة القرآن انه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون تنزيل من رب العالمين فذكر له اوصافا متعددة بحسب درجاته ومقاماته
اولها واعلاها الكرامة عند الله وادناها التنزل الى هذا العالم من عند رب العالمين ولا شك ان كلام الله من حيث هو كلامه قبل النزول
الى عالم الامر وهو اللوح المحفوظ وقبل نزوله الى عالم السماء الدنيا وهو لوح المحو والاثبات ونزوله الى عالم الخلق والتقدير له مقام شامخ الهي

ومرتبة رفيعة لا يعلم الا الله ولا يدركه احد من الانبياء الا في مقام الاحدية عند انسلاخه عن القيود الامكانية وتجرده عن الكونين وخروجه عن النشاتين وتجاوزه عن العالمين الخلق والامر وبلوغه قاب قوسين او ادنى كما اخبر به الانبياء وافضل البشرية عن حاله لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وللاشارة الى هذا المقام قوله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم وقوله لا يعلم الغيب الا الله وقوله افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وفي الحديث ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا العلماء بالله وللاشارة الى مقام القلب المعنوي والحس الباطني دفع قوله ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد وقوله حكاية عن الكفار الجاحدين لو كنا نعقل او نسمع ما كنا في اصحاب السعير وللاشارة الى مقام الحس الظاهر من منازل القرآن بقوله تعالى فاجره حتى يسمع كلام الله وللاشارة الى تفاوت مقامات العلماء في درجات علمهم قال تعالى نرفع درجات من نشاء وفوق كل ذي علم عليم وقوله تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض وقوله في حق الملائكة وما منا الا له مقام معلوم **تذكرة تمثيلية** وبالجملة ان للقرآن درجات ومنازل كما للانسان وادنى مراتب القرآن وهو ما في الجلد والغلاف كادنى مراتب الانسان وهو ما في الاهاب والبشرة وللقرآن في كل مرتبة ومقام حملة يحفظونه ويكتبونه ولا يمسونه الا بشرط طهارتهم عن حدثهم او عن حدوثهم وتنزاهتهم وانسلاخهم عن مكانهم او عن امكانهم والقشري من الانسان كالقشور من القرآن والانسان القشري من الظاهرية لا يدرك الا المفهومات القشرية والنكات البيانية والاحكام العملية والسياسات الشرعية واما روح القرآن وسره ولبه فلا يدركه الا اولوا الالباب ذوو البصائر وحقيقة الحكمة لا تنال الا بموهبة الله ولا يبلغ الانسان الى مرتبة يسمى حكيما الا بان يفيض الله عليه من حكمته حكمة ومن لدنه علما لان العلم والحكمة من صفاته الكمالية والعليم الحكيم من اسماء الله الحسنى ولا بد لمن له نصيب منهما ان يكون ذلك بمجرد موهبة الله اياه لذلك قال سبحانه بعد قوله ويعلمهم الكتاب والحكمة الآية ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم وسمى الحكمة خيرا كثيرا وقال ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وما يذكر الا اولوا الالباب **فصل في** توضيح ما ذكرناه وتبيين ما اجملناه من كون معرفة لب الكتاب مخصصة باهل الله من ذوي البصائر والالباب اعلموا ايها الاخوان السالكين المعتصمين بامر الدين وفهم غرائب الكلام المبين ان فهم غرائبه ورموزه وعجائبه مما لم يتيسر لاحد من الناس وان كان من الاكياس الا لمن درس علم اليقين وتعلم في مدارس آل ياسين ومكتب المقدسين واهل ذكر الحكيم وقرائة الآيات من ارقام اللوح العظيم ونسخة الاصل الكريم الذي هو الامام المبين وكان معلمه علمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما ومؤدبه ادبني ربي فاحسن تأديبي وكان كاتب لوحه بالقلم ومصور صحيفة نفسه بصورة العلم والحكم هو ربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم فالله سبحانه معلمه لا بسبب آخر من الاسباب كفكر او تقليد او قياس او رواية او سماع بل بان يلقى القرآن من لدن حكيم عليم او يسمع بسماع باطني في عالم الغيب من عند مطاع ثم امين **رمز ذاتي وتلويح كلامي** اي اول ما ينكشف لاولاد روح القدس في مكتب المقدسين ما معنى اللوح والقلم والكتابة والرقم ومعنى الم وطه ويس والقرآن الحكيم ومعنى ص والقرآن ذي الذكر وق والقرآن المجيد ون والقلم وما يسطرون ومعنى الحروف المقطعة القرآنية والكلمات التامات المفردة وبعدها الكلمات المركبة القرآنية فان العناية الربانية لما تعلقت بتربية اطفال الارواح العالية افاد لهم رزقهم من البان ضروع الملكوت والجنان واذاق لهم من لطائف الرحمة والرضوان اغذية لطيفة روحانية في كسوة الحروف المفردة على طريقة الرمز والاشارة الى مقاصد اهل البشارة لئلا يطلع عليها الاغيار ومن لم يكن لهم اهلية الوصول الى عالم الاسرار ومعدن الانوار ونكتب الله في الواح ارواحهم حروفا مجملة ومقطعات مفردة لعلهم يتذكرون وبصنايع آبائهم يصنعون وعلى مثل كتابتهم يكتبون والى منازلهم ومقاماتهم يرتقون وبآيات الله يهتدون والى ربهم يرجعون لقد كنا حروفا عاليات لم تقل نزلنا في سطور سافلات وهذه الحروف المقطعة تسمى في عالم السر الخفي بالحروف المجملة وحروف الجمل وفي ذلك العالم يصير الحروف المفصلة منفصلة ويصير المنفصلات مجملة متصلة لانه في يوم الفصل والتميز يميز الله الخبيث من الطيب وفي يوم الجمع ايضا بوجه لقوله تعالى ذلك يوم الفصل جمعناكم والاولين وقوله ذلك يوم لا ريب فيه فاهل الدنيا لكونهم في مقام التفرقة المعنوية والجمعية الصورية الاتصالية يرون الحروف المختلفة مجتمعة والمنفصلة متصلا والحرف الواحد بالمعنى حروفا متعددة فاول علامة من ارتفع من هذا المنزل ان ينكشف عليه معرفة الحروف المقطعة وكيفية نزولها في لوح الكتاب ثم في صدور منشرحة لاولي الالباب كما اشار اليه بقوله ولقد وصلنا لهم القول لعلهم يتذكرون هذا القوم واشار الى مقام قوم آخرين بقوله تعالى قد فصلنا الآيات لقوم يعقلون وقوله كتاب فصلت آياته فقد اتضح لك ايها السالك المسكين ان اول ما يرتسم في لوح القاري المتذكر حروف التهجي ليستعد بذلك لتلاوة الآيات المكتوبة في الصحيفة القدسية ويطيع الله في امره تعالى اقرأ باسم ربك الذي خلق وقوله اقرؤا ما تيسر من القرآن وعند ذلك يسهل عليه التلاوة والذكر ويتيسر له القرائة ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر وحينئذ

ينبغي له المحافظة للقرآن والمداومة على تلاوة آياته ليحفظ الله به قلبه عن وساوس الشيطان كما قال وإنا له لحافظون ويكون قلبه عند ذلك
فلكا محفوظا عن اختطاف مردة الجن والشياطين وسماء مزينة بزينة كواكب آيات الكتاب المبين التي بها رجوم أوهام المعطلين وأغاليط
الموسوسين واستراق المتخيلين كما قال وحفظناها من كل شيطان رجيم إلا من استرق السمع فأتبعه شهاب مبين **اشعار تنبيهي**
وجملة القول أن من لم يظهر عليه سلطان الآخرة ولم يتم بعد عن قبر هذه النشأة لم يطلع على معاني الكلام ورموز آيات القرآن وحروفه وكلماته
ولم يحدث معه روح الفطنة ولم يتجل له وجه قابليته ومبدئيته وعظمة كاتبه ومنشيه فانتبه أيها المغرور وقم من مرقدك يا مسكين حتى تسافر معك
في سبيل الله مهاجرا إلى الله ورسوله ومشاهدة ملكوته الأعلى واستماع آياته الكبرى ولا تجلس مع أهل الغفلة والبطالة وذر الذين اتخذوا دينهم
هزوا واشتغلوا بدنياهم لهوا ولعبا وغرتهم الحيوة الدنيا ذلك مبلغهم من العلم وهم الذين ذمهم الله في مواضع من كتابه ووبخهم بقوله فما لهؤلاء
القوم لا يكادون يفقهون حديثا وشكى إلى الله رسوله عنهم بقوله يا رب إن قومي اتخذوا هذا القرآن مهجورا رب رجل أديب أريب عالم بل
فصيح عارف بعلم اللغة والنحو والبلاغة متكلم قادر على فن المناظرة مع الخصماء والإلزام في علم الكلام لم يسمع حرفا من حروف القرآن ولا فهم كلمة
واحدة من كتاب الله النازل على عبده ولم يرغب بعد إلى ما هو بالحقيقة علم ونور وفقه وحكمة لإعراضه عن ذلك بما أكب عليه الجمهور مما
يعدونه علما وإيمانا وفقها وإيقانا فاخرج أيها العاقل من بيت حجابك وعتبة بابك واخلع عنك لباس أهل الجاهلية وانطلق عن قيودك
الرسمية ورسومك العامية لترى عجائب قدرة الله وعظمته في إنزال القرآن وتنزيل الكتاب والفرقان وترى فتح مقاليد خزائن السموات و
الأرض بمفاتيح علم الغيب المبرأ عن وصمة الشك والريب فإن أدركك الموت في الخروج عن بيت نشأتك الأولى إلى الفطرة الثانية والنشأة
الآخرة فقد وقع أجرك على الله بل الله مولاك وهو أجرك وجزاؤك كما قال ومن يخرج من بيته مهاجرا إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع
أجره على الله **فصل في نعت القرآن بلسان الرمز والإشارة** اعلم أيها المتدبر المتأمل أن القرآن إذا كشف نقاب العزة عن وجهه ورفع جلباب
العظمة والكبرياء عن سره يشفي كل عليل داء الجهل ويروي كل غليل طلب الحيوة والحقيقة ويداوي كل مريض القلب بعلل الأخلاق الردية
وأسقام الجهالات المهلكة وعن رسول الله صلى الله عليه وآله أن القرآن هو الدواء وإن القرآن غنى لا فقر بعده ولا غنى دونه والقرآن هو حبل الله المتين
النازل إلى هذا العالم لنجاة المقيدين بسلاسل التعلقات وأغلال الأثقال والأوزار من حب الأهل والولد والجاه والمال وشهوة البطن
والفرج والذهب والفضة والخيل وطول الآمال وهو مع عظمة قدره وعلو مأواه ورفعة سره ومعناه مما تلبس بلباس الحروف والأصوات واكتسى
بكسوة الألفاظ والعبارات رحمة من الله للعباد وشفقة على خلقه وتأنيسا لهم وتقريبا إلى أفهامهم ومداراة معهم ومنازلة إلى أذواقهم وإلا
فما للتراب ورب الأرباب ففي كل حرف من حروفه ألف رمز وإشارة وغنج ودلال وجلب للقلوب العشاق المشتاقين إلى روح الوصال فوقع النداء
من عالم السماء لتخليص الأسراء من هذا المهوى وسجن الدنيا بقوله فذكرهم فإن الذكرى تنفع المؤمنين فبسطت شبكة الحروف والأصوات مع حبوب
المعاني لصيد طيور السموات ولكل طير رزق خاص يعرف ذلك مبدع الخلائق ومنشئها ومعيدها ومبديها وإنما الغرض الأصلي اصطياد
نوع خاص من الطيور السماوية برزق مخصوص سماوي من أغذية من يفهم منطق الطير كله وهو المقصود من بسط الشبكة في الأرض ونفعهم سواء
عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون وكان بعضهم لقصوره لا يطيق ملاحظة هذا الأمر الذي به قوت القلوب وغذاء الأرواح فالجموا
عما لا يطيقوا خوض غمرته فألجموا بلجام المنع وقيل لهم اسكتوا فما لهذا خلقتم لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ما للعميان وملاحظة حقائق الألوان
وأما من امتلأت مشكوة قلبه نارا مقتبسا من نور القرآن فأدرك أسرار الأمور والكلمات والآيات كما هي فقيل لهم تأدبوا بآداب الله ورسوله
واسكتوا فسيروا بسير أضعفكم ولا تكشفوا حجاب الشمس لأبصار الخفافيش فيكون ذلك سبب هلاكهم وانزلوا إلى سماء الدنيا من منتهى علوكم
ليأنس بكم ضعفاء الأبصار ويقتبسوا من بقايا أنواركم المشرقة من وراء حجب بينكم وبينهم وكونوا كما قيل شربنا وأهرقنا على الأرض
فضله وللأرض من كأس الكرام نصيب ولذلك يوجد في القرآن ما فيه صلاح كل أحد وما رزق من الأرزاق المعنوية والصورية إلا ويوجد
في الكتاب قسم منه لأهله متاعا لكم ولأنعامكم ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين وكما يوجد فيه من خفايا الحكم ولطائف النعم التي فيها أغذية
للأرواح والقلوب فكذلك يوجد فيه العلوم الجزئية والأغذية والأدوية الصورية من القصص والأحكام والمواريث والديات والمناكحات
وغيرها مما ينتفع به المتوسطون في المنازل والعوالم ففيه الأغذية المعنوية والصورية معا والأقسام الأخروية والدنيوية جميعا فما من شيء
إلا وفيه تبيانه ولو كان من باطنك طريق إلى ملكوت القرآن وباطنه لتعرف كونه تبيانا لكل شيء **تنبيه إشعاري** اعلم أن
خطابات القرآن كقوله يا أيها الإنسان يا أيها الذين آمنوا إنما يختص بأحباء الله الصالحين وأوليائه المقربين لا المبعدين المكورين

والجاحدين المنكرين اذ ليس لهم نصيب من ذوق معاني هذا الكلام والكتاب الا قشور الالفاظ والمباني لانهم عن السمع لمعزولون ولو علم الله فيهم
خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون لان العناية الالهية ما سبقت لهم بالحسنى فهكذا كان اول هذا الامر واخره وانت ايضا
يا حبيبي لو لم يكن مما قضى الله فيك خيرا ولم يكن اهلا لذلك لما تيسر لك هذا الامر العسير في التقدير لما وقع منك الا التقليد كالعميان
ان كنت من المسلمين ولم يكن من الجاحدين واذا كنت اهلا له وقد اعطاك الله عينا صحيحة غير مكفوفة بحجاب التقليد ولا ماؤفة بآفة عصبية
فاذا فتحت عينك ابصرت ما هو بين يديك فلا تحتاج الى قائد يقودك واما المقلد فهو كالاعمى في المشي يحتاج الى قائد ولكن ليس كل ما
يدرك قائدا ويفعله يمكن للمقلد ان يقلده فيه انما التقليد يجري في الامور الناقصة والافعال الدنية فالاعمى يمكن ان ينقاد ولكن الى حد
فاذا ضاق الطريق وصار احد من السيف وادق من الشعر تعذر الطائر على ان يطير عليه ولم يقدر على ان يستجير وراءه اعمى وكذا اذا ادق المجال
ولطف لطف الماء مثلا ولم يمكن العبور الا بالسباحة فقد يقدر الماهر بصنعة السباحة ان يعبر بنفسه وربما لم يقدر على ان يستجير
وراءه اخر فلو فرض القائد كالطير في طيرانه اوج عالم الملكوت بجو سماء الجبروت وكالسباح الماهر في سباحة بحر الحقائق والمعاني لم يمكن
للاعمى تقليده في ذلك القائد في الطيران ولا للزمن المقعد عن اصل السير تقليده في سير البحر فهذه العلوم التي يشتمل عليها كلام الله وكتابه
نسبة التدبر فيها على الحقيقة الى ما يدركه جماهير الناس وفيه مجال افكارهم كنسبة المشي على الماء الى المشي على وجه الارض فالمشي على الارض يمكن
ان يتعلم واما المشي على الماء فضلا عن الطيران في الهواء فلا يكتسب بالتقليد وبالتعلم بل ينال بقوة اليقين ولذلك لما قيل للنبي صلى الله عليه وآله ان عيسى يقال
انه يمشي على الماء فقال لو ازداد يقينا لمشى على الهواء فلاهل القرآن وهم اهل الله خاصة بحمد الله اعين يبصرون بها آيات الله ولهم آذان
يسمعون بها كلماته وقلوب يعقلون بها اسرار حكمته وشريعته وايد يبطشون بها من ايد كرمه ورحمته وارجل يمشون بها في دار كرامته
ومنزل جوده ورأفته **فصل** في الاشارة الى نسخ الكتب ومحوها واثباتها قد ذكر الشيخ المحقق محي الدين الاعرابي في الباب السادس
عشر وثلثمائة من كتابه المسمى بالفتوحات المكية انه قال ثم حكاية عن نفسه على طريق التمدح انه اسري به حتى ظهر لمستوى يسمع فيه صريف الاقلام
وهو قوله لنريه من آياتنا انه هو السميع البصير فالضمير انه هو يعود على محمد صلى الله عليه وآله فانه اسري به فرأى الآيات وسمع صريف الاقلام فكان يرى الآيات
ويسمع فيها ملاحظة السماع وهو الصوت فانه عبر عنه بالصريف الصريف الصوت قيل انه بقي له من الملكوت فوقه ما يصل اليه بشخصه من
حيث هواه ولكن وصل من حيث هو سميع الى اسماع اصوات الاقلام وهي تجري بما يحدث الله في العالم من الاحكام وهذه الاقلام رتبتها
دون رتبة القلم الاعلى ودون اللوح المحفوظ فان الذي كتبه القلم الاعلى في اللوح المحفوظ لا يتبدل وسمي اللوح بالمحفوظ لان المكتوب
فيه محفوظ من المحو فلا يمحى ابدا وهذه الاقلام التي رتبتها دون رتبة القلم الاعلى تكتب في الواح المحو والاثبات وهو قوله تعالى يمحوا الله ما يشاء و
يثبت ومن هذه الالواح يتنزل الشرايع والصحف والكتب على الرسل ولهذا يدخل في الشرايع النسخ في الاحكام وهو عبارة عن انتهاء مدة الحكم فان
ايضا من هذه الكتابة قوله تعالى ثم قضى اجلا واجل مسمى ومن هذه الالواح وصف نفسه بالتردد وانه يتردد في نفسه في قبضه نسمة المؤمن بالموت
وهو قد قضى عليه ومن هذه الحقيقة الالهية التي كنى عنها بالتردد الكوني في الامور ثم قال ولهذه الاقلام هذه مرتبتها والملك الموكل بالمحو
ملك كريم على الله هو الذي يمحو على حسب ما يامره به الحق تعالى والاملاء على ذلك الملك والاقلام من الصفة الالهية التي كنى عنها بالوحي المنزل
على رسوله بالتردد ولولا هذه الحقيقة الالهية ما اختلف امر في العالم ولا حار احد في امر ولا تردد فيه وكانت الامور كلها حتما مقضيا كما
ان هذا التردد الذي يجده الناس في نفوسهم حتم مقضي وجوده فيهم اذ كان العالم محفوظا بالحقائق ثم قال هذا ابانا لك بمكانة هذه الاقلام
التي سمع صوت كتابتها رسول الله صلى الله عليه وآله من العلم الالهي ومرتبتها واي حقيقة الهية مستندها وما اثرها في العالم العلوي من الاملاك والكواكب
والافلاك وما اثرها في العناصر والمولدات وهو كشف عجيب يحوي على اسرار غريبة وعن احكام هذه الاقلام يكون جميع التاثيرات في العالم
ابدا ولا بد لها ان تكتب وتثبت انشاء الكواكب وانحلال الاجرام الفلكية وخراب هذه الدار الدنيا وانتقال العمارة في حق السعداء الى
العلى الذي هو سطح الفلك الثامن وجهنم الى اسفل السافلين وهي دار الاشقياء واما القلم الاعلى فانه ثبت في اللوح المحفوظ كل شيء يجري
من هذه الاقلام من محو واثبات ففي اللوح المحفوظ اثبات المحو في هذه الالواح واثبات الاثبات ومحو الاثبات عنده فرع الحكم وانشاء حكم
اخر فهو مقدس عن المحو فانه بمنزلة العلم الالهي باختلاف الامور وعواقبها مفصلة مسطرة كل ذلك على الوجه الثابت وذلك منقد العزيز
العليم ولقلوب الاولياء من طريق الكشف الالهي تحقيق في التمثل من هذه الاقلام كشف صحيح كما مثلت الجنة لرسول الله صلى الله عليه وآله في عرض الحائط انتهى
كلامه وانما اقتصرنا على نقل كلامه في هذا الباب لانه كلام محقق عند ذوي البصيرة ولم نتعرض لشرح معانيه وحل رموزه وتطبيق مقاصده

على اسلوب البرهان لان المذكورة مواضع متفرقة من هذا الكتاب يكفي لمن تدبر فيها في ذلك سيما المذكورة في مباحث علمه تع بالاشياء اجمالا وتفصيلا

فصل في ذكر القاب القرآن ونعوته لما علمت الفرق بين كلام الله وكتابه وهو بوجه كالفرق بين الامر والفعل فالفعل زماني مجدد والامر الله بري عن التغير والتجدد وكذا علمت الفرق بين كون النازل قرآنا وكونه فرقانا وان احدهما بسيط والآخر مركب فقد حصل هنا اربعة القاب الكلام والكتاب والقرآن والفرقان فاعلم ان من جملة اسمائه ونعوته النور لانه نور عقلي ينكشف به احوال المبدء والمعاد ويتراءى منه حقائق الاشياء ويهتدى به في ظلمات بر الاجسام وبحر النفوس ويظهر به للسالكين الى دار الآخرة طريق الجنة وطريق النار قال تعالى قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات الى النور باذنه ويهديهم الى صراط مستقيم فقوله نور اشارة الى مرتبة العقل القرآني البسيط المسمى بالقلم الالهي وقوله كتاب اشارة الى هاتين المرتبتين قوله تع وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب فالحكمة للقرآن والفصل للكتاب وقال تع أومن كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها ومن اسمائه الحكمة وهي افضل علم باحكم معلوم فلا حكيم بالحقيقة الا الله ولهذا قيل انها موهبة ربانية لا تحصل بسعي واكتساب ولا يوصف بها الا المتجردون عن جلباب البشرية والمنسلخون عن لباس هذا الوجود الكوني بالزهد الحقيقي والفناء عن شوائب الخلقية كما قال ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم بعد قوله ويعلمهم الكتاب والحكمة ومن اسمائه الخير فالذي يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا ومن اسمائه الروح قوله تع يلقي الروح من امره على من يشاء من عباده لينذر يوم التلاق ومنها الحق لانه ثابت لا يتغير ابدا من حق الامر اذا ثبت ولانه صادق مطابق للواقع لا يعتريه شك ولا ريب قوله ويرى الذين اوتوا العلم الذي انزل اليك من ربك الحق وقوله تع نزله روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذين آمنوا وقوله افمن يعلم انما انزل اليك من ربك الحق كمن هو اعمى انما يتذكر اولوا الالباب وقوله بل هو الحق من ربك لتنذر قوما ما اتاهم من نذير ومنها الهدى لانه يهدي الى الحق وهو الحق باعتبار آخر كما مر قوله تع ذلك هدى الله يهدي به من يشاء وقوله هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ومنها الذكر لانه ما يتذكر به امور الآخرة واحوال المبدء والمعاد قوله تع انه لذكر لك ولقومك وسوف تسئلون ومنها النبأ العظيم لانه يخبر عن عالم الغيب والمغيبات وعن اسرار النفوس وضمائر القلوب قل هو نبأ عظيم انتم عنه معرضون ومنها الشفاء لانه يقع به الشفاء عن الامراض النفسانية والاسقام الباطنية والآلام الاخروية من عذاب الجهل والحسد والكبر والعجب والرياء والنفاق والرعونة والشهوة والغضب وحب المال والرياسة وساير الامراض المهلكة التي اذا استحكمت وتمكنت في القلب بعثت اطباء النفوس عن علاجها قوله تع قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء والذين لا يؤمنون في آذانهم وقر وهو عليهم عمى اولئك ينادون من مكان بعيد ومنها الرحمة قوله تع وما انزلنا عليك الكتاب الا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه وهدى ورحمة لقوم يؤمنون وقوله وانه لهدى ورحمة للمؤمنين ومنها العلي الحكيم اما كونه عليا فلان اصل حقيقته من العالم العلوي العقلي واما كونه حكيما اي ذا حكمة فلان القرآن كامل له مقام عقلي قائم بذاته فيه حقائق الاشياء على وجه بسيط اجمالي وانه عقل بالفعل كما علمت عاقل ومعقول باعتبارين وكذلك الاعتباران في كونه حكيما وحكمة فهو حكمة من حيث كونه بذاته علما بحقائق الموجودات وحكيم من حيث انه علم قائم بذاته في المقام العقلي فذاته من غير صفة زائدة عالم بالاشياء كما هي فيكون حكيما لان صدق المشتق لا يستدعي عروض مبدء الاشتقاق قوله تع يس والقرآن الحكيم وقوله تع وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم ومنها انه الذكر والفرق بين كونه ذكرا وذا الذكر اعتباري كما في كونه حكمة وحكيما قوله تع ص والقرآن ذي الذكر ومنها التنزيل لكونه نزله الله من المرتبة العقلية الاجمالية الى المرتبة التفصيلية قوله تع تنزيل من الرحمن الرحيم ومنها المنزل قوله تع والذين آتيناهم الكتاب يعلمون انه منزل من ربك بالحق والفرق بين كونه تنزيلا وكونه منزلا على ما ما سبق ومنها البشير والنذير قوله تع كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا لقوم يعلمون بشيرا ونذيرا فاعرض اكثرهم فهم لا يسمعون ومنها البشرى والفرق بين البشرى والبشير كما مر قوله تع هدى وبشرى للمؤمنين وكذا الحال في كونه هدى وهاديا كما في قوله تع ويهدي الى صراط العزيز الحميد ومنها المجيد قوله تع ق والقرآن المجيد ومنها العزيز قوله تع وانه لكتاب عزيز ومنها العظيم قوله تع ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم ومنها الموعظة الحسنة قوله تع ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ومنها النعمة لانه ما يتنعم ويتلذذ به اهل الله فوق ما يتنعم ويتلذذ اهل الدنيا بلذاتهم الحسية ولا نسبة بين نعمة الدنيا ونعمة الآخرة بل هذه اللذات الحسية آلام بالاضافة الى لذة المعرفة والحكمة كما سنبين في موضعه قوله تع يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها واكثرهم الكافرون اي يصدقون بحقيتها اجمالا والا فلو عرفوها عرفانا حقيقيا لفازوا بالنعيم الابدي ولم يكونوا من اهل الجحود ولذلك وصفهم بالكفر ومنها الرزق قوله تع ورزق ربك خير وابقى ومنها المبين لانه يبين به حقائق الموجودات ويظهر به اسرار النشأتين واحكام الربوبية والعبودية واحوال العباد واقسامهم يوم البعث والمعاد قوله تع تلك آيات

الكتاب وفرقان المبين ومنها الميزان لانه معيار صحيح ومقياس مستقيم يوزن به مثاقيل الاعمال وموازين العلوم والافكار وبه يعلم صحيحها من سقيمها فان
وراجحها في سوق القيمة من كاسدها وحقها من باطلها قوله تعالى لقد ارسلنا رسلنا بالبينات وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وقوله
والسماء رفعها ووضع الميزان الا تطغوا في الميزان الى غير ذلك من الالقاب والاسامي ولا شك ان كثرة الاسامي والاوصاف مما تدل على عظم شان المسمى و
الموصوف والله اعلم بجلالة شان كلامه وكتابه **الموقف الثامن** في العناية الالهية والرحمة الواسعة لكل شيء وكيفية دخول الشر في
المقدورات الكائنة بحسب القضاء الالهي والتقدير الرباني وفيه فصول **فصل** في القول في العناية لا شبهة في ان واجب الوجود تام
الحقيقة وفوق التمام وكذا ضرب من الملائكة المقربين والعقول المقدسين تامة الذوات متصلة الهويات بهوية الواحد الحق فلا يفعلون
ما يفعلون لاجل غرض فيما دونهم من احوال هذا العالم وبالجملة العلل العالية لا يجوز ان يكون لصدور الافعال منها الاغراض وغايات تعود
اليها من فعلها لم تكن حاصلة قبل الفعل والا لم تكن تامة الكلمة والذات بل ناقصة مستفيدة الكمال من جهة معلولاتها وهذا ممتنع جدا
فثبت انها لا يهمها في فعلها شيء ولا يدعوها داع ولا يعترض على ذواتها ابتهاج طار ولا ارادة زائدة الا الاقتداء بالخير الاقصى والنور الاتم
الاعلى واما الواحد الحق فليس فوقه غاية ينظر اليها في افاضة الخير وبث الرحمة العامة ومع ذلك فانا نشاهد في موجودات هذا العالم من اجزاء
النظام وافراد الاكوان سيما في النبات والحيوان بل في كليات الاعيان من الافلاك والاركان من حسن التدبير وجودة الترتيب ورعاية المصالح
والمنافع وابداع القوى والاسباب الملائمة للاغراض الدافعة للآفات والمفسدات ما يقضي به آخر العجب ولا يسع لاحد ان ينكر الآثار العجيبة في جزئيات
الاكوان فكيف في كلياتها كما سنذكر انموذجا منها وتلك الجزئيات مثل مصالح ومنافع روعيت في بعض النباتات كالنخل والعنب وفي بعض
الحيوانات العجم الحقيرة كالنمل والعنكبوت مما ليس يحمل ذلك على وجه الاتفاق من غير تدبير سابق وحكم مطابق ومصلحة مرعية وحكمة مرضية
فاذن يجب ان يعلم ان العناية كما مر هي كون الاول تعالى عالما لذاته بما عليه الوجود في النظام الاتم والخير الاعظم وعلة لذاته للخير والكمال بحسب
اقصى ما يمكن وراضيا به على النحو المذكور وهذه المعاني الثلاثة التي يجمعها معنى العناية من العلم والعلية والرضا كلها عين ذاته بمعنى ان ذاته
عين العلم بنظام الخير وعين السبب التام له وعين الرضا به وهو المشية الازلية فذاته بذاته صورة نظام الخير على وجه اعلى واشرف لانه الوجود
الحق الذي لا غاية ولا حد للكمال وراءه فاذا كان كذلك فيعقل نظام الخير على الوجه الابلغ في النظام والاتم بحسب الامكان فيفيض عنه ما يعقله
نظاما وخيرا على الوجه المذكور الذي عقله فيضانا وصدورا متأديا الى غاية النظام وصورة التمام على اتم تأدية فهذا هو معنى العناية الخالية
عن الشين والنقص ومن اعتقد غير هذا من القائلين بالاتفاق المنسوب الى بعض القدماء والقائلين بالارادة الخالية عن الحكمة والعناية المنسوبة
الى الشيخ الاشعري والقائلين بالغرض الذي يعود الى الخلق فقد ضلوا اضلالا بعيدا حيث جهلوا ما يليق بالله تعالى وتوحيده وما قدروا الله
حق قدره **فصل** في مباحث الخير والشر ان الخير ما يتشوقه كل شيء ويتوخاه ويتم به قسطه من الكمال الممكن في حقه ويكون كل ذات مولية وجهها
القصد اليه شطره في مرتبات وجودها واوائل فطرتها وفي تكملات حقيقتها ومتممات صفاتها وافعالها وتوالي فضائلها ولواحقها فاذن الخير
المطلق الذي يتشوقه كل الاشياء ويتم به او بما يفيض منه ذواتها وكمالات ذواتها هو القيوم الواجب بالذات جل ذكره لانه وجود مطلق لا نقص فيه
ونور محض وبهاء محض وتام وفوق التمام فيعشقه ويتشوقه كل ممكن بطباع امكانه وكل موجود دونه بطباع نقصانه فيخضع له كل معلول بعز
معلوليته وفقره فكل ما سواه لا يخلو من شوب نقص وفقر فلم يكن شيء من المعلولات خيرا محضا من كل جهة بل فيه شوب شرية بقدر نقصانه
ودرجته عن درجة الخير المطلق الذي لا يتناهى خيريته الى حد ولا يكون فوقه غاية والشر معناه آخر هو المصطلح عليه هو فقد ذات الشيء او فقد كمال
من الكمالات التي تخصه من حيث هو ذلك الشيء بعينه والشر على كلا المعنيين امر عدمي وان كان لحصول في بعض كحصول الاعدام والامكانات
للاشياء ضربا من الحصول في ظرف الاتصاف ولاجل ذلك قالت الحكماء ان الشر لا ذات له بل هو امر عدمي اما عدم ذات او عدم كمال ذات والدليل
عليه انه لو كان امرا وجوديا لكان اما شرا لنفسه او شرا لغيره ولا جائز ان يكون شرا لنفسه والا لم يوجد لان وجود الشيء لا يقتضي عدم نفسه ولا عدم
شيء من كمالاته ولو اقتضى الشيء عدم بعض ما له من الكمالات لكان الشر هو ذلك العدم لا هو نفسه ثم كيف يتصور ان يكون الشيء مقتضيا لعدم
كمالاته مع كون جميع الاشياء طالبة لكمالاتها اللائقة بها والعناية الالهية كما اشير اليها لا يقتضي اهمال الشيء بل توجب ايصال كل شيء الى
كماله فيكون الاشياء طالبة بطباعها وغرائزها لكمالاتها وغاياتها لا مقتضية لعدمها ونقصاناتها ولا جائز ايضا ان يكون الشر على تقدير
كونه وجوديا شرا لغيره لان كونه شرا لغيره اما ان يكون لانه يعدم ذلك الغير او يعدم بعض كمالاته او لانه لا يعدم شيئا فان كان كونه شرا
لكونه معدما للشيء او لبعض كمالاته فليس الشر الا عدم ذلك الشيء او عدم كماله لا نفس ذلك الامر الوجودي المعدم وان لم يكن معدما للشيء اصلا

فليس شرا لما فرض انه شر لم فان العلم الضروري حاصل بان كلما لا يوجب عدم شيء ولا عدم كماله فانه لا يكون شرا لذلك لعدم استضراره به واذا
لم يكن الشر لذلك وفرضناه امرا وجوديا لم يكن شرا لنفسه ولا شرا لغيره فلا يجوز عده من الشرور وصورة هذا القياس على نظمه الطبيعي هكذا لو كان الشر امرا
وجوديا لكان الشر غير شر والتالي بط فكذا المقدم وبيان اللزوم وبطلان التالي ما مر بتقريره فعلم ان الشر امر عدمي لا ذات له اما عدم ذات او
عدم كمال ذات وانت اذا تاملت واستقريت معاني الشرور واحوالها ونسبها وجدت كلما يطلق عليه اسم الشر لا يخرج من امرين فانه اما عدم
محض او مؤد الى عدم فيقال له شر كالموت والجهل البسيط والفقر والضعف والتشويه في الخلقة ونقصان العضو والقحط واما لها عدميات
محضة ويقال الشر لما هو مثل الالم والحزن والجهل المركب وغير ذلك من الامور التي فيها ادراك لمبدء ما وسبب ما لا فقد لمبدء ما وسبب ما
فقط فان السبب المضاد المنافي للخير والكمال الموجب للفقد والزوال قسمان القسم الاول ما كان مواصلا للمضرور وبه المأوف من جهة وجوده
فيدركه مدرك عدم الصحة والسلامة كمن يتأذى بفقدان اتصال العضو بوجود حرارة مفرقة له قطاعة لذاعة فانه من حيث يدرك فقدان الاتصال
وزوال الصحة بقوة شاعرة في مادة ذلك العضو وطبيعته يدرك بتلك القوة بعينها السبب المؤذي الحار ايضا فيكون هنا لك ادراكان ادراك
امر عدمي على نحو ادراك سائر الامور العدمية وادراك امر وجودي على نحو ادراك سائر الامور الوجودية وهذا المدرك الوجودي ليس شرا في نفسه
بل بالقياس الى هذا الشيء واما المدرك الاخر من عدم الكمال وزوال الاتصال فهو شر في نفسه وليس شرا بالقياس اليه فقط حتى يتصور له وجود
ليس يكون بحسبه شرا بل وليس نفس وجوده الا شرا فيه وعلى نحو كونه شرا فان العمى لا يجوز ان يكون الا في العين ومن حيث هو في العين لا يجوز
ان يكون الا شرا وليس له جهة اخرى يكون بها غير شر بخلاف تلك الامر الوجودي المضر المؤلم فان الحرارة المؤذية او الخلط اللذاع او السم القاتل
يتصور لها نحو اخر من الوجود لا يكون بحسبه شرا بل خيرا والقسم الثاني ما كان غير مواصل للمضرور به كالسحاب المظل المانع لشروق الشمس على
المحتاج اليه في استكماله بالتسخين وكالبرد المفسد للثمار والمطر المانع عن تبييض الثياب فان كان المفتقر الى الاستكمال دراكا ادرك
فقد كماله وعدم انتفاعه ولكن لم يدرك من حيث انه يدرك لذلك ان السحاب قد حجب او المطر قد منع او البرد قد افسد ثماره بل من حيث
انه مدرك بقوة اخرى كالبصر او غيره فان المفتقر الى التسخين بشعاع الشمس مثلا المزاج بدنه بقوته اللمسية وهي بالحقيقة عادمة للكمال
اللمسي وفاقدة للسلامة والاعتدال المزاجيين وهي ايضا مدركة لهذا الشر الحقيقي الذي هو العدم والفقدان واما المدرك للمزيل للكمال
كالسحاب ههنا فهو البصر لا قوة اللمس فليس هو من حيث انه مبصر متاذيا عن السحاب ولا متضررا منه ولا منتقصا بل من حيث كونه ذا لمس
وذا قوة لمسية والقوة اللمسية لا يدرك السحاب المعدم لكماله بل الذي تدركه هذه القوة هو عدم الصحة وزوال الكيفية الملائمة فالشر
بالذات هو العدم ولا كل عدم بل عدم واصل الى الشيء ولا كل عدم واصل اليه فان عدم الحلاوة في قوة السمع والبصر ليس شرا لهما بل عدم
واصل اليه يكون عدم مقتضى طبيعته من الكمالات التي تخص لنوعه وطبيعته واما الوجودات فهي كلها خيرات اما مطلقا اي بالذات وبا
لقياس جميعا او بالذات ولكن قد يعرضها بالقياس الى بعض الاشياء ان يؤدي الى عدمه او عدم حال من احواله ويقال لها الشر بالعرض وهو
المعدم المزيل والحابس المانع للخير عن مستحقه او المضاد المنافي لكمال يقابله وخير يضاده من هذا القسم الاخلاق المذمومة المانعة للنفوس
عن الوصول الى كمالاتها العقلية كالبخل والجبن والاسراف والكبر والعجب وكذا الافعال الذميمة كالظلم والقتل عدوانا وكالزنا والسرقة
والغيبة والنميمة والفحش وما اشبهها فان كل واحد من هذه الاشياء في ذاته ليس بشر وانما هي من الخيرات الوجودية وهي كمالات لاشيا
طبيعية بل لقوى حيوانية او طبيعية موجودة في الانسان وانما شريتها بالقياس الى قوة شريفة عالية شانها في الكمال ان تكون قاهرة
على ما تحتها من القوى غير خاضعة ولا مذعنة اياها فالحر والبرد المولمان للحيوان المفسدان للثمار ولا عذبة الانسان وسائر الانعام كيفيتان
من الكيفيات الفعلية وهما من كمالات الاجسام الطبيعية العنصرية وانما الشر في فقد الصحة والسلامة وزوال الاعتدال عن امزجة النبات
والحيوان وكذلك الاخلاق الذميمة كلها كمالات للنفوس السبعية والبهيمية وليست بشرور للقوى الغضبية والشهوية وانما شريته
هذه الاخلاق الرذيلة بالقياس الى النفوس الضعيفة العاجزة عن ضبط قواها عن الافراط والتفريط وعن سوقها الى مسالك الطاعة للبدن
الاتم الذي يتوطنه لسعادة الباقية وكذا شرية هذه الافعال الذميمة كالزنا والظلم بالنسبة الى السياسة البدنية او المدنية والظلم انما
هو شر بالنسبة الى المظلوم على الوجه الذي عرفته واما بالنسبة الى الظالم من حيث هو ظالم فليس بشر الا بكونه ذا قوة نطقية فيتضرر به ابدا
مما يتضرر به المظلوم في اكثر الامر وكذلك الالام والاوجاع والغموم والهموم وغيرها فهي من حيث كونها ادراكات لامور ومن وجودها
او صدورها من العلل الفاعلة لها خيرات كمالية وانما هي شرور بالقياس الى متعلقاتها من الاعدام والفقدانات والمفسدات المولمات

فاذا تصفحت عن جميع الاشياء الموجودة في هذا العالم المسماة عند الجمهور شرورا لم تجدها في انفسها شرورا بل هي شرور بالعرض خيرات بالذات كما تم بيانه بالوجه القياسي والغرض من ذكر هذه الامثلة ليس الاستدلال على هذا المطلب من جهة الاستقراء او التمثيل بل لدفع النقوش بايرادها وليتضح الفرق بين الشر بالذات والشر بالعرض ويزول الاشتباه بين الامرين وينكشف ان الشر في كل ما يعد وبه شرا يرجع الى الامر العدمي والا فالبرهان هو الذي مر بيانه في اول هذا الفصل عند ما يحكى البداهة في هذا المطلب والمذكور من الامثلة للتنبيه والتذكير

شك وتحقيق

اعلم ان ههنا اشكالا معضلا لم تنحل عقدته الى هذا الوقت وهي منحلة بعون الله العزيز تقريره ان الالم هو نوع من الادراك فيكون وجوديا معدودا من الخيرات بالذات وان كان متعلقه عدميا فيكون شرا بالعرض كما ذكرنا ولكنا نجد بالوجدان انه يحصل هناك شران احدهما ذلك الامر العدمي كقطع العضو مثلا او زوال الصحة والاخر الامر الوجودي الذي هو نفس الالم وذلك الامر الوجودي المخصوص شر لذاته وان كان متعلقه ايضا شرا اخر فانه لا شك ان تفرق الاتصال شر سواء ادرك او لم يدرك ثم الالم المترتب عليه شر آخر يترتب بحصوله لا ينكره عاقل حتى لو كان التفرق حاصلا بدون الالم لم يتحقق هذا الشر الاخر ولو فرض تحقق هذا الالم مع عدم حصول التفرق لكان الشر بحاله فثبت ان نحوا من الوجود شر بالذات فبطلت هذه القاعدة الكلية ان كلما هو شر بالذات فهو امر عدمي فهذا ما ذكره العلامة الدواني في حاشية التجريد ولم يتيسر له دفعه ولذا قال والتحقيق انهم ان ارادوا ان منشأ الشرية هو العدم فلا يرد هذا النقض عليهم وان ارادوا ان الشر بالذات هو العدم وما عداه انما يوصف به بالعرض حتى لا يكون بالحقيقة الا شرية واحدة هي صفة العدم بالذات وينسب الى غيره بالتوسط كما هو شأن الاتصاف بالعرض فهو وارد فافهم انتهى كلامه واقول في دفعه ان مقصودهم هو الثاني والايراد مدفوع عنهم بان الالم ادراك للمنافي العدمي كتفرق الاتصال ونحوه بالعلم الحضوري وهو الذي يكون العلم فيه هو المعلوم بعينه لا صورة اخرى حاصلة منه فليس في الالم امران احدهما مثل التفرق او القطع وفساد المزاج والثاني صورة حاصلة منه عند المتالم بها لم لاجلها بل حضور ذلك المنافي العدمي هو الالم بعينه فهو وان كان نوعا من الادراك لكنه من افراد العدم فيكون شرا بالذات وهو وان كان نحوا من العدم لكن له ثبوت على نحو ثبوت اعدام الملكات كالعمى والسكون والفقر والنقص والامكان والقوة ونظائرها وقد علمت ان وجود كل شيء عين مهيته فوجود العدم عين ذلك العدم كما ان وجود الانسان عين الانسان ووجود الفلك عين الفلك وعلمت ايضا ان العلم بكل شيء عين المعلوم منه بالذات فههنا الوجود عين التفرق او الانقطاع او الفساد الذي هو عدمي والادراك المتعلق به عين ذلك الوجود الذي هو نفس الامر العدمي فقد ثبت ان الالم الذي هو الشر بالذات من افراد العدم ولا شك ان العدم الذي يقال انه شر هو العدم الحاصل لشيء لا العدم مطلقا كما اشير اليه سابقا فاذن لا يرد نقض على قاعدة الحكماء ان كلما هو شر بالذات فهو من افراد العدم البتة والذي يزيدك ايضاحا لهذا المقام من ان الالام والاوجاع من جملة الاعدام ان النفس قد اشرنا الى ان قوتها سارية في البدن وانها هي التي تشعر وتحس بانواع المحسوسات فهي بعينها الجوهر اللامس الذائق الشام وهي عين الصورة الطبيعية الاتصالية المزاجية فكل ما يرد على البدن من الاحوال وجوديا كان او عدميا فالنفس ينفعل منه وبتألم بالحقيقة ويتأثر منه لاجل قواها السارية في البدن فتفرق الاتصال الوارد على الجسم لا شك انه شر للجسم لانه زوال اتصاله وعدم كماله فلو كان الجسم موجودا حيا عند انفصاله شاعرا بتفرق اتصاله كان الم غاية الشرية التي لا يتصور فوقها شرية لانه يثبت عدمه له عند وجوده فاذا كان كذلك والنفس كما علمت لها ضرب من الاتحاد بالبدن فكلما يرد على البدن عند تعلق النفس به فكانما ورد على ذات النفس ولهذا تتأذى وتتألم بالجراحات والامراض وسوء المزاج البدني بقدر تعلقها واتحادها لكن النفس لما كانت لها مقامات اخرى ونشآت غير هذه النشأة التي وقع لها الاذى بسببها لم يكن اذاها من جراحة عظيمة او سوء مزاج شديد او فساد او موت مثل اذى الحي الذي حيوته بعينها حيوة البدن فتامل يا حبيبي لتدرك ان الشر غير لاحق الا لما في طباعه ما بالقوة وذلك لاجل المادة الجسمية بسبب ان وجودها وجود ناقص منه هي لقبول الفساد والانقسام والتكثر وحصول الاضداد وهو الاستحالة والتجدد في الاحوال والانقلاب في الصور فكلما هو اكثر برائة من المادة فهو اقل شرا ووبالا واعلم ان الشرور يلحق المواد على وجهين لا اما ان يلحقها الالم يعرضها في اول الكون واما لامر يطرء عليها بعد التكون فالقسم الاول كما يتمكن في اول وجودها هيئة من الهيئات تمنعها تلك الهيئة استعدادها الخاص لكمال الذي مينشئ شرية بقابله وبوازيه كالمادة التي يتكون منها صورة انسان او فرس ونبات اذا عرض لها من الهيئات ما جعلها اسوء مزاجا واقل اعتدالا واعصى جوهرا من قبول تلك الصورة على الوجه الاكمل فلم يقبل التقويم الاحسن والشكل الاتم والتخطيط الاليق فتشوهت الخلقة بسببها ولم يوجد المحتاج اليه من كمال الاعتدال في المزاج وتمام الشكل في البنية لا لان الفاعل المطلق قد قصر وما العاد فيما افاد بل لان المنفعل لم يقبل واما القسم الاخر فهو احد امرين اما مانع وحاجب يحول بين الشيء ومكمله واما مضاد واصل مبطل

للكمال اللائق مثال الاول وقوع سحب كثيرة متراكمة او اظلال جبال شاهقة تمنع تأثير الشمس في الثمار ليبلغ الى النضج وينال الكمال ومثال الثاني حصول البرد الشديد للنبات المصيب لكماله فيخرج فيه حتى يفسد استعداده لتمام نموه وما يتبعه من الصورة الكمالية **فصل** في اقسام الاحتمالات التي للوجود من جهة الخير والشر قد جرت عادة الحكماء بان يقسموا الموجودات الممكنة بالقسمة العقلية في بادي الاحتمال الى خمسة اقسام ما هو خير كله لا شر فيه اصلا وما فيه خير كثير مع شر قليل وما فيه شر كثير مع خير قليل وما يتساوى فيه الخير والشر وما هو شر مطلق لا خير فيه اصلا والاقسام الثلثة الاخيرة غير موجودة في العالم اصلا انما الموجود من الخمسة المذكورة هو قسمان فالقسم الاول الذي كله خير مطلق لا شر فيه اصلا هي امور وقعت تامة الوجود لا يفوتها شيء مما ينبغي ان يكون لها بالامكان العام الا وقد حصل لها في فطرتها الاصلية الاولية وفيها ما لا ينبغي لها الا في اول الوجود ولا بعده لانها بالفعل من جميع الوجوه وهي كالعقول المقدسة وكلمات الله التامات التي لا تنفد ولا تنقص ويتلوها من جزئها النفوس السماوية فانها وان كان فيها ما بالقوة الا انها مستكفية بذاتها ومقوم ذاتها في خروجها من القوة الى الفعل غير ممنوعة عن البلوغ من جهة النقص الى الكمال الممكن وكذلك ضرب من النفوس الكاملة الانسانية اذا لحقت بالسابقين المقربين فهي ايضا من هذا القسم فيجب وجود هذا القسم من المبدأ الاعلى الاجل كونه خيرا محضا بفعل الخير لا محالة وقد علمت مما سبق من البراهين وجود العالم العقلي ومن قاعدة الامكان الاشرف ولا الاخس وجود الاشرف قبل وجود الاخس والقسم الثاني وهو الذي فيه خير كثير يلزمه شر قليل فيجب وجود هذا القسم ايضا منه لان تركه لاجل شره القليل ترك الخير الكثير وترك الخير الكثير شر كثير فلم يجز تركه فيجب ايجاده عن فاعل الخيرات ومبدأ الكمالات ومثال هذا القسم الموجودات الطبيعية التي لا يمكن وجودها على كمالها اللائق بها الا وقد يعرض لها بحسب المصادمات المصاكات الاتفاقية منع غيرها عن كمالها او تعوق الكمالات عن غيرها كالنار التي كمالها في قوة الحرارة والاحراق وبها تحصل المصالح العظيمة والمنافع الكثيرة لكن قد يعرض لها احراق بيت ولي وثياب نبي وكذا الماء الذي كماله في البرودة والرطوبة والسيلان وقد يعرض له تغريق بلاد وهلاك عباد وكذلك الارض والهواء والمطر والسحاب وغير ذلك وهذا القسم من الموجودات الممكنة انما يكون فيما يمكن فيه الاحالة والاستحالة والكون والفساد لكنا اذا تأملنا حال الشخص المستضر بشيء من هذه العناصر الاربعة وتأملنا حال انتفاعه طول عمره بكل واحد منها لم يكن لذلك القدر اليسير من الضرر نسبة يعتد بها الى ذلك النفع الكثير واذا كان الامر كذلك في الشخص الواحد المستضر فكيف يكون الحال في نسبة ذلك الضرر اليسير الى انتفاع جميع الاشخاص الانسانية والحيوانية وغيرهما وكذلك الادوية والاغذية النباتية التي قد يتضرر بها في الندرة وكذلك وجود حيوانات في انفسها خيرات الا انه يعرض لها بسبب مصاكات اتفاقية تأدى ضررها الى غيرها من الحيوانات كالحيات والعقارب والسباع الضارية والجوارح المفترسة وغير ذلك وكذلك الانسان المستعد للكمالات النفسانية والعقلية والمنزلات الظنية والحقيقية قد يعوقه بسبب امور اتفاقية اعتقادات فاسدة وجهالات مركبة واخلاق ذميمة واعمال سيئة واغراض خطيئات تضره في المعاد ولكن هذه الشرور انما تكون في اشخاص قليلة اقل من اشخاص السالمين من هذه الشرور والآفات وفي اوقات اقل من اوقات العافية والسلامة عنها **فصل** في ان جميع انواع الشرور من القسم المذكور لا توجد الا في عالم الكون والفساد بسبب وقوع التضاد فيه وذلك لانك قد علمت ان الشر الذي كلامنا فيه ويقع الاصطلاح عليه هو عدم ذات او عدم كمال لها واما كون نوع ادون منزلة من نوع اخر او اخس درجة منه في حد نفسه فليس ذلك شرا في حقه فكون العقل ادون من الواجب وكون النفوس اخس منها والافلاك ادون من الكواكب والطبيعة ادون من النفس لا يعد من الشرور وعلى هذا لا يوجد الشر في عالم الافلاك وما فيها وما فوقها اصلا بل انما يوجد تحت السماء في عالم الكون والفساد ومادة الكائنات العنصرية التي يقع فيها من انواع الشرور وقليلة بالنسبة الى الخيرات الواقعة فيها ومنشأ ذلك الانواع هو قبولها للتضاد الموجب للكون والفساد فانه لولا التضاد ما صح حدوث الحادثات التي بسبب الاستحالات الباعثة للاستعدادات فامتنع وجود نفوس غير متناهية واشخاص كذلك والنفوس لا تحصل الا عند حصول الابدان واستعداد موادها لتعلق النفس بها وذلك لا يحصل الا بتفاعل الكيفيات المتضادة فالتضاد في هذا العالم الحاصل بسبب دوام الفيض فيكون خيرا بالنسبة الى النظام الكلي وشرا بالنسبة الى الاشخاص الجزئية على ان التضاد الذي هو سبب الكون والفساد ليس بجعل جاعل لان كون الكيفيات كالحرارة والرطوبة واليبوسة واشباهها متضادة انما هو من لوازم ماهياتها بحسب وجودها الخارجي المادي وان لم يكن من لوازم وجودها العقلي كما وقعت الاشارة اليه ولوازم الوجود كلوازم الماهيات غير مجعولة فالمجعول بالذات في هذه الانواع نفس وجوداتها لا اتصافها بنقصاناتها الذاتية كما مر ذكره وقبولها للتضاد من النقائص اللازمة لذاتها لا بجعل جاعل وكما لا يمكن ان يجعل الفاعل الاشكال الكرية متراصة دون خلل يمكن ذلك في المربعات والمسدسات

[illegible]

وما يجعل هي ابه كالمثلث المتساوي الاضلاع كذلك لا يمكن للفاعل ان يجعل اصول الكائنات غير متضادة

فصل في كيفية دخول الشر في القضاء الالهي

قد علمت انه ليس للهيئات الممكنة في امكانها وافتقارها ووجودها الى موجد علة ولا لكون وجودها ناقصا عن التمام الواجبي ولا لكون مادة الكائنات متضادة الصور سبب ولا لكون المستغرق في شهوات الدنيا ولذاتها محترقا بنار الجحيم محجوبا عن الجنة والنعيم سبب فهذه هي اللوازم الضرورية التي ليست بجعل جاعل انما المجعول ملزوماتها التي هي من جملة الخيرات فكثير من الغايات الكمالية لبعض الاشياء مضرة او مفسدة كما ان غاية القوة الغضبية مضرة بالقوة الناطقة وقد عرفت فيما تقدم في العلم الكلي من مباحث العلة الغائية الفرق بين الغايات الذاتية التي تلزم الغايات الذاتية فهذه الشرور من لوازم الغايات الخيرية كالامكانات اللازمة للهويات والنقصانات الضرورية للوجودات والنقصانات الوجودية عن رتبة الوجود الاول متفاوتة فان نقصان الجسم عن درجة الواجب اكثر من نقصان النفس ونقصان النفس عن درجة العقل الاول اكثر من نقصان العقل فلو كان النقصان في جميع الممكنات متشابهة لكانت الانواع جميعها نوعا واحدا ومهياتها مهية واحدة وكان مهيات الانواع جميعا بينها متفاوتة فكذلك هويات الاشخاص في تحت نوع واحد متفاوتة وبالجملة الابداع يوجب نقصان المبدع عن المبدع والا لم يكن احدهما بكونه مبدعا والاخر مبدعا اولى من العكس فاذن من الضرورة ان لا يكون ممكن ما خاليا عن نقص وقصور ومن الضرورة ان يكون النقص في عالم النفوس اكثر منه في عالم العقول وفي عالم الطبايع اكثر واوفر منها في عالم النفوس وفي عالم العناصر اكثر واشد منها في عالم الافلاك وهكذا الى ان ينتهي الى مادة لا خيرية فيها الا القوة والاستعداد لقبول الاشياء وستعلم انها وان بلغت الى نهاية الخسة والشرية في ذاتها لكنها وسيلة لحدوث الخيرات كلها وان الوجود بسببها يعود ويرجع الى الكمال بعد النقص والى الشرف من الخسة والى الصعود من الهبوط وهذه المادة كما انها قابلة للصورة قابلة للعدم ولا يمكن لها ان يقبل الصور كلها ولا يقبل اعدامها ومقابلاتها فاذن نقول ان الشرور التي هي من باب الاعدام والنقصانات والقصورات في الجملة فليس ثبوتها الا ان فاعلا يفعلها بل لان الفاعل لم يفعلها وهي التي ليست خيرا بالقياس الى شيء واما الشرور التي تلحق باشياء هي في نفسها خيرات وبالقياس الى بعض الاشياء شرور كوجود النار والماء والسيف والسنان والسبع والحية وغيرها من الذوات كوجود الغضب والشهوة والجربزة والشيطنة وغيرها من الصفات وكوجود الضرب والطعن والقتل وغير ذلك من الافعال فانما هي من سببين سبب من جهة المادة انها قابلة للصورة والعدم وكان ممتنعا ان لا تكون قابلة للتقابلات وسبب من جهة الفاعل لانه وجب ان يفعل فعله الخاص اذا لاقى مادة قابلة لفعله واستحال ان يكون للقوى الفعالة لذواتها افعال متضادة او يكون قد حصل وجودها وهي لا تفعل فعلها فمن المحال ان تفعل النار المقصودة منها ولا تحرق بدن انسان لاقته او ان يفعل السيف الاغراض التي لاجلها ولا يقطع عضو انسان اذا ضرب به عليه فلم يكن بد من ان يكون الغرض النافع في وجود هذه الاشياء متبعا لآفات يعرض منها في بعض المواد لكن الامر الاكثري والامر الدائم هو الخير المقصود منها في الطبيعة اما الاكثري فان المنتفعين بالنار مثلا اكثر من المتضررين والمتضررون ايضا او فانهم المتضرر فيها في كيفية السلامة من الاحتراق اكثر من زمان استضرارهم واما الدائم فلان انواعا كثيرة لا تنحفظ الا بوجود مثل النار فلم يحسن في الارادة الازلية والعناية الاولى ان يترك المنافع الاكثرية والخيرات الدائمة لعوارض شرية اقلية فالحكمة الالهية اقتضت ان لا يترك الخيرات الفائضة الدائمة النوعية والمنافع الاكثرية لاجل شرور في امور شخصية غير دائمة ولا اكثرية فالخير مقصود بالذات والشر مقضي بالعرض واعلم ان هذا القسم من الشر الوجودي لا يوجد في عالم القضاء الالهي الذي عبارة عن وجود جميع الاشياء بصورها العقلية لخلوهما عن المادة ونقايصها فالنار العقلية لا شر فيها وكذا الماء العقلي والانسان العقلي والفرس العقلي والاسد العقلي وكذا سائر الصور العقلية لسائر الاشياء لا شرية لها بل كلها خير محض وانما يوجد الشر في عالم القدر الذي تفصيل الصور التي في عالم القضاء وتحسبها وتقديرها بقدرها المعلوم وهذا الوجود الجسماني لا يخلو من تضاد وتمانع توجبا التفرقة والتكثير وبعدها عن تلك الجمعية والوحدة ومنبع التفرقة هو المادة كما ان منبع وجود المادة هو الامكان فان صدور المواد الجرمانية من العقول الفعالة انما هو من جهة امكاناتها ونقصاناتها لا من جهة وجوب وجوداتها وكمالاتها فالهيولى منبع الشر والنقص ولا بد من وجودها كما علمت قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات عند قول الشيخ لان كل شيء لازم له بوسط او بغير وسط تتادى اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول تاديا واجبا اذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت بهذه العبارة اقول في تقريره لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التي لا نهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق بالمادة في المادة على سبيل الابداع ممتنعا اذ هي غير متهيئة لقبول صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة وكان الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع

التضاد بين مفاسد بين سبب ولا لكون النار محرقة والبحر مغرقا سبب ولا لكون

[illegible]

عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجملة على سبيل الابداع والقدر

تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف حكمته زمانا غير منقطع في الطرفين يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها والمادة كاملة بها واذا تقرر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والجواهر العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين انتهى كلامه وقال الشيخ الاشراقي في التلويحات لو نظرت الى آثار رحمة الله في هذا العالم لقضيت العجب من ان رحمة الالهية لما كان غير جائز ان يقف على حد يبقى بعد وراءها الامكان الغير المتناهي حدث هيولى ذات قوة القبول الى غير النهاية كما للمبادي قوة الفعل الغير النهاية وكان لا بد للفيض من التجدد والفيض من تجدد امر ما فوجدت اشخاصا فلكية دائرة لاغراض علوية بينها استعداد غير متناه ينضم الى فاعل غير متناه وقابل كذلك فينفتح باب نزول البركات ورشح الخير الدائم في الآزال والآباد ويحصل الفيض على كل قابل بحسب استعداده اذ المبدأ الواهب لا تغير فيه ولو كان للنمل استعداد قبول نفس اشرف كالانسان يحصل فيها من فيض العقل الفياض ثم لما كان اشرف ما يتعلق بالهيولى النفس الناطقة وكان غير جائز خروج جميع الممكن فيها دفعة دون الابدان ولا مع الابدان فبحسب الادوار والاكوار والاستعدادات يحصل نفوس من فيض واهبها قرنا بعد قرن راجعة الى ربها اذا كملت انتهى كلامه فقد تبين واتضح ان اللانهاية في الاشخاص والنفوس التي اقتضتها العناية الازلية من ضروراتها وقوع الاستحالة والتضاد في عالم الكون والفساد ولولا التضاد لما صح الكون والفساد ولولا الكون والفساد ما امكن وجود اشخاص غير متناهية ولا التي هي اشرف منها وهي النفوس الغير المتناهية الحيوانية ولا التي هي اشرف من القبيلتين وهي النفوس الغير المتناهية النطقية وكون الصور والكيفيات مضادا بعضها لبعض قد علمت انها ليست بجعل جاعل بل من لوازم وجودها القديمة المادي ومن ضرورة التفاعل بينها حتى يقع الاعتدال ويحصل به كمال التضاد فصح انه لولا التضاد ما صح دوام الفيض من المبدأ الجواد ولتوقف الجود ولتعطل العالم العنصري عن قبول الحيوة التي بها يحصل نيل المقصود وبقي اكثر ما يمكن في مكمن الامكان وكتم العدم البحت ولم يمكن للسلالات السفر الى الله والرجوع اليه وقال الله سبحانه كما بدأنا اول خلق نعيده ومن تأمل في امر الموت الذي يعده الجمهور من اقوى انحاء الشرور وعلم ان فيه خيرا كثيرا لا نسبة للشر الذي يصل الى الميت والى غيره اما الواصل الى غيره فانه لو ارتفع الموت لاشتد الامر على الناس وضاق المكان حتى لا يمكنهم التنفس فضلا عن الحركة والاكل وغيرهما فالمفروض انه حي عند ذلك اسوء حالا من الميت واما الخير الواصل اليه فخلاصه عن هذا الوجود الدنيوي المعرض للآفات والمحن ومآله الى الرحمة كما سنبينه انشاء الله

فصل في دفع اوهام وقعت للناس في مسئلة الخير والشر منها ان القسم الثاني الذي الخير فيه غالب على الشر لم لم يوجد عن الباري على وجه لا يعتريه شر اصلا حتى يكون الموجودات كلها خيرات محضة واجيب بانه لو كان كذلك لكان النوع غير نفسه اذ كان هذا غير ممكن في هذا القسم من الوجود وهو ممكن في الوجود المطلق لامكانه في النمط الاول من الوجود فانه قد فاض عن المدبر الاول الفياض على الاشياء الصور العقلية المجردة بالكلية والصور النفسية المتعلقة نحوا ما من التعلق والطبايع السماوية المقدرة الذوات المرتفعة عن المفاسد التضادية هذا النمط الثاني الذي لا يمكن وجوده الا بمخالطة القوى في الاعدام والاضداد فاذا قلت لم لا يوجد النار التي هي احد انواع هذا القسم على وجه لا يلزمها شر فكانك قلت لم لم يجعل النار غير النار ومن المستحيل ان يجعل النار غير النار ومن المستحيل ان يجعل النار غير النار ومن المستحيل ان يكون النار نارا وتمس ثوب ناسك ولا مانع من الحريق ولا تحرقه ومنها انكم زعمتم ان الخير في العالم كثير والشر قليل نحن اذا نظرنا في انواع الكائنات وجدنا الانسان اشرف الجميع واذا نظرنا الى اكثر افراده وجدنا الغالب عليهم الشرور لوجود افعال قبيحة واعمال سيئة واخلاق وملكات ردية واعتقادات باطلة وبالجملة الغالب عليهم طاعة الشهوة والغضب بحسب القوة العملية والجهل المركب بحسب القوة النظرية وهذان الامران مضرتان في المعاد مولمان للنفس موجبان للشقاوة في العقبى مانعان عن السعادة الاخروية فيكون الشر غالبا على هذا النوع الذي هو الثمرة القصوى والغاية العظمى لوجود هذه الاكوان وبناء عالم العناصر والاركان واما الاستمتاع بالشهوة واللهو واللعب الذي هو السعادة الدنيوية التي هي في التحقيق شقاوة فهو مع ذلك حقير جدا بالنسبة الى ما يحرمونه من السعادة الحقيقية ويكتسبونه من نار الجحيم والعذاب الاليم واجيب عن هذا بان احوال الناس في العقبى كاحوالهم في الدنيا واحوالهم في النشأة الاولى على ثلاثة اقسام الاول هم البالغون في الحسن والصحة والثاني المتوسطون فيهما وهم الاكثر على تفاوتهم في درجات التوسط والقسم الثالث البالغون في النقصان المنزولون بالقبح والسقم والعاهات وهؤلاء اقل من المتوسطين واذا نسبتهم الى مجموع القسمين الاولين كانوا في غاية ما يكون من القلة والحقارة بالنسبة اليهم فكذلك احوال النفوس في الآخرة على ثلاثة اقسام الاول الكاملون في القوتين البالغون في تحصيل الكمالات الحكمة النظرية واقتناء الملكات الكريمة العملية

الثانى المتوسطون فى تحصيل ذلك وهم الاكثر والاغلب على تفاوت مراتبهم فى ذلك من القرب الى الطرف الاشرف والبعد عنه الى الارذل والثالث
هم البالغون فى الجهالات البسيطة والمركبة المعنونة ورداءة الاخلاق فهؤلاء اقل عددا من القسم الثانى بكثير واذا نسبتهم الى مجموع القسمين
الاولين كانوا فى غاية القلة والحقارة فلاهل الرحمة والسلامة عليه وافرة فى كلتا النشأتين قال الشيخ الرئيس فى الاشارات لا يقعن عندك
ان السعادة لاتنال الا بالاستكمال فى العلم وان كان ذلك يجعل نوعها نوعا اشرف ولا يقعن عندك ان تفارق الخطايا ما لكثرة العصمة النجاة
بل انما يهلك الهلاك السرمدى ضرب من الجهل وانما يعرض للعذاب ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك فى اقل اشخاص الناس ولا تصغ الى من
يجعل النجاة وقفا على عدد محصور وقفا عن اهل الجهل والخطايا مصروفا الى الابد واستوسع رحمة الله انتهى كلامه اقول هذا الكلام والذى يليه
وان كان منافيا لظواهر بعض النصوص والروايات الا ان الامعان فى الاصول الايمانية والقواعد العقلية يعطى الجزم بان اكثر الناس فى الآخرة
وجب ان يكون من اهل السلامة والنجاة لاهل المعرفة والكشف نمط اخر من التحقيق فى هذا المقام سيجيء ذكره من ذى قبل انشاء الله اما البرهان
اللمى قائم على انه خلق كل نوع طبيعى من فاضة الله وتربية النظام يجب ان يكون على نهج يبلغ جميع آحاد ذلك النوع او اكثرها الى كمالها
الخاص بها من غير مانع ولا مزاحم الا على سبيل الندرة الاتفاقية من غير دوام لكن يجب ان يعلم ان الذى كلامنا فيه هو الكمال الاول والثانى
لا الذى بعدهما من الكمالات وان يعلم ان افراد الانسان بما هى ناس ليس مقتضى كمالهم الاول ولا الثانى ان يكونوا حكماء عرفاء بالله وملكوته
وآياته واليوم الآخر فان هذا ليس فى جبلة اكثر الناس بل فى طباع طائفة مخصوصة هم فى الحقيقة نوع آخر من الناس تخالف لما سواهم فان الانسان
قد اشرنا الى انه من حيث النشأة الاولى نوع واحد ومن حيث نشأة الفطرة الثانية من طينة سره وباطنه انواع كثيرون لكل نوع منهم كمال
يخصه وسعادة لاجله وشقاوة لمقابلها كما سيجيء شرحه فى بحث المعاد قال الشيخ فى الشفا اعلم ان الشر الذى هو بمعنى العدم اما ان يكون شرا
بحسب امر واجب او نافع قريب من الواجب واما ان لا يكون شرا بحسب ذلك بل شرا بحسب الامر الذى هو ممكن فى الاقل ولو وجد لكان على سبيل
ما هو فضل من الكمالات التى بعد الكمالات الثانية ولا مقتضى له من طباع الممكن فيه وهذا القسم غير الذى نحن فيه وهو الذى استثناه
هذا وليس هو شرا بحسب النوع بل بحسب اعتبار زائد على واجب النوع كالجهل بالفلسفة او بالهندسة او غير ذلك فان ذلك ليس شرا من جهة
ما نحن ناس بل هو شر بحسب كمال الاصطلاح فى ان يعم وستعرفه وانما يكون شرا اذا اقتضاه شخص انسان او شخص نفسه وانما يقتضيه الشخص
لا لانه انسان او نفس بل لانه قد ثبت عنده حسن ذلك واشتاق واستعد لذلك الاستعداد واما قبل ذلك فليس مما ينبعث اليه الشوق
فى بقاء طبيعة النوع انبعاثه الى الكمالات الثانية التى يتلو الكمال الاول فاذا لم يكن ما كان عدما فى امر مقتضى لما كان فى الطباع انتهى عبارته
ومنها انه اذا كان ما يصدر عن الانسان من المعاصى او يتصف به من الرذائل واقعا بقضاء الله داخلا فى قدره كما اعترفتم به فيجب وقوع تلك
المعاصى والآثام منه بالضرورة شاء الانسان او ابى واذا كان وقوعها واجبا اضطراريا فلا يليق بالواجب جل ذكره الذى هو منبع الجود و
الاحسان ان يعاقب بذلك اهل العصيان ويعذب الانسان الضعيف العاجز على فعل لم يصدر عنه على سبيل الاضطرار فان ذلك شيء
ينسب الى خلاف مقتضى العدل والاحسان بل الى الجور والعدوان وذلك محال على الواجب تعالى كيف ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء
ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى والجواب على مقتضى قواعد الحكماء ان الله غنى عن العالمين وبرئ عن طاعة المحسنين ومعصية
المسيئين وانما الوارد على النفس بعد مفارقة الدنيا انما هو على نقصها وتلطخ جوهرها بالكدورات المولمة والظلمات الموذية الموحشة
لا ان معاقبها المنتقم خارج عن ذاتها يعاقبها ويؤذيها وينتقم منها لافعالها كما يتوهم النفوس العامية حاير وامر العقاب الحاصل فى هذا العالم بالاسباب
الخارجية وليست الامور الاخروية كذلك فان العقوبات هنالك من لوازم اعمال وافعال قبيحة ونتائج هيئات ردية وملكات
سيئة فهى حالة الحطب بنارها ومنها وقود جحيمها فاذا فارقت النفس البدن متلطخة بالملكات المذمومة والهيئات المردية وزال
الحجاب البدنى وفيها مادة الشعلات الجحيمية وكبريت الحرقات الباطنة والنيران الكامنة اليوم فتشاهدها بعين اليقين وقد لحقها
بها ما يرد فيها واحدقت بها عقاربها وحياتها وعاينت حرارة شهوات الدنيا وتأذت بموذيات اخلاقها وعاداتها واورثت لها
مساوى افعالها ونتائج اعمالها كما قال الصادق عليه السلام انما هى اعمالكم ترد اليكم وقال رب شهوة ساعة اورثت حزنا طويلا ويكون حال
الانسان المتألم بهذا العقاب بسبب الخباثات الردية كحال الانسان المنهوم المفرط فى التخمة اذا ادت اليه شدة نهمته وقوة شهوته
وضعف معدته اوجاعا وامراضا مولمة فيكون هذا التألم من لوازم ما ساق الغذاء اليه من الشهوة المؤدية الى هذا التألم لا ان الطبيب
الذى امره بالاحتماء منتقم منه ومنها وهو من كبريات الاعتراضات على الحكماء انهم لما لم يقولوا بالحسن والقبح فى الافعال كما ذهبت اليه

المعتزلة ونفوا في افعال الواجب تعالى الغرض بل قالوا بالايجاب فاذن خوضهم في هذه المسئلة من قبيل الفضول فان السؤال بلم غير وارد مع
القول بالايجاب في الافعال او مع القول بنفي التحسين والتقبيح فيها والجواب اما اولا فانهم ما نفوا الغاية والغرض عن شيء من افعاله مطلقا
بل انما نفوا في فعله المطلق وفي فعله الاول غرضا زائدا على ذاته تعالى واما ثواني الافعال والافعال المخصوصة والمقيدة فاثبتوا لكل منها
غاية مخصوصة كيف وكتبهم مشحونة بالبحث عن غايات الموجودات ومنافعها كما يعلم من مباحث الفلكيات ومباحث الامزجة والمركبات
وعلم التشريح وعلم الادوية وغيرها واما ثانيا فلما علمت غير مرة ان فعله تعالى بعين الارادة والرضا المنبعثين عن ذاته بذاته والايجاب
الحاصل منهما غير الجبر الذي يكون في المبادي الطبيعية العديمة الشعور والمبادي التسخيرية واما ثالثا فلعل الامر كما زعمه فللحكيم ان يبحث
عن كيفية ترتب الافعال عن مباديها الذاتية على وجه المناسبة وعدم المنافات وان يبحث عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فنبه
على ان الصادر عنه اولا وبالذات هو الخير وان الشر غير صادر منه بالذات بل صدور الخيرات الكلية ادت الى شرور جزئية قليلة العدد
بالاضافة الى تلك الخيرات العظيمة فلم يكن الصادر منه تعالى شرا اصلا كيف وبما ذكره يندفع عظيمة شبهة من المجوس القائلين بشرك
عظيم من اثبات اثنينية القديم سموهما يزدان فاعل الخير واهرمن فاعل الشر وكفى شرفا وفضلا لهم في بحث يدفع به ما هي من الشبهات
كشبهة ابليس اللعين حين اعترض على الملائكة الذين هم من افاضل عالم السموات كما ان الحكماء من افاضل طبقات الجنات بان الله لم خلقني
وقد علم انه اضل عباده عن الطريق واغويهم عن الصراط المستقيم فاجيب بالجواب القاطع لسؤاله على وجه الالزام للمجادل الذي لا يستعد
لادراك النهج البرهاني وقيل لا يسئل عما يفعل وهو احد الطرق الثلثة المذكورة في كتاب الله احدها الحكمة البرهانية للكاملين المقربين
والثاني الموعظة الخطابية لاهل السلامة واصحاب اليمين والثالث المجادلة لدفع شبهة الضالين من اصحاب الشمال المكذبين بيوم
الدين ومنها انه اذا جاز عند الفلاسفة ان يصدر عن الواجب تعالى جوهر شريف اجل امر خسيس حيث فعل عالم العقل اولا ثم فعل بتوسطه
عالم النفس وخلق من النفس الطبيعة الجسمية وهكذا الى ان انتهى فعله في الغاية الى الهيولى التي هي اخس الاشياء حسب ما هو مذهبهم من الترتيب
فليجز عندهم ان يصدر عن الخير ما هو شر بالذات والجواب ان هذا غلط نشأ من الاشتباه بين الغاية الحقيقية والامر الضروري ولعلها من توهم
انعكاس الموجبة الكلية كنفسها وليس كذلك فليس يلزم من كون كل غاية متاخرة بالذات عن الشيء ذي الغاية ان يكون كل متاخر بالذات
عن الشيء غاية له حتى يلزم ان يكون الهيولى المشتركة اشرف من السماوات والسماويات اشرف من العقول الفعالة والغاية بمعنى الذي لاجله
الفعل ليست الغاية التي هي نهاية الفعل فانه يصح ان يقال انتهت سلسلة الامور الدائمة الى الهيولى المشتركة او نحوها ويصح ان يقال
للاتصال انتهاء ولا يصح بوجه آخر فان الجود الالهي لا غاية له ومتى قالت الحكماء انه تعالى ابدع الاشياء على الترتيب من العقل منتهية الى الهيولى
شبه ما وقع في الكلام الالهي يدبر الامر من السماء الى الارض فليس المراد ان الهيولى فيما يجري مجريها غاية الفيض والجود ولو كان الامر كما توهمه
لم يرجع الوجود منعطفا من هذا المنزل الادنى والارض السفلى الى الغاية الشريفة الاقصى على عكس الترتيب الاول كما قال تعالى ثم ثم يعرج اليه وقوله
كما بدأنا اول خلق نعيده وعدا علينا انا كنا فاعلين واكثر من يطول حديث الخير والشر ويستشكل الامر من يظن ان الامور العظيمة الالهية
من الافلاك وما فيها انما خلقت لاجل الانسان وان الافعال الالهية مثل ما ارادة قصدت بها الاشياء ولاغراض على نحو ارادتنا واغراضنا
في الافعال الصادرة عنا بالاختيار ولو تامل هذا الجاهل المحجوب عن شهود العارفين ادنى تامل لادرك ان الامر لو كان كما توهمه لم يكن
هنالك احكام مضبوطة وعلوم حقة الهية وضوابط ضرورية ازلا وابدا ما كان احوال اولياء الله في الدنيا على هذا الوجه من المحن الشديدة
وتسلط الاعادي والظلمة واهل الجور عليهم وما كان احوال اعداء الله من الفراعنة والدجاجلة على ما وقع من تمكينا دياتهم الفاسدة
ومعتقداتهم الباطلة وآرائهم الخبيثة وسببهم ونهبهم وطغيانهم وعدوانهم لان الارادة اذا كانت مجردة جزافية فما المانع من وقوع
الامر على نحو ما يلائم شهوة كل احد فان كل ما يحصلونه ما نشأ من وقوع الفعل على ما يوافق مطلوبهم ومآربهم سيما اذا عدوا انفسهم من
احباء الله والصالحين من عباده فيقال لهم ما جمع من لم هذه الارادة الجزافية بين دفع المانع وحصول المطلوب ولم لم يجمع بين السلامة
عن الآفة وحصول المثوبة بل لعباده لم لم يدفع الكفر والجحود من العالم حتى تملأ الارض ازلا وابدا قسطا وعدلا بل يجعل الارض غير الارض كما في الآخرة
نقية تقية صافية من ادناس الكفرة والفجرة فان قالوا التقدير الازلي منع عن ذلك فيقال لكون التقدير الازلي عنه واجبا وممكنا
فان كان ممكن الطرفين واختار احدهما فلا بد من مرجح زائد كما هو رايكم وترجيح الخير العام كان اولى اذ لا مصلحة للكافر في كفره وللشقي في
شقاوته وان كان ذلك التقدير واجبا بحيث ما كان يمكن الوجود الا كما هو عليه فيثبت اللزوم فان قالوا انه فعل ما شاء ولا يسئل عما

فعال

فيقال العدم المساوق بالمعنى الذي تصورتموه لا تحقق له للسائل ولان النظر فيهما احرى واولى لان الحجة لا تنتهي اليه والاقسام كلها باطلة وان كان
الامر كما زعمتم بانه لا يسئل في المعقولات النظرية فكل ما يراد الحجة عليه حتى يكون العالم مفتقرا في تخصيص جهاته الى المرجح وفي صفات الباري نفيا
واثباتا وغيرها فللخصم ان يقول لا يسئل عن لم ومن الاشكالات القوية في هذا المقام ان الله تعالى لما ثبت انه خير محض جواد كريم غني عن طاعة
المطيعين ومعصية المجرمين فما السبب في تعذيب الكفار يوم الآخرة في النار ابد الآبدين كما قال تعالى اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وغير
ذلك من النصوص الدالة على خلودهم في العذاب وقد اشرنا الى ان البرهان ناهض في ان مقتضى الطبيعة لكل نوع غير ممنوع عن افراده على الدوام
وان كل واحدة من طبايع الاشياء مادام كونها على تلك الطبيعة يجب ان تكون غير معوقة عن كمالها الخاص الثانوي دائما ولا ممنوعا عن وصوله
الى ما خلق لاجله معا مستمرا بل لا بد وان يعود اليه عند زوال القاسر كما قال اشرف الخلق عليه وآله السلام وكل ميسر لما خلق له اذ القسر كما
علمت لا يكون دائميا ولا اكثريا فكل طبيعة لا يتعطل عن كماله ابدا فنقول لا يخلو ان الكفر او ما يجري مجراه قد اخرج الانسان عن الفطرة الاولى
وادخله في فطرة اخرى من نوع آخر ام لا وعلى اي التقديرين يلزم ان لا يكون العذاب ابديا اما على تقدير الخروج فظاهر لانه صار نوعا آخر بسبب تكرر
افاعيله الشهوية او الغضبية فصارت الملكة النفسانية صورة ذاتية وجوهرا طبيعيا فيكون تلك الافعال عنده للشاعر كمالات ذاتية كالبهيمة
كمالها في قضاء الشهوة والسبع كماله في الغلبة والتهجم فلم يكن الشيء معذبا بما يلائم نفسه وطبعه بل مبتهجا به كما نرى من احوال اكثر الخلق
واما على تقدير البقاء على الفطرة التي كانوا عليها الا انه وقع الاحتجاب عنها بعوارض غير لازمة ولا دائمة فعند زوال العوارض يقع الرجوع الى
الفطرة الاصلية فينالهم الرحمة الواسعة والجود الاعم من غير دافع ولا حجاب فاذن لا وجه للخلود في العذاب والجواب عنه ما سينكشف لك
في موضعه انشاء الله عند شرح احوال النفوس بحسب اقسامها في الآخرة وسنذكر في بعض الفصول الآتية كلاما من ذلك النمط يستشعر منه عموم
فضله تعالى وشمول رحمته لكافة خلقه في الآخرة والاولى **فصل** في ان وقوع ما يعده الجمهور شرورا في هذا العالم قد تعلقت به
الارادة الازلية صلاحا لحال الكائنات اذ لا شبهة لاحد من اهل التحقيق حسبما يجيء شرحه في ان نظام العالم على هذا الوجه اشرف النظامات
الممكنة واكملها وافضلها بحيث لا يتصور فوقه نظام آخر وهذا ثابت محقق عند الكل والحكيم والمتكلم متفقان فيه سواء في ذلك القائل بالقضاء
الازلي والقائل بالاختيار التجددي والقصد الزائد فان لمن يقول بالمختار ان يقول لا يمكن ان يوجد العالم احسن مما هو عليه
لانه لو امكن ذلك ولم يعلم الصانع المختار انه يمكن ايجاد ما هو احسن فيتناهى علمه المحيط بالكليات والجزئيات وان علم ولم يفعل مع
القدرة عليه فهو يناقض جوده الشامل لجميع الموجودات وهذا مما ذكره الغزالي في بعض كتبه ونقل عنه الشيخ الكامل محيي الدين العربي
في الفتوحات المكية واستحسنه وهو كلام برهاني فان الباري جل شانه غير متناهي القوة تام الجود والفيض فكل ما لا يكون له مادة ولا
يحتاج الى استعداد خاص ولا ايضا له مضاد ومانع فهو بمجرد امكانه الذاتي فايض منه تعالى على وجه الابداع ومجموع النظام له مهية وحدة
كلية وصورة نوعية وحدانية بلا مادة وكل ما لا مادة له نوعه منحصر في شخصه فلا محالة ليس ذاته مرهونة باستعداد محدود او زمان
موقوف فلا محالة انه مبدع فلم يمكن افضل من هذا النظام نوعا ولا شخصا فاذا كان الامر على هذا السبيل فاصول الممكنات في هذا النظام
افلاك دائرة وكواكب سائرة في الاشراق عالية وعناصر مرتبة على الترتيب وهي متنافية لا ان يخلو منها ضرر ما باخرى من المخلوقات وهذا
لا يمكن الا بالاستحالات والانقلابات المنبعثة في مواد الكائنات من الحركات الوضعية للسماويات ولا يمكن ان يكون الكائن فوقها نحو
منبسطا لحركات ثم كان مقتضى جميع الحركات فيه واحدا بل يجب ان يكون مقتضى كل حركة غير مقتضى الاخرى فاذا كان مقتضى الاولى
موافقا للطبيعة كان مقتضى الثانية مخالفا له وايضا لا يمكن ان يكون مقتضى الحركة الواحدة اذا كان موافقا للطبيعة واحد كان موافقا
لطبايع سائر الاشياء نعم يجب ان يراعى حال الافضل فالافضل فاستيلاء الحرارة مثلا بواسطة اضاءة الشمس على موضع من الارض
وتبعها بالتلطيف والتبخير الى طبيعة اخرى يتكون منها نوع اشرف من الارض ليس موافقا لطبيعة الارض بما هي ارض لكن الرحمة الالهية
مقتضية له على انا الارض لو كانت ذا شعور لعلم ان خروجها عن هذا الكون وان كان مكروها لها بحسب ما هي عليه الآن لكن تحت هذه الكره
والقسر لطف عظيم حيث ينقلب من هذه الصورة الى صورة اشرف واقرب الى قبول الحيوة والرحمة الالهية وقد اشير الى هذا المعنى في الكلام
الالهي ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين فالاتيان اليه سبحانه كما في الموت ونحوه وان كان مكروها اولا للعلاقة التي بنشأته
الجزئية لكنه اذا انقلب عنها الى نشأة اخرى يصير المهروب عنه مطلوبا والمكروه مرغوبا فيه فاذن الموت والفساد ونحوهما من الامور
الضرورية اللازمة للنظام ولهذا وجب ان يكون هذه الامور المنسوبة الى الشر موجودة في هذا النظام وما كان يليق في الحكمة انه لا يخلو هذا
ملازم

الخلق الذي يلزمه شر بل لا بد التعمق في اسرار الكائنات يعطي الحكم بان كله خير و نظام وهذا الموت الذي يتوحش منه الناس لا يعرف امره يعلم
انه ليس معناه و غايته الا تحويل النفس من نشأة سافلة الى نشأة عالية وهو يرجع الى الحد الاستكمالات الطبيعية وكان كل استكمال
يقع في الطبيعة يلزم حصول امر وزوال امر دونه فكان استكمال النطفة بالصورة الحيوانية يلزمه بطلان الصورة النطفية فكذلك
استكمال الصور الحيوانية الحسية بصورة اخروية مثالية او عقلية يلزم انخلاع هذه الصورة وانتزاع الروح عن هذا الهيكل الطبيعي
والحرارة الغريزية التي هي عند المحققين جوهر سماوي بيد ملك من ملائكة الله النازعة للارواح الناقلة اياها من نشأة الى نشأة ليس
شانها بالذات نفس الاذابة والتحليل وافناء هذه الرطوبات الى ان يقع الموت والا لم يكن افاضتها سبحانه ولم يسلطها على البدن ولا
يوضع سبحانه بموت احد سيما الانسان الا لاجل حيوة اخرى مستانفة في عالم المعاد وستعلم ان نفوس الحيوان بل النبات ايضا منتقلة الى
ذلك العالم بل فعل تلك الحرارة بالذات تعديل المزاج وتحويل البدن وتحريك المواد بالتسخين الى مزاج حار يناسب الخفة واللطافة لان
يبدل مركب النفس و يسوى له مركبا ذلوليا برزخيا مطيعا للراكب غير جموح لعدم تركيبه من الاضداد فيميل تارة الى جانب واخرى فهذا التبدل
في المركب تصير النفس للخروج والهجرة الى الله من هذه الدار فالموت طبيعي بهذا المعنى لا كما قاله الاطباء و غيرهم من الطبيعيين
ان ذلك لنفاد الرطوبة ووقوف القوة كما مر ذكره فاذن جميع اقسام الموت والفساد وانفساخ الصور ونحو ذلك مما يقع بالطبع لا بالقسر
او الاتفاق سببه ما ذكرناه فاذن لا شر ولا ضير في ان يصير صورة ادون فداء للصورة الاشرف و لا ان يكون نوع انزل وانقص غذاء
للنوع الاكمل الاعلى كما يصير العناصر غذاء المركبات وهي غذاء النبات والحيوان والجميع اغذية للانسان وبذلك يتم لها الشرف والفضل
وله الاستعداد والتهيؤ للركوب والسفر الى المحل الانور ولنرجع الى ما طاحر من الكلام في شرح انواع من الخيرات والشرور النسبية المؤدية
الى الخير الاعظم على محاذاة ما في بعض كتب السابقين **فصل** في بيان كمية انواع الخيرات والشرور الاضافية اعلم ان الخير والشر
يقالان على اربعة اوجه فمنها ما ينسب الى السموات من سعود الكواكب ونحوسها ومنها ما ينسب الى الامور الطبيعية من الكون والفساد وما
يلحق الامزجة الحيوانية من الآلام والاوجاع ومنها ما ينسب الى ما اطباع الاجساد العنصرية من التالف والتنافر والتودد والتباغض والمحبة
والخصومة على ما في جبلتها من التنازع والتغالب ومنها ما ينسب الى النفوس التي تحت الاوامر والنواهي في احكام الناموس الالهي وما يلحقها
من السعادة والشقاوة الآجلين والعاجلين جميعا فنقول الخيرات التي تنسب الى سعود الفلك فهي بعناية من الحق الاول وارادة منه
بلا شك واما الشرور التي تنسب الى نحس الفلك فهي عارضة لا بالقصد الاول مثال ذلك اشراق الشمس وطلوعها على بعض البقاع
تارة وتسخينها الهامدة وتغيبها عنها تارة اخرى كما يبرد تلك البقاع مدة ما لنشو الحيوان والنبات وهي بعناية الحق الاول وواجب حكمته
لما فيه من الصلاح الكلي والنفع العام كما ذكره الله تعالى قل ارايتم ان جعل الله لكم النهار سرمدا الاية واما الذي يعرض لبعض الحيوانات او بعض
النبات من الحر المفرط او البرد المفرط المهلك لها في بعض البقاع وفي بعض الاوقات على سبيل الندرة والشذوذ فليس ذلك بالقصد الاول
واما الخيرات التي تنسب الى الامور الطبيعية من تكون الحيوان والنبات والمعادن والاسباب المعينة لها على النشو المبلغ لها الى اتم حالاتها
واكمل غاياتها فهي كلها بمشية الله وارادة من الباري القيوم وعناية منه واما الشرور التي هي الفساد والبلى التي تلحقها بعد الكون فهي
مما عرض لا بالقصد الاول بل حصولها بالعرض والانجرار والتبعية وذلك لان الكائنات لما لم يمكن ان يبقى اشخاصها في الوجود دائما في
هذا العالم تلطفت الحكمة الالهية والعناية الربانية الى بقائها بصورها ومبدء نوعيتها ورب طلسمها الحافظ لديمومة طبيعتها
بتعاقب الافراد وتوارد الامثال على الاتصال وان كانت الاشخاص في الذوبان والسيلان دائما وانما كان ذلك بواجب الحكمة والعناية
لان في القوة والغيب فضائل جمة وخيرات كثيرة بلا نهاية ولا يمكن خروجها من القوة والخفاء الى الفعل والظهور دفعة واحدة في وقت
واحد لان الهيولى الجسمية لا تتسع لقبولها فضائل نوع واحد من الانواع الطبيعية المندرجة في عقله المدبر له وملكوته الفياض على عينه
الثابتة وافراده الاشباه بعد شئ على سبيل التدريج ومر الاوقات والدهور دائما فكيف فضائل جميع الانواع الطبيعية وحالاتها وكيفياتها
ولوازمها وآثارها المفصلة المتفننة مثلا لو خلق الله تعالى بني آدم كلهم من مضى منهم ومن هو موجود الآن ومن يجئ من بعد الى يوم القيمة في
وقت واحد لم يكن تسعهم الارض برحبها فكيف حيوانهم ونبات غذائهم وامتعتهم مما يحتاجون اليه لتمام حيوتهم فمن اجل هذا خلقهم الله
قرنا بعد قرن وامة بعد امة لان الارض لا تسعهم والهيولى لا تحملهم دفعة واحدة فقد تبين بما ذكرنا ان النقص من جهة الهيولى وقابليتها
لا من الصانع فان القصور في الفعل كما يكون من الفاعل لضعف قوته او لقلة معرفته فقد يكون ايضا من عدم الادوات وفقد الآلات

الى

التي لا بد من وجودها الصانع في احكام صنعه واتقان فعله او من عدم المكان او الزمان او الحركات وما شاكلها وقد يكون من قبل الهيولى مثل عسر قبول الحديد للفتل وتصييره حبلا طويلا كما يفعل الحبال من القنب والصوف وغيرهما فليس العجز من الحداد بل لقصور الحديد وعسر قبوله الفتل ومثل الهواء لا يقبل كتابة الكاتب فيه لسيلانه عنصره ومثل النجار لا يمكن ان يعمل سلما يبلغ السماء لعدم الخشب لا لعجز فيه ومثل الرجل الحكيم لا يمكن ان يعلم الطفل العجز في الطفل لا في الحكيم وكذا عدم اهتداء بعض اشقياء الامم بدعوة نبيهم اياهم وانذاره لهم كما في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت ليس لقصور الانبياء ولا لعجزهم عن الهداية والانذار بل لعسر قبول الانفس الخبيثة ما يقربها الى الله وملكوته الاعلى فعلى هذا يوجد القياس في العجز من الهيولى وعسر قبولها للصور لا العجز في الصانع الحكيم والمدبر العليم والسبب الآخر في ذلك ان هذه الكائنات لما كان بدء كونها من انقص الوجود واضعف القوة متى قويا شيئا فشيئا الى اتم الحالات واكمل الغايات باسباب معينة لها على النشو والنمو ومبلغة بها الى اكمل غاياتها بعناية من الباري جل شانه سميت تلك الاسباب خيرات وكل سبب عارض يعوقها عن ذلك سمي شرا وهي عارضة لا بالقصد الاول لانه وان كان بالقياس الى هذا الشيء الذي عاقه عن الوصول الى كماله وغايته لكنه بالقياس الى شيء آخر يكون من الاسباب المعينة له على البلوغ الى كماله ومتمما خيرا ولاجل هذا خلق اولا وبالذات لا لاجل ذاك فيكون خيريته بالذات وشريته بالعرض ولما عرفت ما ذكرناه من ان عدم الفعل قد يكون لعجز الهيولى او عدم المكان او الزمان او الحركات وما شاكلها علمت فساد ظن كثير من العوام واهل الكلام الذين لا يعرفون كيفية العجز من الهيولى ولا يتصورونه فينسبون العجز كله الى الفاعل الحكيم القادر العليم وذلك لانهم بما يتوهمون ذلك على الله تعالى فيقولون انه تعالى لا يقدر على كثير من الاشياء ويعجز عنها مثل قولهم انه لا يقدر ان يخرج ابليس عن مملكته ولا يتفطنون مع قطع النظر عن المصالح التي دعت في خلقه ان العجز في عدم الاخراج من عدم المملكة التي غير مملكة الله تعالى حتى يتصور اخراجه اليها وليس من عدم القدرة من الخالق ويقولون انه لا يقدر ان يدخل السموات في جوف ابرة ولا يعتبرون بان العجز من الابرة وخرمها ويقولون ان الله لا يقدر ان يجمع بين النقيضين ولا يدرون ان العجز منهما اذ لم يتسلوا عن معنى قوله تعالى والله على كل شيء قدير قالوا هذه الآية مخصصة خلاف ما قال الله تعالى لانه ذكر على العموم وصرح بايراد لفظ الكل ولم يعلموا ان هذه الممتنعات التي يتصورونها ليست باشياء خارجية او هامية وتصوراتهم بل الذهن يتصور بعض المفهومات ويجعله عنوانا للمستحيلات ويحكم عليها باحكام غير يقينية بل على سبيل الفرض والتقدير كما في القضايا الحقيقية الغير البينة على ما هو مفصل في بعض مواضع هذا الكتاب واما الخيرات التي توجد في نفس الحيوانات العنصرية من المحبة واللذة والالفة والاكل والشرب والوقاع فلا شك انها مستودعة في جبلتها مغروسة في فطرتها بعناية الله تعالى ومقصوده بالذات وبالقصد الاول واما ما يلحقها من النافر والوحشة والبغضة والجوع والالم والعطش والجرح والامراض والاوجاع والموت واشباهها فهي واردة عليها على سبيل التبع والاتفاق بالتبعية واقعة بتقدير الله تعالى بالعرض وبالقصد الثاني فانه لما جعل الباري بمقتضى مصلحته وحكمته في جبلة الحيوانات الجوع والعطش واللذة من الملائم والاذى من المنافر صارت هي اسبابا لانتهائها ودواعي عطب ابدانها وهلاك هياكلها او شقاوة نفوسها على الضرورة والاستتباع اما قصد الباري الحكيم في ايجاده وصنعه ذلك فهو لاجل بقائها وصلاحها فانه تعالى جعل لها الجوع والعطش لكيما يدعوها الى الاكل والشرب ليخلف على ابدانها من الكيموس بدلا مما يتحلل منها ساعة فساعة اذ كانت اجسامها دائما في الذوبان والسيلان واما الشهوات فلكيما يدعوها الى المأكولات المختلفة الموافقة لامزجة ابدانها وما يحتاج اليه طباعها واما اللذة فلكيما تأكل بقدر الحاجة ولا تزيد ولا تنقص واما الآلام والاوجاع عند الآفات العارضة لاجسادها فلكيما تحرس نفوسها على حفظ اجسادها من الآفات لها الى اجل معلوم واما كون بعض الحيوانات آكلة لجيف بعض فلئلا يضيع شيء مما خلق بغير نفع وعلم باجتلابه فدل تجربة العقلية في كون بعض الحيوانات آكلة لبعض وفيما جعل الله تعالى ذلك في طباعها وهيأ لها الآلات والادوات التي تتمكن بها على ذلك كالانياب والمخالب والاظافر الحداد التي بها يقدر بها على القبض والضبط والخرق والنهش والاكل والشهوة واللذة والجوع وما شاكل ذلك مع ما يلحق المأكولات منها من الآلام والاوجاع والفزع عند الذبح والقتل فلما تفكروا في ذلك ولم يتبين لهم العلة ولا الغاية والحكمة فاختلف عند ذلك بهم الآراء وتفننت بهم المذاهب حتى قال بعضهم ان تسلط الحيوانات بعضها على بعض واكل بعضهم لبعض ليس من فعل حكيم بل فعل شرير قليل الرحمة ظلام للعبيد فلهذا قالوا ان للعالم فاعلين خيرا وشريرا ومنهم من نسب ذلك الى النجوم ومنهم من قال ان هذا عقوبة لها لما سلف منها من الذنوب والمعاصي في الادوار السابقة وهؤلاء هم التناسخية ومنهم من قال بالعرض ومنهم من قال ان هذا الاصلح ومنهم من اقر على نفسه بالعجز فقال لا ادري ما العلة في اكل الحيوانات بعضها بعضا غير انه قال ان الباري تعالى لا يفعل الا الحكمة

وكل هذه الاقاويل قالوها في طلبهم العلة ووجه الحكمة دائما لم يقفوا عليها لان نظرهم كان جزويا وبحثهم عن علل الاشيا مخصوصا وبمنع
ان يعلم اسباب الاشياء الكلية بالانظار الجزوية لان افعال الباري تعالى انما الغرض منها هو النفع الكلي والصلاح على العموم وان كان يعرض
من ذلك ضرر جزوي ومكاره مخصوصة احيانا والمثال احكام الشريعة الحقة وحدوده فيها وذلك انه حكم بالقصاص في القتل وقال
ولكم في القصاص حيوة يا اولي الالباب وان كان موتا والما لمن يقتص منه وكذلك قطع يد السارق فيه نفع عمومي وصلاح كلي وان كان الما
للسارق وضررا له وهكذا خلق الله الشمس والقمر والامطار لاجل النفع والمصلحة العامة وان كان قد يعرض لبعض الناس والحيوانات
من ذلك ضرر وكذلك ما يصيب قليلا الاتباع الانبياء والائمة من شدائد وآلام في اظهار الدين واقامة سنن الشريعة في اوائل الامر لكن لما كان
حكمة الباري وغرضه في اظهار الدين واعلان قواعد الشريعة هو النفع العام والمصلحة الكلية للذين يجيئون من بعدهم الى يوم القيمة ولا
يحصى عددهم وعدد ما يلحق بهم من السعادات والخيرات سهل في جنب ذلك ما نال النبي وامته واولاده المعصومين من اذية المشركين وجهاد
الاعداء المخالفين وما لاقوا من الحروب والعداوات وتعب الاسفار ثم ما نال المؤمن من قيام الليل وصيام النهار واداء الفرايض وما
فيها من الجهد على النفوس والتعب على الابدان شيء قليل في جنب ما اعد الله لهم من نعيم الجنان والحور العين ورضوان الله الاكبر ولما كان
الامر يؤل الى الصلاح الكلي كانت تلك الشدائد من جهة مصيبة جزويا وعلى هذا المثال نقول في وجه الحكمة في اكل بعض الحيوانات بعضا ان
قصد الباري جل ثناؤه وغرضه في الم الحيوانات وما جبل عليه طباعها من الاوجاع والآلام التي يلحق نفوسها عند الآفات العارضة
لاجسادها ليس عقوبة لها وعذابا كما ظن اهل التناسخ بل حثا لنفوسها على حفظ اجسادها وصيانة لها كلها من الآفات العارضة لها اذ كانت الا
لا يقصد الى جر منفعة ودفع مضرة فلو لم يكن ذلك لتهاونت النفوس بالاجساد وخذلتها واسلمتها الى المهالك قبل فناء اعمارها
ونفاد آجالها ولهلكت كلها دفعة واحدة في اسرع مدة فلهذه العلة جعلت الآلام والاوجاع للحيوان دون النبات وجعل فيها
جبلة الدفع اما بالحرب والقتال واما بالهرب والفرار والحرز لحفظ انفسها من الآلام العارضة الى وقت معلوم فاذا جاء اجلها فلا تمكنها
الهرب والقتال ولا الحرز بل لابد من التسليم والانقياد وان كان ينالها بعض الآلام والاوجاع واذ قد ذكرنا هذه المقدمة فنقول الآن
ان الباري تعالى لما خلق اجناسا من الحيوانات الارضية وعلم بانه لا يدوم بقاؤها ابد الآبدين جعل لكل منها عمرا طبيعيا اكثر ما يمكن ثم
يجيئه الموت الطبيعي ان شاء او ابى وقد علم الله تعالى بانه يموت كل يوم منها في البر والبحر والسهل والجبل عدد لا يحصيه الا هو سبحانه فجعل ابدانها
جثث جيف موتيها غذاء لاحيائها ومادة لبقائها لئلا يضيع شيء مما خلق بلا نفع وفائدة وكان هذا منفعة للاحياء ولم يكن فيه ضرر
على الموتى **حكمة اخرى** لو لم يكن الاحياء تاكل جثث الموتى لبقيت تلك الجثث واجتمع منها على مر الايام والدهور حتى كان يمتلي بها
وجه الارض وقعر البحار ويفسد الهواء من ريحها فيصير ذلك سببا للوباء وهلاكا للاحياء فاي حكمة اكبر من هذه اذ جعل الباري سبحانه في
اكل الحيوانات بعضها بعضا جر منفعة الاحياء ودفع المضرة عنها كلها وان كان ينال بعضها الالام والاوجاع عند الذبح والقتل والقبض
وليس قصد القاتل والقابض ادخال الالم والوجع عليها بل جلب المنفعة منها ودفع المضرة بها واعلم ان الباري الحكيم جل ثناؤه لما ابدع
الموجودات ورتب المخلوقات قسمها قسمين احدهما ابداعي والآخر خلقي ورتب الجميع ونظمها كان ترتيبه للكليات الابداعية بان جعل
الاشرف علة لوجود الادون وسببا لبقائه ومتمما له ومبلغا الى اقصى غاياته واكمل نهاياته وجعل حكم الجزويات الخلقية بالعكس منها
وذلك انه رتبها في الوجود من ادون حالاته الى اشرفها واكملها وجعل الناقص منها علة للتمام وسببا لبقاء الكامل والادون خادما
للاشرف ومعينا له ومسخرا له وبيان ذلك ان النبات الجزوي لما كان ادون رتبة من الحيوان الجزوي واخر حالا منه جعل جسم النبات غذاء
لجسم الحيوان ومادة لبقائه وجعل النفس النباتية وذلك خادمة للنفس الحيوانية ومسخرة لها وهكذا ايضا لما كانت رتبة نفوس الحيوانات انقص
وادون من رتبة النفس الانسانية جعلت خادمة ومسخرة للناطقة وعلى هذا الحكم والقياس لما كان في بعض الحيوانات ما هو اتم خلقة واكمل
صورة جعلت النفوس الناقصة منها خادمة ومسخرة للتامة الكاملة منها وجعلت اجسادها مادة وغذاء لاجساد التامة منها وسببا
لبقائها ليبلغ الى اتم غاياتها واكمل نهاياتها اذ كان هيولى الاشخاص دائما في السيلان والذوبان فقد تبين بما ذكرنا العلة الموجبة
في اكل الحيوانات بعضها بعضا واما الحكمة الغائية فيه فهو ان الباري الحكيم جل ثناؤه لما خلق الاشياء الكونية اما لجر منفعة او لدفع مضرة
عن الحيوانات لم يترك شيئا بلا نفع ولا فائدة فلو لم يجعل جثث الحيوانات غذاء لهذه الاجساد لكانت تلك الجيف باطلة بلا فائدة ولا عائدة
وكان يعرض منها ضرر وهلاك كلي كما ذكر قبل واما الالام والاوجاع التي تعرض عند الذبح والقتل والقبض فقد مر ان الحكيم عز شانه لم يجعل

ذلك تعذيبا وعقوبة لنفوسها على ذنوب سلفت منها كما ظنه التناسخية بل حث النفوسها على حفظ اجسادها من الآفات وعدم تهاونها بالاجساد وتسليمها الى المهالك الى اجل معلوم فان قلت ما العلة في محبة الحيوانات الحيوة وكراهيتها للممات قلنا العلة شيئان احدهما ان الحيوة تشبه البقاء والممات الفناء والبقاء محبوب والفناء مكروه في طباع الموجودات اذ كان البقاء قرين الوجود والفناء قرين العدم والوجود والعدم متقابلان والبارى عز شانه لما كان علة الموجودات وهو باق ابدا صارت الموجودات كلها يحب البقاء ويشتاق اليه لانه صفة لعلتها والمعلول يحب علته وصفاتها ويشتاق اليها ويتشبه بها من اجل هذا قالت الحكماء بان الواجب بالذات هو المعشوق الاول المشتاق اليه سائر الخلائق كما ستطلع على بيانه ان شاء الله وثانيهما ما يلحقها من الالام والاوجاع والفزع والجزع عند مفارقة نفوسها الابدان وثالثها ان نفوسها لا تدرى بان لها وجودا خلوا من الاجسام ولك ان تقول لم لا تعلم نفوسها بان لها وجودا خلوا من الاجساد فنقول في الجواب لان هذه المعانى لا يصلح لهم معرفتها لانها لو علمت بها لفارقت اجسادها قبل ان يتم ويكمل فاذا فارقت اجسادها قبل التمام والكمال بقيت فارغة معطلة من دون شغل وعمل ولا معطل في الوجود اذ كل وجود له اثر خاص وليس من الحكمة ابقاء النفوس فارغة بلا تدبير اذ كان مبدع الجميع لم تخل لحظة من تدبير العالم وحفظ الاشياء بل كل يوم هو في شان ولو امسك طرفة عين عن تدبير العالم وابقائه وحفظه لتهافتت السموات وتساقطت الكواكب وانطمست الاكوان وانعدمت النفوس والابدان واعلم ان النفوس الناطقة الكاملة اذا فارقت الاجساد اما ان تكون مستغرقة في شهود جمال الازل مستضيئة باضواء كبرياء الاول منخرطة في سلك ملائكة الله المهيمين متحيرة في عظمة جلال الاول الاولين واما ان تكون مشغولة بتأييد النفوس الناقصة المتجددة لتتخلص تلك من حال النقص وتبلغ الى حال الكمال وترتقى هذه المؤيدة ايضا الى حالة هى اكمل واشرف حتى تصل الى الطائفة الاولى السابقين المقربين وان الى ربك المنتهى والمثال لذلك في هذه الدنيا الاب الشفيق والاستاد الرفيق في تعليم التلامذة والاولاد واخراجهم اياهم من ظلمات الجهالات الى فسحة العلوم والمعارف ليتمون التلامذة و الاولاد ويكملون الاباء والاستاد دون ما في قوة نفوسهم من العلوم والمعارف والصنايع والحكم الى الفعل والظهور اقتداء بالبارى جلت عظمته وكبرياؤه وتشبها به في حكمته اذ هو العلة والسبب في اخراج الموجودات من القوة الى الفعل ومن الخفاء الى الظهور فكل نفس علومه اكثر وصنايعه احكم واعماله اجود وافاضته على غيرها اكثر فنسبتها الى الله اقرب وتشبهها به اشد وهذه هى رتبة الملائكة الذين لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون ويبتغون الى ربهم الوسيلة ايهم اقرب ولهذا المعنى قالت الحكماء في حد الفلسفة انها التشبه بالاله بقدر الطاقة البشرية ومفاده ان من يكون علومه حقيقية وصنايعه محكمة واعماله صالحة واخلاقه جميلة وآراؤه صحيحة وفيضه على غيره متصلا يكون قربه الى الله وتشبهه به اكثر لان الله سبحانه كذلك واما الخيرات والشرور المنسوبة الى النفوس الانسانية من جهة دخولها تحت الاوامر و النواهى الدينية والاحكام والافعال الناموسية فجميعها سواء عد من الخيرات كالقيام والصيام والحج والعمرة والزكوة والامر بالمعروف والنهى عن المنكر وصلة الرحم وعيادة المريض وتشييع الجنازات وزيارة القبور لاولياء الله وغير ذلك من الطاعات او عد من الشرور والمعاصى كالزنا والسرقة والنميمة والقتل واكل مال اليتيم والظلم والجور والطغيان واشباهها من المعاصى امور وجودية والوجود لا ينفك عن خيرية ما فكل منها كمال وخير للانسان لا بما هو انسان اى باعتبار الجزء النطقى له بل باعتبار القوى المتعلقة بحيوانيته المطلقة وان الذم العقلى او الشرعى لا يترتب عليها الا باعتبار تعينها ونسبتها الى الجوهر النطقى الذى يكون كمالها في كسر قوتيها الشهوية والغضبية واكتسابها هيئة استعلائية عليها ويكون نقصها في انقهارها عن البدن وانفعالها عن القوى الجرمانية فان انفعال النفس عن الادانى والاسافل من شقاوتها وبعدها عن رحمة الله وعدم مناسبتها الى ملكوته الاعلى فلو قطع النظر عما يؤدى اليه هذه الافاعيل المذمومة بحسب العقل والشرع بالقياس الى الجزء الاشرف من الانسان لانقلب الذم مدحا وخيرا بحسب الحقيقة وبحسب نسبة اخرى اكثر من تلك النسبة مثلا الشهوة مذمومة والزانى والزنا مذمومان عقلا وشرعا ولا شك ان حقيقة الشهوة ومهيتها هى قوة جبلية سارية في وجود النفوس ولا شك انها ظل صفة شوقية من صفات الملائكة المقربين المهيمين كما ان الغضب في الانسان ظل القاهرية القواهر العلوية فتكون لا محالة محمودة في ذاتها الا ترى ان العمة كيف فسق في نفسها وكذا الزانى باعتبار انه انسان والزنا باعتبار انه وقاع نفل كمالى لو لم يقدر الانسان عليه كان ناقصا مذموما فالشهوة باعتبار حقيقتها التى هى الحب باعتبار تعينها في الصورة الذكورية والانوثية وكونها سبب حفظ النوع وتوليد المثل وموجبه للذة كمال محمود بذاته وكذا الزنا باعتبار قطع النظر عن العارض المذكور كان محمودا حسنا في نفسه وباعتبار سائر النسب فانقلب الذم حمدا في الجميع ولم يبق وجه الذم والتقبيح الا الى عدم طاعة الشهوة للعقل وترك سياستها فكونها مذمومة

[illegible]

انما هو بالاعراض عن حكم العقل والشرع حتى يفضى ذلك الى انقطاع النسل الذى والارث والتربية للاولاد واختلال نظام اجل الشارع وقد وقع
الهرج والمرج والفتنة وكلها امور عدمية راجعة الى اعتبار التعين الخلقى فى القوابل الامكانية واتصاف الممكنات باعتبار امكانها ونقصها
وقصور رتبة الوجودية والا فالوجود والوجوب لحكامهما من الفعلية والتمام والكمال والبقاء والبهجة والعشق واللذة كلها خير ومحمود
ومؤثر فالامر حمد كله والخير فى الوجود ما هو منه هو حقيقة بل باعتبار الفضل ولنا عادة فى توضيح هذا المقام بالبرهان الاتم والبحث الاقوم

فصل فى ان العالم المحسوس كالعالم المعقول مخلوق على اجود ما يتصور فى حقه وابلغ ما يمكن على وجه الاجمال فنقول قد تحقق واتضح
ان واجب الوجود تعالى جل ذكره برئ من انحاء النقص ووجوده الذى هو ذاته وحقيقته افضل انحاء الوجود وانها بل هو حقيقة الوجود
وماهيته وما سواه لمعة او رشح او ظل له ولذلك قلنا انه واجب الوجود من كل جهة وانه كل الوجود وكله الوجود ولاجل ذلك لا سبب له
ولا اقدم من وجوده وجود فلا فاعل له ولا مادة ولا صورة ولا موضوع ولا غاية بل هو غاية الغايات ومبدأ المبادى وصورة الصور
وحقيقة الحقائق ومذوت الذوات ومجوهر الجواهر ومنشئ الاشياء وكل ما هو كذلك فما يصدر عنه ويفعله فانما يصدر عن حاق
ذاته وينشأ عن صميم هويته من غير داع زائد يدعوه او عرض يحمله على الفعل ولا يصده وجود ما يوجد عنه كمالا لم يكن او كرامة او بهجة ولذة
او نفعا او طلبا لمحمدة او تخلصا من مذمة او غير ذلك من المنافع والخيرات الظنية او الحقيقية لانه برئ من كل نقيصة غنى عن العالمين فلله
وجوده الذى به يجوهر ذاته هو بعينه وجوده الذى به فاعليته فالذات هناك فى كونه ذاتا وفى كونه مبدءا شئ واحد حقيقة واعتبارا
لا كغيره من الفاعلين حيث ينقسم لشيئين باحدهما يجوهر وبالآخر يفعل كالكاتب منا يجوهر بانه ناطق ويكتب بانه ذو ملكة كتابية
وكالشمس فى كونها مضيئة للارض والنار فى كونها محرقة للحطب فاعليتهما بغير ما يتحقق به هويتهما فتفتقران الى صفة زائدة بل الى قابل
يقبل تأثيرهما لا كالبارى جل اسمه يبدع الاشياء من نفسه لا من قابل لانه الذى يخلق القابل والمقبول والمادة والصورة جميعا واذا
كان كذلك فكل ما يوجد منه حيث يوجد من اصل حقيقته يجب ان يكون اشرف الممكنات المفروضة واجل المجعولات المتصورة بحيث لا
افضل منه لان الجاعل القيوم له واذ قد علمت ان ذاته تعالى علم بما سواه على احسن الوجوه لكون الصورة العلمية للاشياء هى عين ذاته تعالى
فللاشياء قبل وجودها الكونى صور علمية الهية لها وجود الهى قدسى وكل وجود الهى بالضرورة يكون فى غاية الحسن والبهاء فاذا
تحقق مثال تلك الصور فى عالم الكون وجب ان يكون ابهى واشرف ما يمكن فى عالم الكون واذا رتبت الاشياء كان ترتيبها اجود الترتيب
واشرف النظام فيبتدئ من اشرفها وجودا كالعقول الفعالة ثم يتلوها ما هو انقص منه قليلا كالنفوس الفلكية ثم صورها المنطبعة وهكذا
متدرجا الى ان ينتهى الى انقص الموجودات وادونها فينقطع سلسلة الابداع فى النزول عنده ولا يتخطى الى ما دونه لعدم امكان ذلك
فهو نهاية تدبير الامر المشار اليها بقوله تعالى يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يفيض عنه بالامتزاج بين المواد الحسية ووقوع الحركات والاستحالات
والصور النوعية المتعاقبة على تفاوت مراتبها على القوابل بحسب الاستعدادات واعداد الحركات فلا يزال يترقى الوجود فى الصعود الى قرب
المعبود من الارذل الى الافضل حتى ينتهى الى الافضل الذى لا افضل منه فى هذه السلسلة الصعودية كما قال سبحانه اليه يصعد الكلم الطيب
والعمل الصالح يرفعه فعنده تقف ترتيب الخير والجود وبه يتصل دائرة الوجود فهذا احسن وجوه الصنع والايجاد حيث يجعل المصنوع
بحيث يبلغ الى غاية ما اراد به الصانع من الخير المترتب عليه ولا حيلة فى صنعة صانع افضل من ان يكون الغاية المؤدية اليها ذلك الصنع هى ذات
البارى جل ذكره فالعالم كله صار بهذا الترتيب كشخص واحد اوله الحق وآخره الحق وصورته صورة الحق بل تمام الحق كدائرة واحدة اولها
النقطة وآخرها النقطة بل كله النقطة السيالة من ذاتها فى ذاتها الى ذاتها فسبحان ذاته الاعظم مما يضرب له الامثال ولا يبلغ الى وصفه
المقال **فصل** فى بيان ان كل مرتبة من مراتب مجعولاته افضل ما يمكن واشرف ما يتصور على الوجه التفصيلى وفيه منهجان لمى وانى اما
المنهج اللمى ففيه ثلثة مباحث المبحث الاول فى بيان ان كل ما وقع فى مراتب البدو على افضل انحاء الوجود وذلك ان كلما وقع فى مرتبة من هذه
السلسلة لا يتصور ما هو اشرف منه من شخصه ولا من نوعه من الجهة التى بها يصدر من فاعله اما الاول فلوجوب انحصار نوع كل منها فى شخصه
لان تكثر الاشخاص لنوع واحد فيما هو قبل الحركات والاتفاقات التى يقع بها يحصل المميزات المكثرة من العوارض الغير اللازمة للنوع فان
تخصص بعض الافراد بعارض للماهية متشخص به متميز به عن غيره ان كان لاجل نوعه بحيث تلك الماهية او لازم من لوازمها فالجميع متساوى
الاستحقاق له فوقوع اختصاصه بالبعض دون آخر ترجيح من غير مرجح وان كان لامر خارج عن الطبيعة لاحق لها من خارج فلا بد من مادة
قابلة للتأثيرات الخارجية بحسب اختلاف استعداداتها وتفنن انفعالاتها وذلك لا يتصور فى عالم الابداع فحق كل نوع ان ينحصر فى شخصه واما

الثاني فلما دلت عليه قاعدة الامكان الاشرف التي مر ذكر البرهان عليها من ان الفياض المطلق والجواد الحق لا يفضل الاخس حيثما يمكن الاشرف بل يلزم من فيض جوده ومقتضى جوده الاشرف فالاشرف فلاجرم ابدع جل شانه اولا العقول الفعالة والصور المكرمة والملائكة المهيمة والانوار القاهرة اذ هي اشرف ما في الامكان في الواقع وبحسب طبقتهم وافضل تلك الذوات المقدسة وانورها واضوئها هو اقدمها واقربها من نور الانوار جلت آلاؤه ثم سائرها وما سواه على الترتيب الى اواخر تلك الطبقة وهي ارباب الاصنام وذوي الانواع الطبيعية التي اثبتها افلاطون والافلاطونيون ونحن قد احيينا رسوم المتقدمين في القول بهذا المذهب بتقويمه وذببنا عنه بدفع الشبه ودفع الشكوك بتوفيق العزيز الحكيم كما سبق وآخرهذه العقول هو رب طلسم الارض وبه يدفع كدبانوية الارض على مصطلح حكماء الفرس في كل ما ورد في هذا العالم من صور الانواع المركبة وعند انتهاء سلسلة العقول في النزول يبتدي سلسلة النفوس من نفس اقصى الافلاك وهو الفلك المحيط بعالم السموات ثم نفس اشرف الكواكب بعدها نفس كل كوكب كوكب في فلك فلك الى نفس ادون الافلاك وهو السماء الدنيا وبعد طبقتها طبقة الصور الفلكية والنجومية على افضل ما يمكن في وجود كل منها وافضل ترتيب يقع بينها لان ترتيبها ظل ترتيب العقول كما ان صورة كل منها مثال العقل الذي بحذائها على وجه لا يعتريها فتور ولا قصور ولا اعياء ولا لغوب ولجرامها افضل الاجرام واشكالها افضل الاشكال وحركاتها افضل الحركات اما الاول فلبساطتها وبساطة كيفيتها الملموسة ومع بساطتها فيها جميع الكيفيات المحسوسة على وجه الطف واصفى والذ ففي تلك الكيفية الواحدة جميع الطعوم اللذيذة والروائح الطيبة والالوان الحسنة والنغمات المبهجة واما الثاني فلانها كروية الاشكال وقد تبين في موضعه فضيلة الشكل الكري على سائر الاشكال واما الثالث فلان حركاتها عشقية شوقية ومحركاتها عشاق الهية وملائكة عقلية واخرى نفسية فتحريك الاولين تحريك غائي وهو تحريك محرك غير متحرك كتحريك المعشوق للعاشق وتحريك المعلم بل هيئة العلم للمتعلم وتحريك الثواني تحريك فاعلي من فاعل مباشر للفعل باشواق متجددة كتحريك الشوق للمشتاق وتحريك الفكر للمتفكر وتحريك العلم الحادث للمتعلم وكل من هذه التحريكات تحريك محرك متحرك وبالجملة حركاتها افضل الحركات لان حركاتها عبادة الهية ونسك عقلية منبعثها الشوق الى الله والوجد ولكل من هذه الاشخاص معشوق عقلي يخصه ومحرك خاص يحركه على سبيل الشوق والتوجه الى التشبه والائتمام به على ان الكل مشتاقون الى جمال رب العالمين رقاصون لاجل طلبنا لون من روح وصال اول الاولين ففي كل لحظة يتجدد لهم بالحركة شوق مطرب اخير وعلى دائم وبسبب تلك الوارد القدسي يقع لهم حركة اخرى يؤدي بهم تلك الحركة الى نيل شوق اخر ولذة اخرى وهكذا الى ما شاء الله ويترشح منهم من الفضائل والخيرات التي لهم ما يليق بهذا العالم من الاشعة والاضواء المستقيمة والمنعكسة والمنعطفة مما يستعد به الهيولى للصور والكمالات التي يفاض عليها من المبدء الفعال في كل وقت وهكذا الى ان يرث الله الارض ومن عليها المبحث الثالث في بيان ان الموجودات العالية والكائنات الواقعة في مراتب الصعود التي في عالم التركيب في غاية الجودة وعلى افضل النظام فنقول ان الامور الواقعة في هذا العالم لما كان نظامها متعلقا بحركات الافلاك واوضاعها ونظام الافلاك ظل لنظام عالم القضاء الالهي الذي قد علمت انه في غاية التمام والكمال ولما تبين وتحقق مرارا ان هذه الموجودات غير صادرة على سبيل البخت والاتفاق كما نسب الى ديمقراطيس ولا على طريقة الارادة الجزافية كما توهمه الاشاعرة ولا عن ارادة ناقصة وقصد زائد كارادتنا الموجبة الى دواع خارجية عن ذاتنا ولا بمجرد طبيعة لا شعور لها بذاتها فضلا عن شعورها بما يصدر عنها كما ذهب اليه اوساخ الدهرية والطباعية بل النظام المعقول المسمى عند الحكماء بالعناية مصدر لهذا النظام الموجود فيكون في غاية ما يمكن من الخير والفضيلة فعلى هذا يلزم ان لا يكون في هذا العالم بالنظر الى الاسباب والعلل امر جزافي واتفاقي بل كل ما هو قسري بالقياس الى الطبائع الكل سواء كان طبيعيا بحسب ذاته كحركة الحجر الى اسفل او قسريا كحركته الى فوق او اراديا كحركة الحيوان على وجه الارض اذ كل ما يحدث في عالم الكون فيجب عن سبب اذ الشيء ما لم يجب لم يوجد وبه تنتهي سلسلة الاسباب الى مبدء واحد يتسبب هذه الاشياء على كيفية علمه بها وحكمته وعنايته فليس في الوجود شيء مناف لطبيعة علله واسبابه المرتقية الى الاله الحق اذ المعلول يناسب علته بل يفيض منها فالحركات المتنافرة بحسب الظاهر متوافقة منتظمة بالقياس الى جملة النظام ووجود الاصبع الزائد على جملة هذا الانسان طبيعي في جملة العالم وكذا كل عمر فهو عمر طبيعي بالقياس الى الكل وان لم يكن طبيعيا على الاطلاق ولو تيسر لك ان تعلم كل شيء باسبابه وعلله بان تخرج بعقلك من هذه الهاوية المظلمة مهاجرا الى الله وملكوته وتشاهد عالم الافلاك وعجائب الترتيب فيها ثم تعرج الى الملكوت الاعلى لترى عجائب المقدرة فيه وتعرف المبدء الاول حق معرفته ثم تسافر بالحق من الحق الى الخلق فتعرف بنوره نوره وما تلوه من الملائكة العلامة ثم ما يتلوها من الملائكة العمالة باذن الله ثم ما يباشر تحريكها وتدبيرها بالنفس وما يليها امرها بالتدبير مع

بالعالم النفوس الفلكية ومباشر التحريك النفوس المنطبعة والقوى والطبائع الفلكية

لوازم حركاتها واشواقها وهيئات عباداتها وانواع طاعاتها وقرابينها من انفعال العنصريات وتركيب ممتزجاتها وما يترتب عليها من صور
الكائنات ونفوس ابدانها المستحيلات لرأيت جميع الاشياء هنا شاهدة عندك موافقا لرضاك ولكن عرفت ما ذكرنا لك بالوجدان
كما عرفته الان بالبرهان ومثلك يكون بالحقيقة من اهل الرضوان الفائز بروح الجنان هذا **المبحث الثالث** في ان مجموع العالم
من حيث المجموع على افضل نظام واكمل تمام نوعا وشخصا ماهية وحقيقة فنقول اولا ان مجموع العالم من حيث هو مجموع شخص واحد له وحدة طبيعية
وليست وحدته كوحدة اشياء متغايرة اتفق ان صارت بالاجتماع والانضمام كشيء واحد مثل اجتماع البيت من اللبنات واجتماع العسكر من الافراد
وذلك لان بين اجزاء العالم علاقة ذاتية لانها حاصلة على الترتيب العلي والمعلولي وهي مترتبة بالاشرف فالاشرف الى الاخس فالاخس
ومن الاعلى فالاعلى الى الادنى وكل جمعية تقع على هذا الوجه يكون الوحدة فيها وحدة ذاتية وذلك لما علمت ان العلة تمام المعلول والاشرف
تمام الذي دونه في الشرف والشيء يكون مع تمامه هو اولى بان يكون مع نفسه فيكون واحدا بوحدته وبالجملة كون العالم شخصا واحدا بيّن
عندنا وقد صرح الحكيم ارسطاطاليس بان الحيوان حيوان واحد مطلب ما هو ولم هو فيه واحد فمن علم انه ما هو علم انه لم هو فاذا كان كذلك لا شبهة
ان العلة الغائية لجملة العالم المسمى عند العرفاء بالانسان الكبير هو الحق الاول جل ذكره فيكون هو الجواب عن السؤال عن مطلب لم هو لهذا
الانسان الكبير اذ اتحد مطلبا لم هو وما هو فيه فيكون الحق تعالى مقوما لهويته ومقررا لذاته وحقيقته فاذن لا يمكن ان يتصور حقيقة من
الحقائق الامكانية فوق ما يكون الحق الاول تمام وجوده وكمال حقيقته فثبت وتحقق ان العالم بكليته افضل ما يمكن واشرف ما يتصور
ولنفصل في بيان هذا فنقول اذا كان العالم بتمامه شخصا واحدا فلا يجوز ان يتصور نظام اخر بدله سواء كان فوقه في الفضيلة او مثله او دونه
لان ذلك النظام المفروض لا يخلو اما ان يكون مخالفا لهذا النظام الواقع غير مندرج معه تحت ماهية نوعية او غير مخالف له وكل من الاحتمالين
باطل فتصور نظام اخر مطلقا باطل اما الاول فلما تبين ان جواهر مخالفة لجواهر هذا العالم الموجود وكذا اعراض مخالفة لاعراضه ممتنع الوجود
اما ان العقول والنفوس الكلية وصور الافلاك والكواكب وهيولياتها لا يمكن غيرها في مرتبتها مخالفا لها في نوعها فذلك واضح لان كلا
منها صدر عن فاعله بجهة واحدة من جهات الفاعل اللازمة التي يقتضيها ذلك الفاعل بلا شركة من امر اخر كمادة او غيرها واما الجسم بما
هو جسم فهو غير مختلف الحقيقة واما الانواع البسيطة منه فاختلافها في النوع بصور نوعية تصدر من المبادي العقلية بجهاتها اللازمة
اما مطلقا واما باعانة من الصور السوابق بلا مدخلية الامور العارضة لانها قبل الحركات والاستعدادات واما اعراض تلك البسائط
فلانها تابعة للجواهر متقومة بها مع اتفاق الموضوعات والحيثيات الفاعلية والقابلية التي على سبيل اللزوم لا يمكن غيرها فكما علمت
هذا في البسائط فقس عليه حكم المركبات وصورها النوعية لانها تابعة للمواد وانحاء التركيبات والاستعدادات التي منشأها تلك
الجواهر واعراضها اللازمة لحركات الافلاك واوضاعها فاذا لم يمكن تحقق جواهر ولا اعراض سوى هذه التي قد وجدت فلو فرض عالم آخر
يكون لا محالة موافقا لهذا العالم في الماهية غير مخالف له في امر مقوم ذاتي واما بطلان الشق الثاني فلوجوه منها ان كل ما لا مادة له ولا حركة
قبل وجوده فوجوده على سبيل الابداع وكل ما كان كذلك لا يختلف بالخارجيات فلا يتكثر نوعه بالاشخاص فحق نوعه ان يكون في شخص لان
الذي به يقع التميز ذاته او لازم ذاته فلا يتعدد ومنها ان الفاعل لوجوده هو ذات الواجب بذاته بلا جهة اخرى ووحدة العلة توجب وحدة
المعلول ومنها ان تشخصه بذات الباري جل ذكره المتشخص بنفس حقيقته وكذا تشخص كل معلول بنفس علته الموجدة القريبة فلا يمكن تعدده
ومنها ان علمه تعالى بنظام الخير الذي هو عين ذاته اقتضى وجود العالم فلا يمكن غيره ومنها ما مر وسبقت الاشارة اليه من ان العلة الغائية في وجوده
هو ذات المبدأ الاعلى وعلة بدوه هي بعينها علة تمامه وكل ما غايته اجل الاشياء فهو اجل الممكنات **بحث وتحصيل** ولعلك
تقول اذا كان العالم بجملته اعني الانسان الكبير شخصا واحدا اشرف الممكنات لاجل ان علة بدوه وعلة تمامه شيء واحد هو الحق تعالى فنقول
هذا الحكم جار في المعلول الاول فيكون مثله في الحقيقة فيلزم ان يصدر من الواحد الحق امران في اول الابداع وهو ممتنع وايضا يلزم وجود اثنين من نوع
واحد فيما فوق الكون وهذا ايضا مخالف لاصول الحكمة فندفعه بانه ليس يلزم هناك في الحقيقة تعدد لما حققنا سابقا ان تمام حقيقة الشيء انما
هو بما يكون بمنزلة فصله الاخير وهي صورته التي يقوم سائر معانيه وقد علمت ان الشيء بصورته هو ذلك الشيء لا بمادته فالصادر من الحق تعالى
شيء واحد هو الانسان الكبير لشخصه لكن له اعتباران اعتبار الاجمال واعتبار التفصيل وقد مر ان لا تفاوت بين الاجمال والتفصيل الا بنحو
الادراك لا بتفاوت في المدرك فاذا نظرت الى مجموع العالم بما هو حقيقة واحدة حكمت بانه صادر عن الواحد الحق صدورا واحدا وجعلا
بسيطا واذا نظرت الى معانيه المفصلة واحدا واحدا الحكم بان الصادر منه اولا هو اشرف اجزائه واتم مقوماته وهو العقل الاول اذ العقل

هو كل الاشياء كما مر ذكره ثم باقي الاجزاء واحدا فواحدا على ترتيب الاشرف فالاشرف والاتم فالاتم وهكذا الى ادون الوجود واضعفه فاذن تبين وتحقق ان الانسان الكبير والمجعول الاول شيء واحد بالذات والحقيقة فاذا قلت العقل الاول فكانك قلت مجموع العالم واذا قلت مجموع العالم فكانك قلت العقل الاول بلا اختلاف حيثية تقييدية ولا تعليلية الا مجرد الاجمال والتفصيل وان قلت كيف ابدع الباري جل ذكره مجموع العالم بكليته مرة واحدة مع ان بعض اجزائه تدريجية الوجود كالازمنة والحركات وبعضها دفعية الوجود وبعضها خارج عن القسمين قلنا وحدة العالم وحدة اخرى جامعة للوحدات محيطة بالكل وهذه الحركات والتجددات والاجسام والجسمانيات كلها منطوية تحت تلك الوحدة على ما يعرفه الراسخون في العلم والله اعلم **واما المنهج الاني** فلما نشاهد من ارتباط الموجودات بعضها ببعض وانتفاع بعضها عن بعض وتوجه كل ناقص الى كماله وطلب كل سافل للاتصال الى العالي توجها غريزيا وطلبا جبليا بحسب ما اودع الله في ناموس وذي عطوفة كل عال لما تحته وعناية كل قوى لما دونه وتدبير كل نفس وعقل لما يقع تحت تدبيره احكم تدبير واشد تصوير واحسن تقويم والطف تكميل وتتميم وعلى وجه يبلغ الى غاية كماله وتمام الممكن في حقه فالصورة تكمل المادة بالتقدير والتشكيل والتكييف لكل كيفية يناسبها ويفيدها التسكين في حيز يخصها اذا كانت فيها والتحريك على اسهل الوجوه واقصر الطرق اليه اذا كانت خارجة عنه والنفس تكمل طبيعة البدن بافاضة القوى والالات عليها وافادة الاشكال والاعضاء لها على حسب حاجتها الى كل واحدة منها الى غاية نشوها وتبليغها وتبقية شخصها اقصى ما يمكن بالتغذية والتنمية وتبقية نوعها بالتوليد للمثل وحفظ الصحة على مزاج بدنها على وجه يترتب عليها هذه الافاعيل بجارة غريزية شانها النضج للمادة والطبخ والهضم ودفع الفضول الردية واسالة الاخلاط الدموية المحمودة التي يقع بها الاغتذا والاخلاط التي بها اصلاح البدن من البلغم والصفراء والسوداء وغير ذلك من صور الاعضاء واشكالها واقدارها ومواضعها اللايقة وترتيبها على احسن الترتيب وغير ذلك مما يطول شرحه ويدل عليه علم الهيئة والتشريح كل ذلك باذن الله والهامه اياها كما قال ونفس وما سويها فالهمها فجورها وتقويها وكذلك العقل يكمل النفس ويقومها ويهذبها ويطهرها عن الادناس المادية والارجاس البدنية بافادتها العلم والحكمة وتنويرها بنور المعرفة والهداية واخراجها من القوة الى الفعل ومن الظلمات الى النور وتجريدها من الاغشية البدنية وبعثها من القبور الداثرة والمضاجع البالية المندرسة الى عالم القيامة والمثول بين يدي الله وشان الحق الاول مع العقل والنفس والطبيعة وسائر الاشياء في التقويم والايجاد والهداية والارشاد والعناية واللطف والرحمة والجود والكرم فوق ذلك كله ولنا خذ في شرح هذا المطلب وجه ابسط **فصل** في نبذ من اثار حكمته تعالى وعنايته في خلق السموات والارض واعلم ان افاضل البشر قاصرون عن ادراك حقائق الامور السماوية والارضية على وجهها وعن الاحاطة بدقائق الصنعة وعجائب الفطرة واثار العناية والحكمة التي فيها بل الاكثرون عاجزون عن ادراك حقيقة النفس التي هي ذات الشخص وتفاصيل احوالها وسريان قوتها في الات البدن وحواسه واعضائه وكيفية ترتيب الاعضاء واشكالها واوضاعها واجزائها ومنافع كل واحد واحد منها واحوالها واصلها وغاية كل فعل فان الذي نفطن به المشرحون ولاح لهم في الفكر شيء قليل لا نسبة له الى ما لم يطلعوا عليها من الدقائق والعجائب والحكم في صنع الباري فيها فاذا كانت احاطة الانسان بنفسه وبدنه على ما ينبغي متعذرة فكيف يكون الاحاطة بما في العالم الجسماني والروحاني ممكنة واكثره لا يمكننا الاطلاع على حقيقة وجوده فضلا عن ادراك حقائق جميع الموجودات الا انا مع هذا القدر الموجود في الطبع ونحن في عالم الغربة لا بد ان نتامل ونتفكر في عجائب الخلقة وبدائع الفطرة امتثالا لقوله تعالى اولم يتفكروا وقوله اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء وان عسى ان يكون قد اقترب اجلهم فباي حديث بعده يؤمنون وقوله ان في خلق السموات والارض لايات للمؤمنين وقوله افلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج والارض مددناها والقينا فيها رواسي وانبتنا فيها من كل زوج بهيج تبصرة وذكرى لكل عبد منيب ولما وقع منه تعالى من مدح المتفكرين فيها فقال الذين يتفكرون في خلق السموات والارض وذم المعرضين عن النظر والتامل كما قال تعالى وكاين من اية في السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون وقال ويل لكل افاك اثيم يسمع ايات الله ثم يصر مستكبرا كان لم يسمعها فبشره بعذاب اليم فلا بد من ذكر انموذج من الحكمة الموجودة في العالم الجسماني وتناسب اوضاعه وحسن انتظامه ليستدل بها على عظمة المبدع وسعة رحمته وفخامة جوده ولطف عنايته فنقول انظر ايها الذكي الفهم المتفكر في صنع الله المتدبر في اياته كيف ان مبدع الاشياء لما كان غير متناهي القوة والقدرة على افادة الخير والرحمة فلم يجز وقوف رحمته وفضله عند حد لا يتجاوزه فيبقى بعد ذلك الامكان الغير المتناهي من غير ان يخرج من القوة الى الفعل ومن مكمن الخفاء الى مجلى الظهور وذلك ممتنع جدا ولكن لما امتنع صدور غير المتناهي من الاكوان مجتمعا

لا متفرق ودفعيا لا متدرجا لنهوض البراهين عليه فبالضرورة لا يمكن ذلك الا على سبيل التعاقب والامتزاج فلا جرم وجب ان يكون من
صنع الله وجود جوهر بواسطته يتسع صدور الحوادث والموجودات عنه تعالى تقدس عن التغير ولا بد ان يكون ذلك الجوهر ذا قوة غير متناهية
في الانفعال على وجه الامداد من الغير كما ان الواجب جل ذكره ذو قوة غير متناهية في الفعل على وجه الاستقلال ثم لما كان تجدد الحوادث بتوارد
الاستعدادات موقوفا على امر متجدد بالطبع حادث بالذات ليصير تجدده وحدوثه الذاتيين منشأ لحدوث الحادثات وتغير المتغيرات
وارتباط الحوادث بالمبدع القديم المرتفع ذاته عن الازمنة والحركات فافاد بفضل جوده اجراما كريمة نورية متجددة في الطبايع دائمة الحركات
النفسانية والطبيعية والوضعية لاغراض علوية نفسانية وغايات حكمية عقلية هي العلة لافاضات انوار حسية واضواء صورية
بها يقع استعدادات مادية غير متناهية لتجليات فاعل غير متناه في التأثير وقابل غير متناه في القبول ليوجب ذلك افاضة الخيرات وفتح ابواب
البركات على الدوام من غير انقطاع كما في قوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها واذ لم يكن الفاعل القيوم على الغيب ضنينا بفضل الخير
منه على كل قابل مستعد بحسب استعداده حتى ان النمل الصغار والضب الى سمار مع حقارتها لو كانت مستعدة لقبول نفس ناطقة
وجب ان يفاض عليها وقد علمت ان اشرف ما يتعلق بالهيولى والاجسام انما هي النفوس الناطقة التي لا يمكن خروج جميع ما يمكن منها
من القوة الى الفعل دفعة واحدة لا مع الابدان لاستلزامه لا تناهي الابعاد والاجرام ولا بدونها لكونها متعلقة الذوات بها فحدوثها
فبحسب استعداد الهيولى استعدادات غير متناهية في الادوار والاكوار يقبل فيض النفوس من العقل المفارق الى غير النهاية ثم يرجع منها
ما كملت الى العالم العقلي والوطن الاصلي وما لم يكمل تلبث في بعض طبقات البرازخ والمقابر المثالية ازمانا طويلة او قصيرة وحقبا
كثيرة او قليلة بحسب كثافة الحجاب ورقته وبحسب كثرة الجرائم وقلتها ثم انظر ايها المتأمل الطالب لمعرفة الله وملكوته من ملاحظة احوال
العلويات واوضاعها الانتفاع السفليات منها انها لو كانت كلها ثابتة لا فسدت باحراق اضوائها مواد الكائنات كلها ولو كانت
عرية عن النور بالكلية لبقي ما دون الفلك في ظلمة شديدة وليل مظلم طويل لا وحش منه وكذا لو ثبت انوارها او لاحت وردت
لاثرت بافراط فيما قابلها وتفريط فيما وراء ذلك ولو لم يكن لها حركة سريعة لفعلت ما يفعله السكون واللزوم ولو لم يجعل الانوار
الكوكبية ذوات حركة سريعة مشتركة واخرى بطيئة مختصة ولم يجعل دوائر الحركات البطيئة مائلة عن مدار الحركة السريعة لما مالت
الى النواحي شمالا وجنوبا فلم تنتشر منافعها على بقاع الارض ولولا ان حركة الشمس خصوصا على هذا المنوال من تخالف سمتها لسمت الحركة
السريعة لما حصلت الفصول الاربعة التي بها يقع الكون والفساد ويصلح امزجة البقاع والبلاد والى هذا المعنى اشار الكتاب الالهي
قل ارأيتم ان جعل الله عليكم النهار سرمدا الى يوم القيمة من اله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه افلا تبصرون ثم قال قل ارأيتم ان جعل الله عليكم الليل
سرمدا الى يوم القيمة من اله غير الله يأتيكم بضياء الاية ولما كان القمر نائبا للشمس خليفة لها في النضج والتحليل اذ كان قوي النور
جعل مجراه مخالفا لمجراها في الصيف والشتاء شمالا وجنوبا فالشمس في الشتاء تكون جنوبية والقمر شماليا لئلا ينعدم السببان وفي
الصيف بعكس ذلك لئلا يجتمع المسخنان ولما كانت الشمس شمالية الحركة صيفا جنوبيتها شتاء جعل اوجها اعني ابعد ابعادها عن
الارض في الشمال وحضيضها وهو اقرب ابعادها في الجنوب ليجبر قرب الميل ببعد المسافة لئلا يشتد التسخين والتنوير وينكسر بعد
الميل لقربها لئلا يضعف القوة المسخنة عن التأثير فانظر كيف جعل الكواكب مع حركة الكل السريعة حركات اخرى بطيئة يميل بها
الى شمال وجنوب على مدارات متفاوتة في العظم والصغر والسرعة والبطؤ والقرب من الارض بحسب اوجاتها وحضيضاتها ولاجل
اختلاف احوالها المنفعة الكائنات وغرض النظام قال الله تعالى والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره اي بما يقتضي حركاتها طالعة وغاربة
وشمالية وجنوبية اخرى وكذلك اوجية مرة وحضيضية اخرى وغير ذلك من احوال الكواكب كالرجوع والاقامة والاستقامة وكونها
في بيوتها التي لها ووبالها وشرفها وهبوطها وكونها بطبيعة كل برج وما فيه من الثابتة والمنقلبة وذوات الجسدين وامثال
ذلك مما هو مذكور في كتب الاحكام مبين على الاجمال ولا يحيط بتفاصيله الا الباري جل ذكره وملائكته المقربين الذين هم الانوار
العقلية والاشعة الالهية ثم ما تأملت ايها الناظر البصير في ملكوت السموات وما فيها من خلق ارواح الافلاك ونفوس الكواكب
قوام جوهرها واشراق نورها وطاعتها للباري تعالى ودوبها في الحركات على الدوام عشقا وشوقا الى باريها ومبدعها ثم من عجائب
الحكمة وغرائب اللطف والرحمة حسن ترتيب العناصر وجعل الارض في وسط الكل لمناسبة الكثافة والظلمة للبعد عن افق النور
ولانها لو كانت مجاورة للاجرام العلوية لاحترقت بشدة تسخين الحركة الدائمة ولانها على هذا بقائها هناك ما كان يمكن ان تكون

عليها حيوان ولا ينبت منها نبات وجعل النار مجاورة للفلك لمناسبة اللطافة والنورية ولو جاوره غيرها من العناصر لنفي بدوام حركته
فصار نارا وانضم اليها فتحصن النار فاحترقت باقي العناصر وصار الكل نارا فانفسد الجميع ولما كانت العناية الازلية اقتضت وجود
نفوس ناطقة وغير ناطقة لمحتاجة الى ابدان حيوانية ونباتية يغلب على اكثرها العنصر اليابس الذي به تحفظ الصور والاشكال وجب ان
يكون الارض باردة يابسة متماسكة الاجزاء لمجاورتها الحيوان والنبات الغالب عليهما عنصرها ويجب بعض لما ذكرنا من الحكمة ان لا يكون الماء
محيطا بالارض احاطة تامة لاحتياج اكثر الحيوان والنبات لاستنشاق الهواء وجذبه ثم جعل الهواء مجاورا للنار لمناسبته في الحر والميعان و
جعل الماء متوسطا بين الهواء والارض لمناسبة الهواء في الميعان ومناسبة الارض في البرد لئلا يبطل الاعتدال ثم انظر لو لم يكن طبقات الاجرام
التي فوق الارض من العناصر والافلاك شفافة بل ملونة لوقفت اضواء الكواكب على سطوحها وانعكست الى ما فوقها وما وصلت الى عالم
الكون والفساد فبقي اهلها وبه الهيولى في ظلمة لا اوحش منها فجعلت الكواكب مضيئة والافلاك وباقي العناصر شفافة ولو كانت العناصر
كلها قابلة للنور لاشتد الحر فيها وقوي الى حد يؤدي الى احراق ما في هذا العالم كله **فصل** في ذكر انموذج من اثار عنايته في خلق المركبات
يا عارف الى ربك كيف خلق للعنصريات حرارة هي محللة ملطفة محركة وبرودة مسكنة عاقدة ورطوبة قابلة للتشكل والتصبر و
بيبوسة حافظة لما افيد من التصوير والتقويم وكيف ركب المواليد من امتزاج كيفيات العناصر واعد الكل لمزاج خاص وافاض على
كل مستعد ما يستحقه من الكمال ولم يقتصر على هذا بل زاده من الافضال ما يهتدي به الى الترقي من الكمالات والغايات وبذل المنافع
الارتفاع في النفوس الصعود الى الدرجات ولذلك قال هو الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى فانظر لما كانت اجساد النبات والحيوان لم يحصل
الاولى لها قبول التحليل كيف رتب لها قوة غاذية متصرفة للغذاء بالهضم والاحالة الى شبيه جوهر المغتذي ولما لم يمكن حصول الحيوانات
والنباتات على كمالها المقداري اول مرة كيف اودع فيها قوة نامية موجبة لزيادة اقطار المغتذي في الجوانب على نسبة مضبوطة يليق بها
ثم ابتهج يا عارف واذكر رحمة ربك وترنم في عشق جماله بالتسبيح والتهليل بان الحكمة لما اوجبت باقيات بالشخص وباقيات لا بالشخص
كيف تم جود الواهب الحق نقصان الديمومة العددية باعطاء الديمومة النوعية فاوفى لكل منهما قسطه من الوجود ونصيبه من الدوام فصار
العالم الطبيعي منتظما بصنفي الثبات والبقاء فانظر في حصول ما لا يحصل غالبا من النبات والحيوان الا بالتوالد كيف استبقى نوع ما وجب فساد
شخصه بقوة مولدة مودعة في اعضاء التوليد قاطعة لفضلة من مادة هي مبدء الشخص الاخر ثم انظر كيف خلق لمن كانت افعاله بالاختيار
لا بالطبيعة والاضطرار شهوة الغذاء ولذة الوقاع كالاجير الذي لا يفعل فعله الا بالاجرة فهذه الشهوة التي يكون للقوى نفس الحيوان الصدور
هذه الافاعيل التي يتوقف عليها بقاء الشخص والنوع من هذه الابدان بمنزلة الاجرة للاجير والجعالة والرشوة للخدم والاعوان كيلا يقع
الفضول والاعراض عن ايقاع هذه الاغراض ثم انظر كيف رتب للغاذية خوادم من قوى اربع جاذبة تأتيها بما تتصرف فيه وهاضمة محيلة للغذاء
معدة اياها لتصرف الغاذية وماسكة لحفظها مدة تصرف المتصرف فيها بالاحالة والطبخ ودافعة لما لا يقبل المشابهة ثم انظر كيف رتب للحيوان
لكونه اشرف من النبات قوى اخرى من مدركة ومحركة لان نفسه مدركة مختارة في حركاتها البدنية والنفسانية وزاد البدن الانساني لكون
مرتبته اشرف كلمة روحانية اذا اطاعت امر ربها وكملت بالعلم والعمل صعدت الى العالم وقربت من مبداها بقطع علائق الناسوت وشابهت
الملأ الاعلى واهل عالم الجبروت ولو تدبرت تدبرا شافيا في كيفية تدبير النفس للبدن وحصول الالفة والعلاقة وشوق التصرف والتحريك
وعشق المقارنة وألم المفارقة بينهما مع ان البدن كالثقل الكثيف والنفس كالنور اللطيف لقضيت العجب وقلت كيف يتصور الازدواج بين
النور والظلمة والايتلاف بين المجرد والمادي ومن العلوي الذي قال تعالى تعظيما لشانه ورفعناه مكانا عليا وقال ان كتاب الابرار لفي
عليين والسفلي المشار اليه بقوله ان كتاب الفجار لفي سجين اذ بينهما من المخالفة والمنافرة في الماهية ما لا يخفى على صاحب الروية وجل الخلق
بل كلهم الا النادر منهم غافلون بل منكرون لهذا الارتباط والاتحاد بينهما حتى انكر اكثر المنتسبين الى العلم تجرد النفس وظن جمهور القائلين
بتجردها ان انسانية الانسان بصورة اخرى نوعية منطبعة في البدن يتحصل بها حقيقة الانسان واما المشار اليه بانا فهو المسمى بالنفس الناطقة
ولها اضافة عارضة شوقية بالقياس الى البدن لانه موضوع افاعيلها الجسمانية وهؤلاء بمعزل عندنا عن معرفة النفس ومقاماتها في الهبوط
والصعود حسبما قررنا سابقا من انها هي الجوهر المغتذي النامي المتحرك الساكن الاكل الشارب اللامس الشام الذائق فانظر في حكمة الصانع
كيف كثف اللطيف لا بل لطف الكثيف بحسن تدبير فخلق من زبدة العناصر البدن الكثيف المخلوق من مادة النطفة ومن لطافته وزبدته
خلق القلب الصنوبري ومن لطافة الدم الخالص ومن صفوة الروح البخاري النابع في العضو الرئيس الذي هو في النقاء والصفاء كالافلاك

البعيد عن التضاد ولاعتداله وتوسطه بين الاضداد مع ما فيه من الكيفيات الاطراف يشبه السبع الشداد ولنوره وضيائه الكواكب اللامعة
على الابصار ولاجل صفائه وصقالته مرآة يتلألأ فيها الصور الغيبية ويتجلى فيها المثل المحسوسة التي هي واسطة بين العالمين فهو كانه موضع
للنفس يحتجب بها عند ما خرج جوهرها من قوة النفسية الى العقل كما ان النفس مادة للعقل يحتجب به عند ما خرج جوهر ذاته من القوة العقلية
الى الفعل فذلك الجوهر مرآة يتجلى فيها النفس والنفس مرآة يتجلى فيها العقل والانسان قد تطور في ذاته بهذه الاطوار وتشبث عليه هذه
النشآت من حد النطفة الى حد العقل شيئا فشيئا على التدريج ففيه الملك والملكوت وهو جامع الكونين ففيه شيء كالفلك وهو
مرآة يدرك بها الصور الجزئية الغائبة والحاضرة وشيء كالملك وهو مرآة يدرك بها الحقائق الكلية الثابتة فانظر الى القدرة
والحكمة ثم الى اللطف والرحمة يتبهرك عجائب الحضرة الربوبية وان اردت زيادة شرح وايضاح فاستمع **فصل** في آيات حكمته وعنايته
في خلق الانسان الانسان مخلوق اول الخلقة من اخس الاشياء وانقص مواد واضعف الاجساد لانه مكون من القوة الهيولانية وهي
كاللاشيء ثم من التراب المظلم والطين اللازب ثم من النطفة واشير في الكتاب الالهي الى المرتبة الاولى للانسان بقوله تعالى هل اتى على الانسان
حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا والى المرتبة الثانية والثالثة بقوله تعالى انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه وبقوله هو الذي
خلقكم من تراب ثم من نطفة وبعد هذه المنازل والمراتب يتكون له القوى النباتية والاعضاء الآلية لها ثم يدخلها في باب الحيوانية
لقوله فجعلناه سميعا بصيرا ثم يتدرج له الكون الى ان يحدث له الاكوان الحيوانية كلها التي اولها قوة اللمس وآخرها قوة الوهم ثم ينشأ
في خلق آخر كما قال تعالى ثم انشأناه خلقا آخر فتبارك الله احسن الخالقين فانظر ايها الناظر في علوم الآفاق والانفس الى النطفة وهي
مائية قذرة لو تركت ساعة لفسد مزاجها كيف اخرجها رب الارباب من بين الصلب والترائب وحفظها عن التلاشي والافتراق ثم جعلها
في قرار مكين ثم جعلها وهي بيضاء علقة حمراء ثم جعلها مضغة ثم انظر كيف قسم اجزاء النطفة وهي متشابهة الى العظام والعروق والاوتار
واللحوم وغيرها من الاعضاء البسيطة ثم كيف ركب من هذه الاعضاء البسيطة الاعضاء المركبة من الرأس واليد والرجل وغيرها
وشكلها باشكال مختلفة مناسبة لافاعيلها كما يستعلم من قواعد علم التشريح وغيره ثم خلق هذا كله في جوف الرحم في ظلمات ثلث ولو
كشف الغطاء عنك وامتد البصر منك اليها لكنت ترى التخاطيط والتصاوير يظهر عليها شيئا فشيئا ولا ترى المصور فسبحان من مصور
فاعل للنقوش والتصاوير لا يرى من تصويرها له ولا صنع ثم اذا بلغ في تدرجه في الاستكمال الى جذب الغذاء وفعل النماء افاض عليها صورة
نباتية لها خوادم من قوى كثيرة توكل عليها ملائكة يتمشى بهم ما يرجع الى الغذاء والنماء فانظر كيف وكل الله الملائكة بك في انتظام
امورك حتى في امر غذائك فان اهل المكاشفة قد ادوا بصائرهم وقلوبهم ان كل جزء من اعضاء بدنك لا يغتذي الا بان توكل الله به سبعة
من الملائكة هذا هو الاقل الى العشرة الى مائة الى الف او يزيدون وذلك لان معنى التغذي ان يقوم جزء من الغذاء مقام جزء قد تلف
وذلك بعد ان يتغير تغيرات يصير دما في آخر الامر ثم لحما وعظما ثم ان الغذاء جسم لا يتحرك بطبعه ولا يتغير بنفسه في اطوار الخلقة كما
ان البر لا يصير طحينا ثم معمولا ثم عجينا ثم خبزا مستديرا مطبوخا الا بصناع وصناع والصناع في الباطن اذا كانت الصنعة غاية حكمية
هم الملائكة كما ان الصناع في الظاهر هم اهل المدينة وقد اسبغ الله عليكم نعمه ظاهرة وباطنة والناس غافلون عن نعمه الباطنة ولنا
نعلم انه لابد من ملائكة سبعة احدهم جاذب للغذاء الى الاعضاء والآخر ممسك له في جوار العضو والثالث يخلع عنه صورته السابقة ويخلع
صورة الدم والرابع يكسوه صورة اللحم والعظم وغيرهما والخامس يدفع الفضل الزائد والسادس يلصق ما اكتسى كسوة اللحم باللحم وما كسي
كسوة العظم بالعظم حتى لا يكون منفصلا والسابع يرعى المقادير والنسب في الالصاق فان قلت فهلا فوضت هذه الافعال الى ملك
واحد ولم احتيجت الى سبعة املاك والحنطة ايضا يحتاج الى طاحن وهو اولا وثانيا الى صاحب للماء اليه ثالثا وعاجن له رابعا والى قاطع له
كرات مدورة خامسا والى مرقق له رغفانا عريضة سادسا والى من يلصقها بالتنور سابعا فهلا كانت افعال الملائكة باطنا كافعال
الانس ظاهرا قلنا يجب عليك ان تعلم ان خلقة الملائكة تخالف خلقة الانس لان وجودهم وجود صوري بسيط من غير اختلاف تركيبي
ولا تزاحم بين افعالهم كما لا تزاحم بين صفاتهم وذواتهم ولا يكون لكل منهم الا فعل واحد واليه الاشارة بقوله تعالى وما منا الا له مقام
معلوم فلذلك ليس بينهم تنافس وتقاتل ولا تزاحم ولا تضاد في فعل او صفة بل مثاله في تعيين مرتبة كل منهم وفعله في مثال الحواس
منا فان البصر لا تزاحم السمع في فعله وهو ادراك الاصوات ولا الشم يزاحمهما في ادراك الروائح وهما لا يزاحمان الشم ولا الذوق ولا غير
ذلك يزاحم بعضها بعضا وليست هي كالاعضاء مثل اليد والرجل فان اصابع الرجل قد يبطش بطشا ضعيفا وربما انسانا يكتب

باصابع رجله واخرى يمشي بيده وقد تضرب غيرك برأسك فتزاحم به اليد التي هي آلة الضرب ولا كالانسان الواحد الذي يتولى بنفسه الطحن
والعجن والخبز وهذا نوع من الاعوجاج والعدول عن العدل بسبب اختلاف صنفا الانسان واختلاف ولعبه فلم يكن وحدانى الفعل
ولذلك ترى الانسان يعصي الله مرة ويطيعه اخرى وذلك غير ممكن في طباع الملئكة لانهم مجبولون على الطاعة لا مجال للمعصية في حقهم
فلا جرم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون ويسبحون الليل والنهار لا يفترون والراكع منهم راكع ابدا والساجد منهم ساجد ابدا
والقائم منهم قائم ابدا وههنا دقيقة يجب التنبيه عليها وهي ان لاحد ان يقول اذا كان كل ملك من ملائكة الله موكلا
على فعل واحد لا يمكنه التعدي منه الى غيره فيكون ناقص الجبلة لقصوره عن الخيرات الكثيرة والجواب ان ذات كل ملك متصل بذات ما هو
اشرف منه على وجه يقوم به ويحيى بروحه لكن لا على وجه التركيب والتمزيج الذين في الاجسام وكل منهم وحدانى الذات وحدانى الفعل وان
صدر عنه انواع كثيرة لان كثرتها على الترتيب الصدوري على وجه يقوم بعضها تحت بعض على نسق ونظام لا يتغير اصلا وقد علمت
ان الترتيب يجعل الكثير واحدا فيرتقي الافعال منهم الى فعل واحد يتشعب منه الامر وكذا الذوات ترجع الى ذات واحدة يتحد بها سائر
الذوات وكل ملك من الملائكة هو عليم بحيوة الملك الذي هو دونه وتحت امره وتسخيره وعلمه لا كالاعضاء التي لا شعور لها بذاتها
ولا بما يصدر عنها وانما نسبة الملائكة الى من هو تحت امره وطاعته كنسبة قوانا الادراكية الى الروح العقلي على حسب ما بيناه من ان
كلا من الحواس بصورها الحاضرة عند النفس حية بحيوة النفس ومع ذلك لكل حس منها شان ومع ذلك غيره شان الحس الاخر ولا اختلاف
بينها ولا تشويش لانها من الجهة العالية والجهات الفاعلية لا القابلية كالاعضاء وما في حكمها ولنرجع الى ما كنا بصدده فنقول
قد امتاز الانسان بهذه الصورة النباتية والاعوان الذين خلقهم الله لافادة التغذية والتوليد من الاجسام المعدنية فصار اكمل وجودا
من الحجر والبلور والحديد والنحاس والذهب والفضة وغيرها الا ان صورة النبات مع هذا الكمال ناقص فانه ربما لم يصل اليه غذاء منتشا
اليه ويماس اصله فيجف وييبس اذ لم يمكنه طلب الغذاء والمشي اليه من الموضع الذي فيه الى موضع اخر فان الطلب انما يكون بشيئين معرفة
وقدرة وهما مفقودتان عنه فلو وقف وجود الانسان في هذه الدرجة لكان ناقصا عاجزا في خلقته وفعله فانظر كيف رفعه الله عن
هذا المنزل بصورة اخرى امتاز بها عن النباتات وارتفع وجوده عن وجود الهاويات الساكنات وقرب بخطوة اخرى الى رب الارباب
ومعدن الانوار عن قعر عالم الظلمات بان خلق له آلة الاحساس وآلة الحركة الاختيارية في طلب الغذاء وهما المشار اليهما في الكتاب
فجعلناه سميعا بصيرا انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا ثم انظر الى ترتيب حكمة الله في خلق الحواس الخمس فاولها اللمس وهذا
انقص درجات الحس فان الشعور به بما يلامس الحيوان وهو قاصر لا بما يبعد منه يحتاج الى حاسة اقوى واتم وهذا يعم الحيوانات كلها ولذا
بعض الحيوانات القريب المنزلة من النبات كالدود الذي في الطين يقتصر على هذا ولا يقدر على طلب الغذاء فلو لم يخلق فيك الا هذا
لكنت ناقصا كالدود فافتقرت الى حس اخر لادراك البعيد فخلق لك الشم الا انك لا تدري به ان الرائحة من اي ناحية جاءت ليطلب بها
ذو الرائحة فيطوف كثيرا حتى يظفر به فانعم الله عليك بحاسة البصر لكن لا تدرك بها ما يحجب بجدار وحائل آخر وايضا لا تدرك الا ما هو
الموجود الحاضر واما الغائب فلا يمكنك معرفته الا بكلام واعلام يدرك بحس السمع فاشتدت حاجتك اليه فانظر كيف انعم عليك في
ميزك بفهم الكلام عن سائر الحيوان وكل ذلك ما يغنيك لو لم يكن لك حس الذوق اذ يصل اليك الغذاء فلا يدرك انه موافق او مخالف
فتاكله وتهلك كالشجرة ربما يصب في اصلها ما هو سبب جفافها ولا ذوق لها فتجذبه فتجف ثم جميع ذلك لا يكفي في الاستكمال ولا يتم
به الحيوة الانسانية لو لم يكن لك ادراك باطني يتادى اليه صور المحسوسات الخمس للتحفظ والتذكر والا لطال عليك الامر في معرفة
الاشياء المحسوسة لو لم يكن صورتها محفوظة عندك فانعم الله عليك بمشاعر اخرى باطنة لتحفظ بها صورة ما تحسه وتذكرها
متى شئت وتتصرف فيها وهذا كله يشاركك فيه الحيوانات ولو لم يكن لك الا هذا لكنت ناقصا لعدم ادراك عواقب الامور و
غاياتها العقلية فميزك الله وفضلك على كثير من خلقه تفضيلا وشرفك تشريفا بقوة اخرى هي قوة العقل يدرك مضرة الضار
ومنفعة النافع في المال وتدرك الخيرات الحقيقية واللذة والآجلة فهذا انموذج في بيان ما انعم الله عليك في باب الادراك واما
بيان ما انعم عليك من القوى المحركة التي هي طائفة اخرى من جنود الله وكيفية نظمها وترتيبها فيك فهو انه لو خلق المشاعر و
المدارك حتى تدرك بها الامور التي لها مدخل في استكمالك وحفظ بقائك ما دمت في الدنيا من اسباب التغذية وغيرها ولحوق
تدركها من بعد او قرب ولم يخلق لك ميل في الطبع وشهوة له وشوق اليه يستحثك على الحركة ثم قدرة في آلات البدن يحرك اليه

لكان الادراك معطلا فاضطررت ان يكون لك ميل الى ما يوافقك يسمى شهوة ونفرة عما يخالفك يسمى كراهة فخلق فيك شهوة الغذاء لبقاء شخصك وشهوة النكاح لبقاء نوعك وركبها فيك كالمتقاضي يلجئك الى تناول الغذاء وغيره ثم هذه الشهوة لو لم تسكن اذا حصل مقدار الحاجة من المشتهى والمرغوب فيه لاسرفت واهلكت نفسك فخلق الله لك الكراهة عند الشبع ونحوه ليترك الفعل كالاكل ونحوه لا كالزرع فانه لا يزال يجذب الماء اذا انصب في اسافله حتى يفسد فيحتاج الى آدمي يقدر غذاءه بقدر الحاجة ثم انك قد علمت ان لك طبيعية يشاركك النبات وهي منبثة في جميع البدن منبعها الكبد وقوة اخرى يشاركك بها الحيوان منبثة في الاعضاء يشاركك بها الحيوان كله ومنبعها القلب وقوة اخرى نفسانية اخص منها يشاركك بعض الحيوان منبعها الدماغ واخرى اشرف مما سبق كله لا يشاركك بها الحيوان بل الملائكة فقط فاعطاك الله بحسب كل منها اخذ وترك للنافع والمضار فالذات بحسب القوة الاولى يسمى بالجذب والدفع واللذات بحسب القوة الثانية يسمى بالميل والنفرة واللذات بحسب القوة الثالثة يسمى بالشهوة والغضب واللذات بحسب القوة الرابعة يسمى بالارادة والكراهة فخلق الله لها فيك مسخرتين تحت اشارة العقل معرفة للعواقب كما خلق الشهوة والغضب مسخرتين تحت ادراك الحس فتم بهما انتفاعك بالعقل اذ مجرد المعرفة بان هذا يضرك وهذا ينفعك لا يكفي في الاحتراز عنه او في طلبه ما لم يكن لك ارادة بموجب المعرفة او كراهة وبهذه الارادة افردك الله عن البهائم اكراما وتعظيما لبني آدم كما افردك عنها بمعرفة العواقب **فصل** في عنايته تعالى في خلق الارض وما عليها لينتفع بها الانسان قال سبحانه وخلق لكم ما في الارض جميعا فاذا عرفت العناية الالهية في نفسك وبدنك فانظر الى آثار رحمته عليك بما هو خارج عنك واقرب الخارجيات اليك ما تستقر عليه فانظر الى صورة الارض التي هي مقر جسدك وام بدنك الذي كان في بطنها اولا ثم تولد منها ثم يعود الى بطنها تارة اخرى كما قال تعالى منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة اخرى ثم انظر الى منافعها منها كونها فراشا ومهادا ليسكن اليها وينام عليها وبساطا ليسلك فيها كما قال تعالى وجعلنا الا فراشا وقال والله جعل لكم الارض بساطا لتسلكوا منها سبلا فجاجا وليس من ضرورة الافتراش ان يكون سطحا مستويا بل يسهل الافتراش على سطح الكرة اذا عظم جرمها وتباعدت اطرافها ولكن لا يتم الافتراش ولا المشي عليها ما لم تكن ساكنة في حيزها الطبيعي وهو وسط الافلاك واليه الاشارة بقوله تعالى الله الذي جعل لكم الارض قرارا لان الثقال بالطبع يميل الى التحت كما ان الخفاف يميل بالطبع الى فوق والفوق من جميع الجوانب ما يلي السماء والتحت ما يلي المركز ومنها ما به من الله علينا وهو ان لم يجعلها في غاية الصلابة كالحديد والحجر لكي ينفصل عنها مادة الاغذية ويتاتى حفر الآبار واجراء الانهار ولا في غاية اللين والانغمار كالماء ليسهل النوم والمشي عليها وامكنت الزراعة واتخاذ الابنية منها ومنها ان لم يخلق في نهاية اللطافة والشفيف ليستقر عليها الانوار ويتسخن بها فيمكن جوارها ومنها ان جعلها بارزة بعضها من الماء مع ان طبعها الغوص فيه لتصلح لتعيشنا وتعيش ما يحتاج اليه من الحيوانات البرية عليها وسبب انكشاف ما برز منها وهو قريب من الربع ان جعلها الله بواسطة هبوب الرياح وجري الانهار وتموج البحار غير صحيحة الاستدارة بل جعلها والماء الذي يجاورها بحيث اذا انجذب الماء بطبعه الى المواضع الغائرة والمنخفضة منها بقي شيء منها مكشوفا وصار مجموع الماء والارض بمنزلة كرة واحدة يدل على ذلك فيما بين الخافقين تقدم طلوع الكواكب وغروبها للمشرقيين على طلوعها وغروبها للمغربيين وفيما بين الشمال والجنوب ازدياد ارتفاع القطب الظاهر للواغلين في الشمال وبالعكس للواغلين في الجنوب وتركب الاختلافين للسائرين على سموت تكون بين السمتين الى غير ذلك من الاعراض المختصة بالاستدارة كاحوال الخسوفات والكسوفات واختلاف آنات ابتدائها وانتهائها وهلم الاخذ والانجلاء بالقياس الى اهل البقاع فابتداء خسوف معين بالقياس الى موضع اول الليل وبالقياس الى آخر بعده بساعة وبالقياس الى آخر بساعتين وبالقياس الى آخر ربع الليل او ثلثه او نصفه او غير ذلك على نسبة مضبوطة بحسب تباعد المواضع بعضها عن بعض طولا وعرضا ويستوفي ذلك راكب البر وراكب البحر ومنها الاشياء المتولدة منها كالمعادن والنبات والحيوان ومنها جذبها الماء من السماء لقوله وانزلنا من السماء ماء بقدر فاسكناه في الارض ومنها العيون والانهار العظام التي فيها لقوله تعالى والارض مددناها ومنها انصداعها بالنبات وغيره والارض ذات الصدع ومنها حيوتها وموتها ليستدل بها الانسان على موته ونشره تارة اخرى لقوله وآية لهم الارض الميتة احييناها وقوله فاحيينا به الارض بعد موتها كذلك النشور وقوله فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها ان ذلك لمحيي الموتى انه على كل شيء قدير وقوله ومن آياته انك ترى الارض خاشعة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت ان الذي احياها لمحيي الموتى انه على كل شيء قدير ومنها تولد الحيوانات المختلفة في

فيهما من كل دابة بعضها للاكل والانعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تاكلون وبعضها للركوب والزينة والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة وبعضها للحمل وتحمل اثقالكم الى بلد لم تكونوا بالغيه الا بشق الانفس ان ربكم لرءوف رحيم وبعضها للجمال والراحة ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون وبعضها للنكاح والله جعل لكم من انفسكم ازواجا وبعضها للملابس والبيت والاثاث وجعل لكم من جلود الانعام بيوتا تستخفونها يوم ظعنكم ويوم اقامتكم ومن اصوافها واوبارها واشعارها اثاثا ومتاعا الى حين ومنها نشوء النباتات المتنوعة وانبتنا فيها من كل زوج بهيج فاختلاف الوانها اية ورحمة واختلاف روائحها هداية ولطف فمنها قوت البشر ومنها قوت البهائم كلوا وارعوا انعامكم متاعا لكم ولانعامكم ومنها الطعام والادام ومنها الدواء ومنها الفواكه ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والاعناب ومن كل الثمرات ومنها الكسوة للانسان نباتية كالقطن والكتان وحيوانية كالشعر والصوف والابريسم والجلود ومنها الاحجار المختلفة لونا وصفاء ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف الوانها وغرابيب سود فبعضها للزينة وبعضها للابنية فانظر الى الحجر الذي تستخرج منه النار مع كثرته وانظر الى الياقوت الاحمر مع عزته ثم انظر الى كثرة النفع بذلك الحقير وقلة النفع بذلك الخطير ومنها ما اودع فيها من المعادن الشريفة كالذهب والفضة ثم تامل ان البشر استنبطوا الحرف الدقيقة والصنائع الجليلة واستخرجوا السمك من قعر البحر واستنزلوا الطير من اوج الهواء لكن عجزوا عن اتخاذ الذهب والفضة والحكمة فيه ان معظم فائدتهما يرجع الى الثمنية وهذه الفائدة لا تحصل الا عند العزة والندرة والقدرة على اتخاذهما يبطل الحكمة فلذلك ضرب الله دونهما بابا مسدودا ولهذا اشتهر في الالسنة ان من طلب المال بالكيمياء افلس ومنها ان لها الطبع الكريم والسماحة تاخذ حبة واحدة وترد سبعمائة كما ذكر في القران واختلفوا من طريق النقل في ان السماء افضل من الارض ام الارض افضل من السماء فقال بعضهم السماء افضل لانها متعبد الملائكة وما فيها بقعة عصي الله فيها لان اهلها معصومون عن الخطاء والعصيان ولما اتى ابونا آدم بتلك المعصية هبط من الجنة وقال تعالى لا يسكن في جواري من عصاني وقال وجعلنا السماء سقفا محفوظا وهم عن آياتها معرضون وقال تبارك الذي جعل في السماء بروجا وغير ذلك من الايات الدالة على تعظيمها وتعظيم ما فيها وقال الاخرون الارض افضل لانه تعالى وصف بقاعا منها بالبركة قال ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا وقال سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الذي باركنا حوله وقال مشارق الارض ومغاربها التي باركنا فيها والمراد بها الشام ووصف جملة الارض بالبركة وبارك فيها وقدر فيها اقواتها فان قيل واي بركة في المفاوز المهلكة قلنا انها مساكن خلق لا يعلمهم الا الله فلهذه البركات قال وفي الارض آيات للموقنين والمحققون ان زينة السماء بالكواكب وزينة الكواكب بالملائكة الروحانيين وزينة الارض بالصور والنفوس الحيوانية وزينتها بالارواح الانسية المستعدة اياها وزينتهم بالمعارف الالهية التي شاركوا بها الملائكة المقربين وظاهر السماء اشرف من ظاهر الارض وباطنهما بالعكس لان الغاية اشرف العلل كما مر ومن منافع الارض انها كالصدفة والدرة المودعة فيها آدم واولاده ثم علم اصناف حاجاتهم فقال يا آدم لا احوجك الى شيء غير هذه الارض التي هي لك كالام قال انا صببنا الماء صبا ثم شققنا الارض شقا الاية وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم يا ابن آدم ان اعز الاشياء عندك الذهب والفضة ولو اني خلقت الارض منهما هل كان يحصل منها هذه المنافع ثم اني جعلت هذه الاشياء لاجلك في الدنيا مع انها سجنك فكيف الحال في الجنة **فصل** في بدايع صنع الله في الاجرام الفلكية والانوار الكوكبية فاذا علمت انموذجا من منافع الارض فارفع الان راسك الى السماء وانظر وتفكر في كيفية خلق السموات وكواكبها وفي دورانها على نسق وانتظام وفي طلوعها وغروبها واختلاف مشارقها ومغاربها ودؤوب شمسها وقمرها وسيرها ودوامها في الحركة على الدوام وسعيها في عشق الله وطلب لقائه من غير فتور وفي نقص ولا تغير في المسير بل تجري جميعها في منازل مقدرة بحساب مضبوط وكتاب مرقوم واجل معلوم كما قال والقمر قدرناه منازل لا يزيد على ذلك ولا ينقص الى ان يطويها الله طي السجل للكتاب فتدبرها العارف عدد كواكبها وكثرة دورانها واختلاف الوانها ثم انظر كيفية اشكالها مع ان الوانها ليست من جنس هذه الالوان المستحيلة الفاسدة واشكالها ارفع نمطا من هذه الاشكال وكذا طلوعها وغروبها واضواؤها على وجه اعلى واشرف مما ابتلينا من هذه المحسوسات لكونها نازلة الى الارض منها فهي مثالات الطف واصفى وابسط وما من صورة على وجه الارض الا ولها المثل الاعلى في السموات وما من كوكب الا ولله حكم كثيرة في خلقه وصورته ثم في مقداره وشكله ثم في وضعه ونسبته الى كوكب آخر وقربه وبعده من وسط السماء وقس ذلك الحكم التي فيها على الحكم التي ودعت في اعضاء بدنك مع حقارته وامر السماء اعظم واجل من الانسان بما لا يحصى كما قال تعالى ءانتم اشد خلقا ام السماء بناها فاين من جلالة ملك عالم الارض وفي التفاوت فيما بينهما من عجائب الترتيب وحسن النظام وبدايع فطرة

على التفاوت فيما بينهما في المقدار واللطافة اما اذا تأملت باعارف في ملكوت السموات وملكها وما فيهما من الكواكب ودوام جوهرها واشراق نورها ولطافتها اللبادي في الحركات عشقا وشوقا الى المبدع اما تسمع كلام الله في تعظيمها وتعظيم النجوم في كتابه فكم من سورة ذكر فيها عظم امر السماء وجلالة قدرها وكم اقسم بها في القرآن كقوله تعالى والشمس وضحيها والقمر اذا تليها وقوله والنجم اذا هوى وقوله فلا اقسم بمواقع النجوم وانه لقسم لو تعلمون عظيم ثم اثنى على المتفكرين فيها الذين يتفكرون في خلق السموات والارض وذم المعرضين عن التدبر فيها وهم عن آياتها غافلون وجعلها سقفا محفوظا ورفع سمكها وحفظها من ولوج الشياطين لكونها معبد الملائكة وموضع القدس والطهارة واهلها اهل التسبيح والتقديس لا يدخل مسجدهم الحرام ارجاس الكفر واوساخ الشرك من النفوس الخبيثة الشيطانية كما لا يدخل المشركون الانجاس مساجد الارض كما قال انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام فانظر الى ملكوت السماء لترى عجائب العز والجبروت واطل فكرك في الملكوت فعسى ان يفتح لك ابواب السماء فتدخل الجنة وتخرج الى عالم النور من هذه الهاوية المظلمة فتجول بقلبك في اقطارها الى ان تقوم بين يدي عرش الرحمن فعند ذلك نرجو لك ان تبلغ رتبة الاقصى ولا يكون ذلك الا بعد مجاوزتك عن مراتب العالم الادنى ثم الدلائل الدالة على شرف عالم السماء اكثر من ان يحصى وكذا منافعها بالقياس الى الانسان فمنها ما اشار اليه جل اسمه من ان خلقها مشتملة على حكم عجيبة بليغة وغايات صحيحة بقوله ربنا ما خلقت هذا باطلا وقوله وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين ذلك ظن الذين كفروا ومنها ان زينها بالمصابيح لقوله ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وبالقمر وجعل القمر فيهن نورا وبالشمس وجعل الشمس سراجا ومنها ان سماها سقفا محفوظا وسبعا طباقا وسبعا شدادا ومنها ان جعلها مصعد الاعمال ومرتقى الكلمات الطيبات وهي النفوس الكاملة بالعلم والعمل لقوله مثل كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء وقوله اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه ومنها انها قبلة الدعاء ومحل الضياء والسناء ومنها اهبط الله الانوار والالوان الى عالم الارض وجعل الوانها احسن الالوان واشكالها احسن الاشكال واصواتها احسن الاصوات ونغماتها الذ النغمات وجميع كيفياتها احسن الكيفيات وامكنتها اعلى الاماكن لارتفاعها عن الاضداد وامنها من الفساد ومنافع للعباد ومنها ان جعلها علامات يهتدى بها في ظلمات البر والبحر وان فيض الشمس طلوعا فيسهل معه التقلب لقضاء الاوطار في الاطراف وغروبا يصلح معه الهدوء والقرار في الاكنان لتحصيل الراحة وانبعاث القوة الهاضمة وتنفيذ الغذاء الى الاعضاء والهرب عن الاعداء كما قال وجعل الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا وقال وجعل الليل سكنا وايضا لولا الطلوع لانجمدت المياه وغلبت البرودة والكثافة وافضت الى جمود الحرارة الغريزية وانكسارها ولولا الغروب لحميت الارض حتى يحترق كل من عليها من حيوان فهو بمنزلة سراج يوضع لاهل بيت بمقدار حاجتهم ثم يرفع عنهم ليستقروا ويستريحوا فصار النور والظلمة على تضادهما متظاهرين على ما فيه صلاح قطان الارض قيل وههنا نكتة كان الله يقول لو وقفت الشمس في جانب من السماء جنوبيا او شماليا فالغني قد يرفع بناءه على كوة الفقير فلا يصل النور اليه لكني ادير الفلك واسيرها حتى يجد الفقير نصيبه كما وجد الغني نصيبه واما ارتفاع الشمس وانحطاطها فقد جعله الله سببا لاقامة الفصول الاربعة كما في الشتاء تغور الحرارة في الشجر والنبات فيتولد منه مواد الاغذية والثمار وتقوى ابدان الحيوانات بسبب احتقان الحرارة الغريزية في البواطن وفي الربيع يتحرك الطباع ويظهر المواد المتولدة في الشتاء ويتنور الشجر ويورق ويزهر ويهيج الحيوان للسفاد وفي الصيف يحتدم الهواء فينضج الثمار ويحلل فضول الابدان ويجف وجه الارض ويتهيأ للعمارة والزراعة وفي الخريف يظهر البرد واليبس فيدرك الثمار ويستعد الابدان قليلا قليلا للشتاء واما القمر فهو تلو الشمس وخليفتها وبه يعلم عدد السنين والحساب ويضبط المواقيت الشرعية للصلوة والصيام والحج ومنه يحصل النماء والرواء وقد جعل الله في طلوعه وغيبته وتشكلاته البدرية والهلالية مصالح كثيرة لا يعلمها الا هو فما لحظا اذا تأملت في هذا العالم الذي نحن الآن فيه وجدته كالبيت المعد فيه كل ما يحتاج اليه فالسماء مرفوعة كالسقف والارض ممدودة كالبساط والنجوم منضودة كالمصابيح والانسان كمالك البيت المتصرف فيه وضروب النبات مهيأة لمنافعه وصنوف الحيوان في منافعه متصرفة وانى اقول اذا تأملت في عالم السماء بعظمها وكثرة كواكبها وجدت بيتا معمورا من بيوت اذن الله ان ترفع ويذكر فيها اسمه فيها اصناف العابدين فمنهم سجود لا يركعون ومنهم ركوع لا ينتصبون ومسبحون لا يسأمون لا يغشاهم نوم العيون ولا فترة الابدان ولا غفلة النسيان وليس من شرط الدار ان لا يكون ذي حيوة قال تعالى ان الدار الآخرة لهي الحيوان وليس من شرط عمارة البيت المعمور ان يكون بالطين والحجر والخشب قال تعالى انما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر واقام الصلوة بل ولا يشترط ان يكون بيت العبادة

جسمانيا فكلما يقوم فيه العبادة والذكر والتسبيح والتقديس فهو بيت عبادة فانظر الى صنع البارى جل ذكره كيف بنا السماء وجعلها معبد الملائكة المسبحين المهللين الذاكرين الله وامسكها من غير عمد ترونها ومن غير حبل وعلاقة يتدلى بها والعجب ممن لا ينظر ولا يتامل في صنع بيت تولى الله بنيانه بقدرته وتفرد بعمارته وزينه باصناف الزينة وصوره بانواع النقوش وربما سيأذكره ويسبح بانتقاصه وعدم حضور قلبه مشتغلا ببطنه وفرجه ليس له هم الا شهوته او حشمته والعجب منه انه لو دخل بيت غنى فيراه مزوقا بالصنع مموها لذهب فلا ينقطع تعجبه ولا يزال يصف حسنه ويثنى على من صنعه وصوره وتراه غافلا عن بيت الله العظيم وعن ملائكته الذين هم سكان سمواته فلا يلتفت اليه بقلبه ولا يعرف من السماء الا بقدر ما يعرف البهيمة ان فوقها سطحا او بقدر ما يعرف النملة من سقف بيته ولا يعرف من ملائكة السموات ولا من نفوسها وبرهانها الحية الا بقدر ما يعرف النملة من نفوس سكان البيت ونقوش سقفها ويرهم في حيطانه فما هذه الغفلة العريضة وما هذا النوم الغالب على اكثر الناس والسكر العظيم والجهل المفرط والشقوة المحيطة بهم فهلم ايها العارف نسبح ونقدس لربنا فهلم يا اخا الحقيقة نقوم بالتهليل والتكبير ندعو قيم العالم وناظم الملك والملكوت ورابط الناسوت باللاهوت وصاحب الكبرياء والجبروت بقلب كئيب حاضر ولسان ذاكر وصدر منشرح بنور الذكر والمعرفة ودمع ساكب فنادر ربا عارف بروح شيقة ونفس زكية عاشقة لربها راجعة اليه حتى ننادى ربنا نداء خفيا ونتضرع اليه في ظلم الليالى وندعوه دعاء المحبين المشتاقين ونداء الخاشعين ونتضرع اليه تضرع المشتاقين وخضوع المحتاجين المتذللين سبحانك لا اله الا انت خلصنا من عذاب نار الفرقة والم القطيعة يا محيى الاموات وباعث الارواح من القبور الدارسات ومعطى الخيرات ومنزل البركات افض على نفوسنا لوامع بركاتك وعلى ارواحنا سواطع خيراتك يا من اذا تجلى لشئ خضع له يا من رش من نوره على ذوات مظلمة وهياكل فاسقة في ليال مدلهمة فنورها وصورها وشوقها الى جماله وساقها الى طلب لقائه يا من قذف بشعلة شوقه على السموات فهيجها ودوّرها ودوّرها وكل من فيها بالتعشيق وطوفها اسبوعا في كل سبعة آلاف سنة حول البيت العتيق خلصنا بنورك عن ظلمات القبور ولا تعذب ارواحنا بعلائق اشباح عالم الزور ومعدن الغرور وثبت اقدامنا على المنهج الاصلح القويم والصراط الحق المستقيم انك انت الجواد الكريم والبر الرحيم

فهذا انموذج من دقائق صنع الله ولطفه في المخلوقات الظاهرة فانه لا مطمع لاحد في معرفة دقائق اسرار اللطف والرحمة في عالم غيبه وملكوته الاعلى ولا في استقصاء بدايع الصنع والحكمة في الموجودات التى يليها في اعمار طويلة لان علوم العلماء نزر حقير بالقياس الى ما عرفه الانبياء والاولياء عليهم السلام وما عرفوه قليل بالاضافة الى ما عرفه المقربون من الملائكة والعليون من الانس عند قيامهم عند الله ثم جميع علوم الملائكة والجن والانس اذا اضيفت الى علم الله لم يستحق ان يسمى علما بل هو الى ان يسمى دهشا وحيرة وعجزا وقصورا اقرب من ان يسمى معرفة وحكمة اذ الحكمة بالحقيقة معرفة الاشياء كما هى عليه وقد سبق ان العلم بكل شئ بالذات هو نحو وجوده ولا يحيط بالاشياء الا مبدعها وموجدها فلا حكيم الا بالحقيقة الا الله وحده واطلاق الحكمة والمعرفة على غيره بضرب من المجاز والتشبيه ولهذا خوطب الكل بقوله تعالى وما اوتيتم من العلم الا قليلا

فصل في اثبات ان جميع الموجودات عاشقة لله سبحانه مشتاقة الى لقائه والوصول الى دار كرامته

اعلم ان الله سبحانه قدر لكل موجود من الموجودات العقلية والنفسية والحسية والطبيعية كمالا وركز في ذاته عشقا وشوقا الى ذلك الكمال فالعشق المجرد عن الشوق يختص بالمفارقات العقلية التى هى بالفعل من جميع الجهات ولغيرها من اعيان الموجودات التى لا تخلو عن فقد كمال وفيها القوة والاستعداد عشق وشوق ارادى بحسبه او طبيعى بحسبه على تفاوت درجات كل منهما ثم حركة تناسب ذلك الميل اما نفسانية او جسمانية والجسمانية اما كيفية كما في المركبات الطبيعية او كمية كما في الحيوان والنبات خاصة او وضعية كما في الافلاك او اينية كما في العناصر والبرهان على ذلك انك قد علمت ان الوجود كله خير ومؤثر ولذيذ ومقابله وهو العدم شر وكريه ومهروب منه وعلمت ان الوجود نوع واحد بسيط في ذاته لا اختلاف فيه الا ان لحدوده ودرجات وهى منشأ اختلاف مهيات الممكنات واجناسها وفصولها فالوجود في نفسه لا يتفاوت الا بالاكمل والانقص والاشد والاضعف وغايته كماله هو الواجب الحق لكونه غير متناه في الشدة في الكمال ولكل واحد من الموجودات المعلولية نصيب من ذلك الكمال فابض منه وله نقص بحسب حده في المعلولية فان حقيقة الوجود بما هى حقيقة لا يقتضى النقص ولا التناهى ولا التحدد اذ لو اقتضت ذلك لما كان واجب الوجود غير متناهى القوة والقدرة فقد ثبت ان النقص والتناهى من لوازم المعلولية اذ المعلول لا يمكن ان يساوى علته في رتبة الوجود والا لم يكن احدهما بالعلية اولى من الاخر فاذن كل ما لم يكن معلولا لشئ كالواجب تعالى فلا نقص فيه اصلا لكونه محض حقيقة الوجود والخير فهو اعظم الاشياء بهجة ومحبة لذاته وعاشق لذاته

من الجزئيات من حيث هي جزئيات وكل ما كانت العلل المتوسطة فيه أكثر والوسائط بينه وبين الحق أكثر فهو أنقص وكل ما هو أقرب منه تعالى فهو أكمل وأتم

فإذا ثبت هذا فلا يخلو شيء من الموجودات عن نصيب من المحبة الإلهية والعشق الإلهي والعناية الربانية ولو خلا عن ذلك لحظة لانطمس وهلك فكل واحد عاشق للوجود طالب لكمال الوجود نافر عن العدم والنقص وكلما هو مطلوب فإنما يكون حفظه وإدامته بما هو تمامه وكماله فالمعلول لا يديمه إلا علته لكونها كماله وتمامه والحرارة لا تحفظ ولا تديم الأجزاء إلا بما هو أقوى منها والنور لا يكمل إلا بنور أقوى منها والعلم الناقص الظني لا يتم حتى يصير يقينيا وإنما الأيقن لا يتم إلا ببرهان عقلي فكل وجود ناقص لا يصير كاملا إلا بما هو أقوى منه وعلته وبه يديم ذاته ويحفظ هويته فالهيولى لا يتم إلا بصورتها والصورة لا يتم إلا بمصورها والجسم لا يتم إلا بالنفس والنفس لا يتم إلا بالعقل والعقل لا يبقى إلا بواجب الوجود فإذن كل ناقص ينفر عن نقصه ويفزع منه إلى كماله ويتمسك به عند نيله فيكون كل شيء لا محالة عاشقا لكماله مشتاقا إليه عند فقده فالعشق حاصل للشيء دائما سواء في حال وجود كماله أو في حال فقد ذلك الكمال وأما الاشتياق والميل فإنما يحصلان للشيء حال فقدان الكمال ولذلك كان العشق ساريا في جميع الموجودات والشوق غير سار في الجميع بل يختص بما يتصور في حقه الفقد ونحن قد بينا فيما مر أن الحياة سارية في جميع الموجودات لسريان الوجود فيها لأنا بينا أن الوجود حقيقة واحدة هي عين العلم والقدرة والحياة كما لا يتصور موجود بدون طبيعة الوجود مطلقا فكذا لا يتصور موجود لا يكون له علم وفعل وكل ما يعلم ويفعل بأي وجه كان فله حياة فالكل إذن حي عند العرفاء إلا أن الجمهور إذا أطلقوا الحيوان فهو أنه ما له حس ظاهر وحركة إرادية من مكان إلى مكان فإذا ثبت أن كل موجود سواء كان بسيطا أو مركبا فله حياة وشعور فلا محالة له عشق وشوق فإذا نظرت في الموجودات ودرجاتها في الوجود وتأملتها وجدتها إما كاملة من كل وجه بمعنى نفس الأمر أو ناقصة بوجه من الوجوه والكامل من كل وجه إما أن يكون كماله بنفسه مع قطع النظر عما هو وراءه حتى يكون نفسه وكماله شيئا واحدا من غير تغاير لا في الذات ولا في الاعتبار أو يكون كماله بما وراءه فالأول هو الواجب الوجود والثاني هو الذوات العقلية فهذا القسم من الوجود الكامل بقسميه غير منفك عن العشق والعشق عين ذاته أما الواجب فهو عاشق لذاته بحسب معشوق لذاته ولما سواه بذاته وأما الذوات العقلية فعاشقة له لا لذواتهم إلا من حيث كونها آثارا له فعشق ذواتهم لذواتهم مستهلك في عشقهم للأول كما أن نور وجودهم مضمحل مستهلك تحت نور الأحدية فما ثمة هناك عشق واحد متصل في درجات بعضها محيط بالبعض والله من ورائهم محيط وأما القسم الثاني فهو إما مكتف بذاته وبعلة ذاته في خروجه من نقصانه إلى كماله أو ليس كذلك والأول هو النفوس الفلكية فهي واجدة للكمال من وجه فاقدة له من وجه فلها العشق والشوق على الاتصال فلها لذة المواصلة وألم المفارقة لكنها لم يكن لذتها يختص بوقت وألمها بوقت آخر بل ألمها ممزوج بلذة ولأنه منبعث عن وجه العشق فيكون ألما لذيذا ولهذا شبهت الحكماء حال تلك النفوس في اشتياقها إلى كمالاتها العقلية ومعاشيقها الروحانية تشبيها بعيدا بحال من به حكة ودغدغة والثاني إما أن يكون ناقصا من كل جهة أو من وجه دون أخرى والثاني من الثاني إما أن يكون كماله في أصل الطبيعة النوعية للجسم من غير فضيلة زائدة عليها فهو أخس الأنواع الجسمانية كالعناصر الأربعة المتضادة لنقص جوهرها أو يكون كماله بأمر زائد على الجرم والطبيعة الجسمية فالقسم الأول لنقص جوهره بما يأتي منها المركب عند التركيب تزول تضادها ويقبل ضربا آخر من الحياة بصورة تحفظ تركيبها وحفظ البنية عن استيلاء أحد الأضداد عليها مدة يعتد بها فإن وقع لصورتها الحافظة عن إفساد الأضداد الاقتصار على هذا الكمال فهو الجماد وإن كان له مع ذلك طلب الكمال الشخصي في النشو والدوام النوعي في التوليد فهو النبات إن قصر على هذا وإن زاد عليه باختصاصه بصورة غير مادية في ذاتها وإدراكها منتزعة عن المواد في آلاتها ومشاعرها فهو الحيوان فإن الحيوان يتقوى بالإحساس والفعل كما يتقوى النبات بالتغذي والنشو وظاهر أن كل واحد من هذه الموجودات الناقصة طالبة للكمال الذي يتم به وجوده فالصورة الحافظة للتركيب كمالها أن يصير ذات قوة يتربى بها مقدار شخصه بأن يجذب الغذاء ويحيله إلى جوهر المغتذي وتلصقه على نسبة لائقة ويديمها في أعداد نوعه بالتوليد وإذا حصل هذا الكمال له بحسب درجته من القرب إلى المبدأ المتعالي الذي هو غاية في الفضيلة من كل وجه حاول كمالا أتم من ذلك وأقرب إلى الكمال الحقيقي من جميع الوجوه وهو كونه ذا صورة حساسة ثم متخيلة ثم ذاكرة ثم عاقلة للأشياء بالملكة بإدراك الأوليات ثم عاقلة لها بالفعل بإدراك الثواني النظريات ثم صائرة عقلا بسيطا فعالا للمعقولات ثم راجعة إلى الله تعالى راضية مرضية كل ذلك باشتياق منا إليه وإذ وافى منا لاحقة كل عشق سابق علة للوصول إلى معشوق لاحق يكون غاية لذلك العشق السابق وهكذا إلى أن يصل إلى معشوق العاشقين وغاية اللذات والرغبات ومنتهى الحركات والأول من الثاني في

وهو ما يكون مقتضيا من كل جهة كالهيولى الجسمانية فانها في ذاتها قوة كل شيء لا قوام لها الا بما يحلها من الصور وحقيقتها عين الحاجة و
الافتقار بل عين الشوق الى كل صورة كمالية ما امكن والشيخ الرئيس انكر في طبيعيات الشفاء كونها مشتاقة الى الصور كما هو المنقول عن القدماء من
وغاية الانكار ثم انه قد اعترف بذلك في رسالته التي صنفها في العشق وكيفية سريانه في جميع الموجودات لكنه اقتصر في بيان كيفية عشقها
بعدم عريها عن جميع الصور وبكونها دائمة التلبس بشيء من الصور وكذا اقتصر في كيفية عشق سائر البسائط العنصرية والمركبات المعدنية
بميلها الطبيعي الى احيازها وفي النباتات بما فيها من قوة التغذية وطلب الزيادة في الاقطار وقصد التوليد من غير ان يثبت لها شعورا
وجوديات نعلم ان اثبات العشق في شيء بدون الحيوة والشعور فيه كان مجرد تسمية ونحن قد بينا في السفر الاول في مباحث العلة والمعلول
عشق الهيولى الى الصورة بوجه قياسي حكمي لا مزيد عليه وقد برهنا اثبات الحيوة والشعور في جميع الموجودات وهو العمدة في هذا الباب
ولم يتيسر للشيخ الرئيس تحقيقه ولا لاحد ممن تأخر عنه في يومنا هذا الا اهل الكشف من الصوفية فانه لاح لهم بضرب من الوجدان وتتبع
انوار الكتاب والسنة ان جميع الاشياء حي ناطق ذاكر لله مسبح ساجد له كما نطق به القرآن كما في قوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا
تفقهون تسبيحهم وقوله ولله يسجد ما في السموات وما في الارض ونحن بحمد الله عرفنا ذلك بالبرهان والايمان جميعا وهذا امر قد اختص
بنا بفضل الله وحسن توفيقه فان الذي بلغ اليه نظر الشيخ وهو من اعاظم الفلاسفة في هذه الدورة الاسلامية في اثبات العشق
في البسائط الغير الحية عنده ما ذكره في تلك الرسالة بقوله والبسائط الغير الحية ثلثة احدها الهيولى الحقيقية والثاني الصورة التي لا
يمكنها القوام بانفرادها والثالث الاعراض والفرق بينها وبين هذه الصورة ان هذه الصورة مقومة للجوهر ولذلك استحفظ
الاوائل من الالهيين ان يجعلوها من اقسام الجواهر لكونها جزء الجوهر القائم بذاته وتحرجوا تسميتها جوهرية لاجل امتناع وجودها بمفرد
الذات اذ الجوهر الهيولاني هذا حاله ومع هذا الاستكراه عدوها من جملة الجواهر لكونها جزء الجوهر القائم بذاته بل وهما اعني الصورة
مزية الجوهرية على الهيولى اذ هذه صورة بها يتقوم الجوهر بالفعل جوهرا وهما وجدا جوهرا بالفعل ولاجل ذلك قيل ان الصورة
جوهر بنوع فعل واما الهيولى فهي معدودة مما يتصل بالجوهرية بالقوة اذ لا يتم بوجود كل هيولى جوهر ما وجوده بالفعل ولاجل ذلك قيل
انها جوهر بنوع قوة فقد تقرر من هذا القول حقيقة الصورة ولا يحمل الاعراض الحقيقية على العرض فاذا تقرر هذا فنقول ان كل واحد
من البسائط الغير الحية قرين عشق غريزي لا يخلو عنه البتة وهو سبب له في وجوده واما الهيولى فلدوام نزاعها الى الصورة مفقودة ونزعها
بها موجودة ولذلك تلقاها متى عريت عن صورة بادرت الى الاستبدال عنها بصورة اشفاقا عن ملازمة العدم المطلق فالهيولى تنفر
بالعدم فمهما كانت ذات صورة لم يبق فيها سوى العدم الاضافي ولولاها للابسها العدم المطلق ولا حاجة بنا ههنا الى الخوض في لمية
ذلك فالهيولى كالمرأة الذميمة المشفقة عن ان يستعلن قبحها فمهما انكشف قناعها غطت دمامتها بالكم فقد تقرر ان في الهيولى عشقا غريزيا
واما الصورة فالعشق الغريزي فيها ظاهر من وجهين احدهما بالجبلة ملازمتها موضوعها ومنافاتها المزايلة عنه والثاني بالجبلة مواضعها
الطبيعية متى حصلت فيها وحركتها الشوقية متى باينتها كصورة الاجسام البسيطة الخمسة والمركبات عن الاربعة ولا صورة ملازمة غير هذين
الشيئين ولا صورة ملازمة غير هذه الستة واما الاعراض فعشقها ظاهر بالجبلة ملازمة الموضوع ايضا وذلك عند تلاحق الاضداد عليه في
الاستبدال للموضوع فاذن ليس يعرى شيء من هذه البسائط عن عشق غريزي مطبوع انتهى كلامه ولا يخفى على احد من الاذكياء ان كلامه
هذا في غاية الضعف والقصور فان ما ذكره لا يفيد اثبات معنى العشق في هذه البسائط الا على ضرب من التشبيه واما ما ذكره في عشق
الهيولى فمجرد تشبيه وتخييل بلا تحصيل وتبديل بعض الالفاظ الى لفظ يناسب هذه الدعوى كالنزاع والاشفاق والمبادرة مع ان ما ذكره
من مبادرة الهيولى الى الاستبدال عن صورة بصورة لشيء لا يصح اصلا اذ الهيولى جوهر قابل لا فعل له اصلا وليس من فعلها اقتضاء وطلب
الا القبول والطاعة وقد اشرنا سابقا على المنهج الذي سلكنا في اثبات سريان العشق في جميع الموجودات الى ان الهيولى في ذاتها عبارة عن
نفس قوة الشوق الى العشق وقبولها لانها مستعدة ومشتاقة بالفعل لكل شيء والا لكانت صورة ما بالفعل لا هيولى واما ما ذكره في عشق
الصورة من حيث في ملازمة الموضوع وجذبها في ملازمة الموضع الطبيعي متى حصلت فيه وحركتها الشوقية اليه متى باينته فليس في ذلك ايضا
ما يدل على هذا المطلوب بحسب البيان العقلي الا بمجرد لفظ الجذب والشوق وهو من قبيل المصادرة على المطلوب فان مجرد القيام بالموضوع
لا يدل على العشق له وكذا السكون في الحيز عند الوقوع فيه والحركة اليه عند الخروج عنه لا يدل على الشوق اليه الا اذا ثبت ان للطبيعة الجسمية
شعورا بذاتها وبفعلها ولم يذكر الشيخ في تلك الرسالة ولا في غيرها ما يثبت ضربا من الشعور بها وعلى هذا القياس حال ما ذكره في

[illegible]

[illegible]

علو

في عشق الصورة للموضوع وادعى فيه الظهور وهو من أخفى الاشياء، ولو كان كل ملازمة شيء لشيء عشقاً له اياه لكان جميع لوازم الماهيات والنسب والاضافات عشاقاً لموصوفاتها وكذا السطوح والاطراف لمحالها المقدارية واللازم بديهي البطلان وههنا دقيقة يجب التنبيه عليها وهو ان الالهيين الذين ذهبوا الى سريان العشق في جميع الموجودات انما اثبتوا لكل شيء عشقاً وشوقاً الى ما هو فوقه او كمال ذاته لا الى ما هو دون منه وانقص الا على سبيل التبعية او بالعرض لا بالذات فاذن ان الذي ذكره الشيخ من عشق الصورة لموضوعها اعني المادة ليس بشيء بل الحق ان كل طبيعة او نفس او قوة من القوى اذا فعلت شيئاً فليس مقصودها اولا وبالذات نفس ما يصدر عنها من الافاعيل ولا موضوعات تلك الافاعيل بل معشوقها ومقصودها ما هو اجل واعلى رتبة من افاعيلها وموضوعات افاعيلها اعني به نفس الغاية او نفس كونها على الوجه الاكمل فليس مقصود الطبيعة من تحصيل المادة نفس تلك المادة بل جعلها وسيلة الى تحصيل كمال اذ الطبيعة نفسها كمال للمادة لا المادة كمال لها فانما تحصل الطبيعة المادة وتقومها لان تبلغ بها الى كمال فوق كماله وكذا النفس لا تدبر البدن ولا تعشق الالات البدنية عشقاً للبدن والالات وانما تفعل ذلك عشقاً لذاتها وتشوقاً الى نيل كمالها وبالجملة من سالك مسالك العرفاء الالهيين في هذا المقام ينبغي له ان يرتب عشق الموجودات على ترتيب نظام يؤدي وينساق كل عشق للسافل الى عشق للعالي على الوجه الاتم الاكمل وهكذا الى ان ينتهي الى عشق واجب الوجود حتى يلزم ان جميع الاشياء عاشقة له مشتاقة الى لقائه وكذا لا بد ان يكون كل عشق للعالي عشقاً للسافل لا على سبيل القصد والاستكمال بل على سبيل التطفل والاستجرار والترشح فاذن لما كان تمام الجسم بالطبيعة فلا جرم يعشق تمامه الذي هو الطبيعة وتمام الطبيعة بالنفس المدبرة لها فلا جرم يعشقها وتمام النفس بالعقل فيعشقه وتمام العقل بل تمام الكل بالواجب تعالى فيعشقه العقل ويتم به الكل بل هو الكل في وحدة وهو مبتهج بذاته لا بغيره اذ لا جزء ولا ند ولا شريك له وهو العزيز القهار وهو القاهر فوق عباده والله من ورائهم محيط فينطوي في عشقه لذاته عشقه لجميع الاشياء كما ينطوي في علمه بذاته علمه بجميع الاشياء وقد مر في مباحث العلم كيفية هذا الانطواء على وجه لا يؤدي الى التثلم في وحدته الحقة فجميع الاجرام العلوية والسفلية منطوية تحت شوق النفوس الى ذواتها والى ذوات كمالاتها العقلية وكذا شوق النفوس الى ذواتها وكمالاتها منطوية تحت عشق العقول لمبادئها الاعلى وعشق العقول لمبدئها الاعلى منطوية تحت بهاء النور الاول لحضرته الاتم ولجماله الاعظم وجلاله الارفع لانه مرجع الكل وغاية الكل

فصل في بيان بطريق آخر في سريان معنى العشق في كل الاشياء

اعلم ان قدماء الفلاسفة ذكروا وجهاً آخر لبياناً عاماً في هذا المطلب فقالوا ان جميع الهويات والموجودات لما لم يكن وجودها من ذاتها بل من عللها الفياضة فكذلك كمالاتها مستفادة من تلك العلل ولما لم يكن تلك العلل قاصدة لايجاد شيء من معلولاتها ولشيء من كمالاتها ولا ملتفتات للعالي بالنسبة الى السافل ولا بالنسبة الى كماله فوجب في الحكمة الالهية والعناية الربانية وحسن التدبير وجودة النظام ان يكون في كل موجود عشق ليكون بذلك العشق حافظاً لما حصل له من الكمالات اللائقة ومشتاقاً الى تحصيلها عند فقدانها فيكون ذلك سبباً للنظام الكلي وحسن الترتيب في التدبير الجزئي وهذا العشق الموجود في كل واحد من اعيان الموجودات يجب ان يكون لازماً لها غير مفارق عنها اذ لو جازت مفارقته عنها لافتقرت الى عشق آخر ليكون حافظاً للعشق الاول الذي فرض انه يحفظ كمالاتها عند وجوده ومستردا له عند عدمه وذلك العشق ان لم يكن لازماً يحتاج الى عشق آخر ويتسلسل وان كان لازماً فيصير احد العشقين معطلاً وذلك ممتنع فعلم ان العشق سار في جميع الموجودات واجزائها هذا ما قالوه وهو جيد الا ان الذي اشرنا اليه اجود واحكم واللمية فيه اتم فانا قد اشرنا الى ان الوجود حقيقة واحدة في الكل متفاوت بالاتم والانقص وان المعلول من سنخ حقيقة العلة والعلة تمام المعلول وقد ثبت ايضاً ان الوجود خير لذيذ فكل واحد يعشق ذاته وكمال ذاته لكن كمال ذاته يتم بعلته واذا كان كمال ذاته يتم بما هو بعينه علته ومفيض جوده فاذن العلة المفيدة وان لم تكن قاصدة لمعلولها ولا ملتفتة اليه لمعلولها العلو ذاتها عن ذات المعلول لكنها لا محالة عاشقة لنفسها مريدة لذاتها وذاتها بعينها هي كمال المعلول وتمامه والمعلول من لوازم هذه التامة التي هي بعينها ذات العلة فلاجل ذلك يحفظ كل معلول بعشق علته وينتظم كل سافل بعشق ما فوقه فلو لم يكن بين العالي والسافل هذا النحو من الارتباط لم يحفظ الموجودات ولم يبق النظام على هذا النحو من التمام بل يختل النظام ويتطرق الفساد والهرج والمرج فثبت انه لم يكف لنظام العالم مجرد عشق كل واحد لذاته ولا انضمام كون النظام عشقه لكمال ذاته لو لم يكن ذلك الكمال بوجود علته حتى يكون عشقه لكمال ذاته وتمامه بعينه عشقاً لعلته المفيضة لذاته وايضاً الشيء لا يجوز ان يكون حافظاً لنفسه والا لزم تقدمه على نفسه اذ لا معنى للحفظ الا الادامة والابقاء والشيء الممكن كما يفتقر في حدوثه الى علة هي غيره كذلك يفتقر في بقائه الى علة هي غير ذاته فلا معنى لكون الشيء حافظاً بل الامر بالعكس اولى لان كمال كل شيء بما هو مقوم ذاته

لكماله

ومحصل مادته ومنوع جنسه فعلم من جميع ذلك ان العشق الحافظ لكل معلول هو عشقه لعلته الذي هو عبارة عن انتساب وجوده اليها وارتباطه بها فبهذا الانتساب اعني الوجود الانتسابي يحفظ هوية المعلول ويتم بقاؤه بمفيد وجوده ومكمل ذاته وهذا معنى قولهم لولا عشق العالي لانطمس السافل وعلم بما قررنا ان العشق سار في جميع الموجودات على ترتيب وجودها فكما انه نشأ من كل وجود اقوى وجود اضعف حتى انتهى الى وجود المواد والاجسام فكذا ينشأ من كل عشق اسفل عشق اعلى حتى ينتهي الى عشق واجب الوجود فجميع الموجودات بحسب ما لها من الكمالات اللائقة طالبة لكمالات واجب الوجود لذاته متشبهة به في تحصيل ذلك الكمال فالباري تقدست اسماؤه هو غاية جميع الموجودات ونهاية مراتبها فالعشق والشوق سبب وجود الموجودات على الكمالات الممكنة لها وسبب دوامها ولولا العشق والشوق ما امكن حدوث حادث في العالم الجسماني ولا تكون متكون في عالم الكون والفساد

فصل في بيان ان المعشوق الحقيقي لجميع الموجودات وان كان شيئا واحدا في المآل وهو نيل الخير المطلق والجمال الاكمل الا ان لكل واحد من اصناف الموجودات معشوقا خاصا فربما يتوسل بعشقه الى ذلك المعشوق العام قد اوضحنا فيما سبق ان جميع الموجودات متوجهة الى طلب الحق الاول توجها غريزيا على ترتيب ونظام فهي عاشقة للوصول اليه ولنيل ذاته على الترتيب من الادنى الى الاعلى ومن اخس الاحوال الى اشرفها وكما ان جميع الموجودات طالبة للخير المطلق عاشقة للوجود الحق على الترتيب فكذلك الخير المطلق والمعشوق الحق متجل لعشاقه الا ان قبولها التجلية ونيلها النور والجمال على التفاوت وان غاية التقرب منه هو قبول التجلية الحقيقي بلا متوسط كمرآة متجل فيه صورة الشخص المطلوب بلا توسط مرآة اخرى وهذا حال المعلول الاول والعقل الكل واما ما نال غيره من ذلك الجمال فهو بمنزلة من يرى صورة معشوقه بتوسط مرآة واحدة او مرائي متعددة غير مرآة بصره ولكن مع ذلك ما وقع التجلي الا لذلك المعشوق الحقيقي لا للمرائي اذ المرآة عدمية لا صورة لها وليست الصورة الا للشخص فما وقع التجلي الا من الشخص وان تعددت المرائي الا ان تعدد المرائي وكثرة الوسائط القابلة تؤثر في خفاء الصورة وقلة ظهورها وضعف تأثر القابل عن اشراق نورها وهكذا حال الممكنات في قبولها التجلي الحق الاول واستفادتها عن نور جمال الله وشروق جلاله اذ ليس لغيره تأثير ولا لشيء عن غيره تأثر وما امره الا واحد وليس فعله الا ابتداعه ولا تجليه الا تجل واحد لكن قبول البعض لاثر تجليه اقوى من بعض اخر لضرورة الترتيب بين الاشياء في القرب والبعد منه تعالى فالاقرب يستضيء بنور تجليه اقوى واتم مما يستضيء به الابعد قال الشيخ الرئيس في تلك الرسالة العشقية ان كل منفعل ينفعل عن فاعله بتوسط مثال يقع من الفاعل فيه وكل فاعل انما يفعل في قابل الانفعال بتوسط مثال واقع منه فيه وبين ذلك بالاستقراء فقال فان الحرارة النارية انما تفعل في جرم من الاجرام بان تضع فيه مثالها وهو السخونة وكذلك سائر القوى من الكيفيات والنفس الناطقة انما تفعل في نفس ناطقة مثلها بان تضع فيها مثالها الى اخر كلامه اقول وكأن الشيخ لم يظفر بالبرهان اللمي على بيان هذا المطلب حيث اكتفى في بيانه بالاستقراء ثم قال ان العقل الفعال يقبل التجلي بغير توسط وهو يدرك لذاته ولسائر المعقولات فيه عن ذاته بالفعل والثبات وذلك ان الاشياء التي يتصور المعقولات بلا روية ولا استعانة بحس او تخيل انما يعقل الامور المتاخرة بالمتقدمة والمعلولات بالعلل والروية بالشريفة ثم يناله النفوس الالهية بلا توسط ايضا عند التيل وان كان بتوسط اعانة العقل الفعال عند الاخراج من القوة الى الفعل واعطائه القوة والاصالة للتصور والطمأنينة اليه ثم يناله القوة الحيوانية ثم النباتية ثم الطبيعية وكل واحدة مما يناله يتوفر ما ناله منه الى التشبه بغايته فان الاجرام الطبيعية انما يحرك حركاتها الطبيعية تشبها به في غايتها وهي البقاء على بعض الاحوال اعني عند حصولها في المواضع الطبيعية وان لم يتشبه به في مبادي هذه الغاية وهي الحركة وكذلك الجواهر الحيوانية والنباتية انما يفعل افاعيلها الخاصة بها تشبها به في غاياتها وهو ابقاء نوع او شخص او اظهار قوة وقدرة وما ضاهاها وان لم يتشبه به في مبادي هذه الغايات كالجماع وكالتغذي وكذلك النفوس البشرية انما تفعل افاعيلها العقلية واعمالها الخيرية تشبها به في غاياتها وهي كونها عاقلة عادلة وان لم تكن متشبهة به في مبادي هذه كالتعلم وما شاكله والنفوس الالهية انما تحرك تحريكاتها وتفعل افاعيلها تشبها به في استبقاء الكون والفساد والحرث والنسل والعلة في كون القوى الحيوانية والنباتية متشبهة به في غايات افاعيلها دون مباديها لان مباديها انما هي احوال استعدادية قوية والخير المطلق منزه عن مخالطة الاحوال الاستعدادية القوية وغاياتها كمالات فعلية والعلة الاولى هو الموصوف بالكمال الفعلي المطلق فجاز ان يتشبه في الكمالات الغائية وامتنع ان يتشبه في الاستعدادات المبدئية انتهى كلامه

تذكرة ان الحكمة الالهية والعناية الربانية قد ربطنا اطراف الموجودات بعضها ببعض وربط حكيما ونظمها نظاما عقليا تاما كما اوضحنا سبيله من ان الموجودات

١٣١

لما كان بعضها عللاً وبعضها معلولات ومنها اوائل ومنها ثوانٍ فارتكزت في جبلة المعلولات نزوع نحو عللها واشتياق اليها وجعلت في
جبلة عللها رأفة وعطوفة على معلولاتها كما يوجد ذلك في الآباء والامهات على الاولاد ومن الكبار على الصغار ومن الاقوياء على الضعفاء
وذلك لشدة حاجة الضعفاء الى معاونة الاقوياء والسر في ذلك ما اشرنا اليه من ان الجنس يحن على الجنس وان المعلول كانه جزء من علته وان
العلة كانها تمام المعلول وهكذا حال كل محتاج ومحتاج اليه فالفقير يتشبث بالغني ويشتاق اليه والغني يرحمه ويجود من فضله
عليه **واعلم** ان العشق اقسام والمحبة متشعبة والمحبوبات كثيرة لا تحصى حسب تكثر الانواع والاشخاص فمن انواع المحبة محبة النفوس الحيوانية
للنكاح والسفاد لما فيه من حكمة بقاء النسل وحفظ النوع ومنها محبة الرؤساء للرياسات وحرصهم على طلبها ومراعاتهم لرسومها ونظمها
عليها كانها شيء مجبول في طباعهم مركوز في نفوسهم والحكمة فيها طلب الاستعلاء للنفس على قواها التي تحت تصرفها فان الافعال الاختيارية
بمنزلة تكميل الافعال الطبيعية والفاعل بالصناعة يحتذي في صنعته للفاعل بالغريزة ولهذا قيل الصنعة تتشبه بالطبيعة فلو لم يكن
محبة العلو والرفعة مرتكزة في جبلة النفوس لما احب اكثر الناس كونه رئيساً مطاعاً في قومه ولما كان شديد الحرص في ذلك ومنها محبة
التجار والمتمولين لكسب المال وحرصهم على الجمع والادخار وحفظ النقود والامتعة واخزانها كانه شيء مجبول في طباعهم مركوز في نفوسهم
لما فيه من الصلاح لغيرهم ومن يأتي بعدهم ومنها محبة العلماء والحكماء لاستخراج العلوم وتدوينها في الكتب ونشرها والبحث عن غوامضها
وكشف اسرارها وتعليمها للمتعلمين واظهارها على المستعدين كانه شيء مجبول في طباعهم مركوز في نفوسهم لما فيه من احياء النفوس
وبعثها من موت الجهالة وقبر الطبيعة وتنبيهها من رقدة الغفلة ونوم النسيان ومنها محبة الصناع في اظهار صنايعهم وحرصهم على تتميمها
وشوقهم الى تحسينها وتزيينها كانه شيء غريزي لهم لما فيه من مصلحة الخلق وانتظام احوالهم **واعلم** ان النفوس كلما كانت اشرف واعلى
كانت محبوباتها ومرغوباتها الطف واصفى وازين وابهى والذي ينبهك على هذا الامر ان القوى النباتية رؤسها ثلثة احدها
قوة التغذية والثاني قوة التنمية والثالث قوة التوليد فكذلك العشق الخاص بالقوى النباتية على اقسام ثلثة احدها يختص با
لقوة المغذية وهو مبدأ شوقها الى حضور الغذاء عند حاجة المادة اليه وبقائه في المتغذي بعد استحالته الى طبيعته والثاني يختص
بالقوة المنمية وهو مبدأ شوقها الى تحصيل الزيادة الطبيعية المناسبة في اقطار المتغذي والثالث يختص بالقوة المولدة وهو مبدأ
شوقها الى تهيئة مبدأ الكائن مثل الذي هو فيه من نوعه ومن البين ان هذه الافاعيل الصادرة عن قوى النفس النباتية ليست
صادرة عن مجرد اتفاق او جزاف بل هي لغايات واغراض ملائمة لها وخيرات موافقة لطبايعها وكل من تامل فيها يعلم انها صادرة
من ميول وقصود فيها فهي اذن عاشقة لتلك الغايات وهي متممة لمبادئها ومكملة لها ومخرجة اياها عن النقص الى الكمال وعن القوة
الى الفعل ثم اذا نظرت الى قوى الحيوان الذي نفسه اشرف من نفس النبات وجدتها تصدر عن بعض قواها الشهوانية وهي الثلث النباتية
من قوة التغذية وقوة التنمية وقوة التوليد ما يصدر عن تلك القوى الثلث التي تكون في النبات لكن على وجه الطف وابهى وذلك لان
القوة الشهوانية الحيوانية اظهر الموجودات عند الجمهور عشقاً وشوقاً وليس معشوق هذه القوة في عامة الحيوان ما سوى الناطق الا
معشوق القوى النباتية بعينها الا ان عشق القوة النباتية لا يصدر عنها الافاعيل الا بنوع طبيعي وبنوع ادنى وادون واما
عشق القوة الحيوانية فانما يصدر عنه الاكل والجماع والتوليد على نحو الارادة والاختيار وبنوع اعلى والطف وما هذا احسن وافضل لذة
اتم وشوق اكمل وباستعمال من الحس واعانة من التخيل ولا شبهة في ان فعل التخيل افضل من فعل الحس وفعل الحس افضل من فعل الطبيعة فان قوة
الخيال تنال صورة ما يعشقه مجردة عن هذا العالم الظلماني صافية عن كدورة وانها امنة عن الفساد والعدم ما دام يحفظها الخيال بالنفس
اليها فاذا ذهلت عنها بسبب شاغل من خارج او داخل غابت وزالت لا على نحو الفساد وكذا قوة الحس تنال الصورة المحسوسة المعشوقة لها منتزعة
عن المادة الا انه يشترط فيها حضور المادة بوضعها واما الطبيعة فلكونها مستغرقة في بحر الهيولى لا يمكنها تجريد معشوقها عن المادة بوجه
من الوجوه واحضاره عند ذاتها الا مخلوطة بالاغشية الظلمانية والاعدام الهيولانية المفرقة لذاتها ولذات ما يناله من الاغذية
وغيرها ثم الحيوان غير الناطق وان كانت افاعيلها افضل واحسن من افاعيل النبات ومعشوقاتها انور واشرف من معشوقات النبات
مع كونها مشتركة بينها فيما يتعلق بالشهوة دون الغضب كما علمت الا انه لانحطاط رتبته عن رتبة الحيوان العاقل وعدم فوزه بالقوة
النطقية التي يقع بها الاطلاع على الامور الكلية والغايات العقلية لا يبعد بادراك الغرض العقلي والخير الحقيقي والغاية الكلية
في فعل من الافعال بل شوقها مقصور على نيل الامور الجزئية واللذات الفانية فلذلك صارت فيها قوتها الشهوانية مشاكلة للقوى

النباتية في اقتصاره على هذا الغرض الشخصي والعشق الجزئي واما اللذة التي تترتب على افعاله وشهواته من تبعية الاشخاص وادامة الانواع واصلاح النظام
فذلك امر يحصل من فاعل اجل واعلى لغاية ارفع وابهى وهو منوط بعناية الله وملائكته المدبرين لامور الخلائق على احكم ترتيب واجود نظام واما
اذا انضمت الى كل واحدة من القوى الحيوانية قوة اعلى منها في الشرف فازدت بانضمام تلك القوة الشريفة اليها بزيادة حسن وبهاء وزينة وجوهر
يصير بذلك افعالها البارزة عنها ادوم غاية واحكم منفعة وارفع منزلة على ما يكون لها بانفرادها واكثر آثارا اما بالعدد او بالقوة
والشدة وبحسن الاتقان ولطف الماخذ وسهولة التوخي في الانتهاء الى الغرض اذ كل واحد من عاليها فوقه على تاييد السافل وتقويته
وتهذيبه عن الشرور والمفسدات ودفع ضرر المضادات فيقبل الادنى من الاعلى زيادة كمال ورونق وكذلك تصير غايات الاعالي للاسافل
واستخدامها اياها في وجوه الاغراض مما يفيدها الحسن والسناء والزينة والبهاء كتاييد القوة الشهوانية من الحيوان للقوة النباتية وذب
الغضبية الحيوانية عنها من ان ينقص ما دونها دون البلوغ الى منتهاها في الذبول والاستنظار وكتقوية القوة النطقية الحيوانية في مقصدها
وكافادتها لها اللطافة والبهاء في الاستعانة بها في اغراضها ولاجل ذلك ما توجد القوة الحسية والشوقية التي في الانسان بحيث قد يتعدى
طورها في افعالها عن مسالك البهيمية الى شبه طور الملائكة العلوية وقد يتعاطى في افاعيلها اغراضا ودواعي لا يتعاطاها الا من يحكم القوة
العقلية مثال ذلك ما يشاهد من الانسان انه قد يصدر عن مجرد نفسه الحيوانية افعال وانفعالات كالاحساس والتخيل والاكل و
الجماع والمحاربة مع الاعداء كل ذلك بنوع اخس وادنى اذا لم يقع تحت تدبير النفس الشريفة العقلية كما هو شان اراذل الناس واداينهم الذين
هم قريب الشبه بالبهائم والسباع واما اذا اكتسبت بمجاورة النفس النطقية من البهاء والنور واللطف فيصدر عنها هذه الافاعيل
بنوع احكم واتم واشرف واعلى فينا اثر الانسان العقلي من المحسوسات ما كان على اشرف مزاج واعدل تركيب قابلا بذلك تقوية للبدن في فعل
الطاعات الالهية وابقاء للشخص في طلب الخيرات واقتناء الفضائل وكذلك يتصرف بقوته المتخيلة في امور لطيفة نافعة في العاقبة
حتى تكاد تضاهي بذلك ما يقتضيه صريح العقل والعرفان ويحتال في استعمال القوة الغضبية حيلا يتسهل معها الظفر بالمطلوب والغلبة
على العدو وقد يظهر ايضا عن جوهر ذاته آثار وافعال بعضها بحسب اشتراك من النطقية والحيوانية كتصريف قوته العقلية قوته الفكرية في
الاستنباطات الدقيقة وطلب الحدود الوسطى والمبادي البرهانية والحدية وكتصريفها القوة الحسية لينتزع من المادتيات صورها
المحسوسة الجزئية حتى ينتزع بطريقة الاستقراء لتلك الجزئيات الشخصية امورا كلية وصورا عقلية بالقوة المتخيلة حتى يتوصل من اوائل
المعقولات الى ثوانيها وينال غرضه من ادراك الحقائق العقلية واصول الموجودات الخارجية والمبادي القدسية وعرفان ما هو مبدأ
المبادي ومرجع كل شيء وكتكليفه القوة الشهوانية المباضعة والمجامعة لا لاجل مجرد اللذة ونيل الشهوة الحيوانية بل للتشبه بالعلة الاولى
في استبقاء الحرث والنسل وحفظ الانواع وخصوصا افضلها اعني النوع الانساني الذي هو ثمرة عالم الخلق والتركيب وزبدة المواد والاجساد
وكتكليفه اياها متناول الاغذية لا كيف اتفق بل على الوجه الاصوب من القصد الى نيل اللذة ولكن كعلف الدابة المركوبة واعانة الطبيعة المسخرة
للنفس الحاملة لاثقالها واحمالها في سفر الآخرة والمهاجرة الى الله وكتكليفه القوة الغضبية منازعة الابطال ومباشرة القتال ومقاتلة
الرجال لاجل الذب عن مدينة فاضلة وامة صالحة وقد يصدر منه افاعيل عن قوته العقلية مثل تصور المعقولات والاتصال بالملأ
الاعلى وحب الموت والاشتياق الى الدار الآخرة وقرع باب الرضوان ومجاورة الرحمن **فصل** في التنبيه على اثبات الصور المفارقة التي
هي مثل الاصنام الحيوانية والنباتية ومدبراتها الكلية من هذا الماخذ اعلم انك اذا تدبرت في مراتب الانسان وترقياته من حدود النفوس
النباتية والحيوانية الى حد النفس النطقية وفي افراد البشر في اغراضهم حيث ان بعض الناس لا يعقل من فعل الشهوة والغضب لا غرض له في ذلك تفاوته
الا لذة الاكل والشرب والنكاح ولذة الغلبة على العدو والظفر على مجرد الانتقام والتشفي عن الغيظ والحقد من غير ان يلحظ في جميع ذلك
مصلحة حكمية وغاية عقلية مع انه معلوم عند الحكماء بالنظر العقلي والنهج البرهاني ان الغرض الاصلي من العناية الربانية في خلق هذه القوى
النباتية والمشاعر الحيوانية ليس مقصورا على مجرد ما انتهت اليه حركاتها وحصلت به اغراضها الجزئية بل لتاديتها الى اغراض اخرى ازيد من
تلك الاغراض وهي بقاء الانواع وحصول النظام على وجه التمام والانتهاء الى الخير الاقصى والملكوت كما يقصده الانسان الكامل العقلي نفسه
الناطقة ثم اذا نظرنا الى فاعيل الطبايع الجمادية والنباتية وجدناها مؤدية الى حسن النظام ومصلحة الكل مع عدم شعورها بذلك لكون
درجتها ادون من درجة الحيوانات التي ليس قصدها في صدور الافاعيل منها الا تحصيل ما يلائم شهوتها الجزئية فعلم من هذا النظر الدقيق
ان لكل من تلك الطبايع الجسمانية مدبرا آخر فوق طبايعها العديمة الشعور بما يترتب على افاعيلها من مصلحة النظام وفوق النفوس الحيوانية

[حاشية:] ... بالعدد او بالقوة ... الطبيعية لان غاية طبيعة العدد ... الاجسام ... [illegible]

الجزئية التي لا شعور لها الا بما يلائم هوياتها الجزئية ولذاتها المستحيلة الزائلة فهي لا محالة مدبرات عقلية ومحركات قدسية لاغراض علوية
ففعل الانسان الكامل بقوة نفسه العالية الشريفة في تدبير البدن وتحريك القوى الطبيعية والنفسانية مضاه لفعل تلك المدبرات
العقلية في تحريكات تلك الطبائع الجسمانية الى اماكنها المخصوصة عند الخروج عنها وتسكينها في تلك الاحياز عند الوقوع فيها وكذلك
في سائر افاعيلها المخصوصة من تسخين النار وتبريد الماء وتغذية الاشجار ونشوها وتوليدها الامثال وما يجري مجرى هذه الافعال الصادرة
عن الطبائع المؤدية الى الخيرات العظيمة والمنافع الكلية فكما ان الانسان اذا ساعده التوفيق يتدرج من ادنى القوى واغراضها الى اشرف القوى
على الترتيب الطبيعي حيث اذا استوفى كمال كل قوة ادنى يبلغ به الى الفوز بنيل كمال الاخر لقوة اعلى وهكذا يترقى من قوة الى قوة ومن غرض الى غرض
حتى ينتهي الى الجوهر العقلي الالهي الذي فاز بنيل الغرض الكلي والسرور العلوي والبهجة العظمى لاحاطته باجزاء العالم ومباديها وغاياتها
علما وعملا على حسب طاقته فهكذا حال العالم الكبير في اشتماله على اجزاء مترتبة بعضها طبيعية على مراتبها وبعضها نفسانية على درجاتها
وبعضها عقلية على طبقاتها وكما انها مترتبة في الذوات والجواهر بالشرف والفضيلة بعضها اشرف وافضل وبعضها ادون واخس فكذلك
مترتبة في اللذة والبهجة فلذة بعضها عقلية وبعضها حيوانية خيالية وبعضها حيوانية حسية وبعضها من باب الميل الطبيعي في حركات
جواهر متغيرة الا انها مترتبة فادناها ما للطبائع السارية في الاجسام واعلاها ما للملائكة المقربين والعشاق الالهيين في ملاحظتهم
لانوار جمال الله وجلاله وقد اقمنا البراهين على تجدد الطبائع الجسمية وحركاتها الجوهرية وان جميع هذه الطبائع متحركة نحو المبدأ الاعلى
مرتفعة من حد الجسمية الى العالم العقلي والمنزل العلوي على التدريج كالانسان الذي يتدرج في حركته الجوهرية من ادون المنازل الى
اعلاها ومن حد النطفة الى حد العقل الكامل في مدة العمر وللعالم عمر طبيعي كما للانسان وعمر الطبيعة على نحو من خمسين الف سنة كما
نطق به التنزيل من قوله تعالى تعرج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة **فصل** في ذكر عشق الظرفاء والفتيان
للاوجه الحسان اعلم انه اختلفت آراء الحكماء في هذا العشق وماهيته وانه حسن او قبيح محمود او مذموم فمنهم من ذمه وذكر انه رذيلة وذكر
مساويه وقال انه من فعل البطالين والمعطلين ومنهم من قال انه فضيلة نفسانية ومدحه وذكر محاسن اهله وشرف غايته ومنهم من
لم يقف على ماهيته وعلله واسبابه ومعانيه وغايته ومنهم من زعم انه مرض نفساني ومنهم من قال انه جنون الهي والذي يدل عليه النظر الدقيق
والمنهج الانيق وملاحظة الامور عن اسبابها الكلية ومباديها العالية وغاياتها الحكمية ان هذا العشق اعني الالتذاذ الشديد بحسن
الصورة الجميلة والمحبة المفرطة لمن وجد فيه الشمائل اللطيفة وتناسب الاعضاء وجودة التركيب لما كان موجودا على نحو وجود الامور الطبيعية
في نفوس اكثر الامم من غير تكلف وتصنع فهو لا محالة من جملة الاوضاع الالهية التي يترتب عليها المصالح والحكم فلا بد ان يكون مستحسنا محمودا
سيما وقد وقع من مباد فاضلة لاجل غايات شريفة اما المبادي فلانا نجد اكثر نفوس الامم التي لها تعليم العلوم والصنائع والآداب والرياضات
مثل اهل فارس واهل العراق واهل الشام والروم وكل قوم فيهم العلوم الدقيقة والصنائع اللطيفة والآداب الحسنة غير خالية
عن هذا العشق اللطيف الذي منشأه استحسان شمائل المحبوب ونحن لم نجد احدا ممن له قلب لطيف وطبع رقيق وذهن صاف ونفس رحيمة
خاليا عن هذه المحبة في اوقات عمره ولكن وجدنا سائر النفوس الغليظة والقلوب القاسية والطبائع الجافية من الاكراد والاعراب والترك
والزنج خالية عن هذا النوع من المحبة وانما اقتصر اكثرهم على محبة الرجال للنساء ومحبة النساء للرجال طلبا للنكاح والسفاد كما في طباع
سائر الحيوانات المركوزة فيها حب الازدواج والسفاد والغرض منها في الطبيعة بقاء النسل وحفظ الصورة في هيولانيها بالجنس والنوع اذ
كانت الاشخاص دائمة السيلان والاستحالة واما الغاية في هذا العشق الموجود في الظرفاء وذوي لطافة الطبع فلما يترتب عليه من تأديب
الغلمان وتربية الصبيان وتهذيبهم وتعليمهم العلوم الجزئية كالنحو واللغة والبيان والهندسة وغيرها والصنائع الدقيقة والآداب
الحميدة والاشعار اللطيفة الموزونة والنغمات الطيبة وتعليمهم القصص والاخبار والحكايات الغريبة والاحاديث المروية الى غير ذلك
من الكمالات النفسانية فان الاطفال والصبيان اذا استغنوا عن تربية الآباء والامهات فهم بعد محتاجون الى تعليم الاستادين و
المعلمين وحسن توجههم والتفاتهم اليهم بنظر الاشفاق والتعطف فمن اجل ذلك وجدت العناية الربانية في نفوس الرجال البالغين
رغبة في الصبيان وتعشقا ومحبة للغلمان الحسان الوجوه ليكون ذلك داعيا لهم الى تأديبهم وتهذيبهم وتكميل نفوسهم الناقصة وتبليغهم
الى الغايات المقصودة في ايجاد نفوسهم والا لما خلق الله هذه الرغبة والمحبة في اكثر الظرفاء والعلماء عبثا وهباء فلا بد ان يكون في
هذا العشق النفساني في النفوس اللطيفة والقلوب الرقيقة الغير القاسية ولا الجافية من فائدة حكمية وغاية صحيحة ونحن نشاهد ترتب

هذه الغايات التي ذكرناها فلا محالة يكون وجود هذا العشق في الانسان معدوداً من جملة الفضائل والمحسنات لا من جملة الرذائل والسيئات ولعمري ان هذا العشق يترك النفس فارغة عن جميع الهموم الدنياوية الا هماً واحداً من حيث يجعل الهموم هماً واحداً هو الاشتياق الى رؤية جمال انساني فيه كثير من آثار جمال الله وجلاله حيث اشار اليه بقوله ولقد خلقنا الانسان في احسن تقويم وقوله ثم انشأناه خلقاً آخر فتبارك الله احسن الخالقين سواء كان المراد من الخلق الآخر الصورة الظاهرة الكاملة او النفس الناطقة لان الظاهر عنوان الباطن والصورة مثال الحقيقة والبدن بما فيه مطابق للنفس وصفاتها والمجاز قنطرة الحقيقة ولاجل ذلك هذا العشق النفساني للشخص الانساني اذا لم يكن مبدأه افراط الشهوة الحيوانية بل استحسان شمائل المعشوق وجودة تركيبه واعتدال مزاجه وحسن اخلاقه وتناسب حركاته وافعاله وغنجه ودلاله معدود من جملة الفضائل وهو يرقق القلب ويذكي الذهن وينبه النفس على ادراك الامور الشريفة ولاجل ذلك امر المشايخ مريديهم في الابتداء بالعشق وقيل العشق العفيف اوفى سبب في تلطيف النفس وتنوير القلب وفي الاخبار ان الله جميل يحب الجمال وقيل من عشق وعف وكتم ومات مات شهيداً وتفصيل المقام ان العشق الانساني ينقسم الى حقيقي ومجازي والعشق الحقيقي هو محبة الله وصفاته وافعاله من حيث هي افعاله والمجاز ينقسم الى نفساني والى حيواني والنفساني هو الذي يكون مبدأه مشاكلة نفس العاشق المعشوق في الجوهر ويكون اكثر اعجابه بشمائل المعشوق لانها آثار صادرة عن نفسه والحيواني هو الذي يكون مبدأه شهوة بدنية وطلب لذة بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق بظاهر المعشوق ولونه واشكال اعضائه لانها امور بدنية والاول مما يقتضيه لطافة النفس وصفاتها والثاني مما يقتضيه النفس الامارة ويكون في الاكثر مقارناً للفجور والحرص عليه وفيه استخدام القوة الحيوانية للقوة الناطقة بخلاف الثاني فانه يجعل النفس لينة شيقة ذات وجد وحزن وبكاء ورقة قلب وفكر كانها تطلب شيئاً باطناً مختفياً عن الحواس فتنقطع عن الشواغل الدنيوية وتعرض عما سوى معشوقها جاعلة جميع الهموم هماً واحداً فلاجل ذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقي اسهل على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج الى الانقطاع عن اشياء كثيرة بل يرغب عن واحد الى واحد لكن الذي يجب التنبيه عليه في هذا المقام ان هذا العشق وان كان معدوداً من جملة الفضائل الا انه من الفضائل التي يتوسط الموصوف بها بين العقل المفارق المحض وبين النفس الحيوانية ومثل هذه الفضائل لا تكون محمودة شريفة على الاطلاق في كل وقت وعلى كل حال من الاحوال ومن كل احد من الناس بل ينبغي استعمال هذه المحبة في اواسط السلوك العرفاني وفي حال ترقيق النفس وتنبيهها عن نوم الغفلة ورقدة الطبيعة واخراجها عن بحر الشهوات الحيوانية واما عند استكمال النفس بالعلوم الالهية وصيرورتها عقلاً بالفعل محيطاً بالعلوم الكلية ذا ملكة الاتصال بعالم القدس فلا ينبغي لها عند ذلك الاشتغال بعشق هذه الصور الحسنة اللحمية والشمائل اللطيفة البشرية لان مقامها صار ارفع من هذا المقام ولهذا قيل المجاز قنطرة الحقيقة واذا وقع العبور من القنطرة الى عالم الحقيقة فالرجوع الى ما وقع العبور منه تارة اخرى يكون قبيحاً معدوداً من الرذائل ولا يبعد ان يكون اختلاف الاوائل في مدح العشق وذمه من هذا السبب الذي ذكرناه او من جهة انه يشتبه العشق العفيف النفساني الذي منشأه لطافة النفس واستحسانها لتناسب الاعضاء واعتدال المزاج وحسن الاشكال وجودة التركيب بالشهوة البهيمية التي منشأها افراط القوة الشهوانية واما الذين ذهبوا الى ان هذا العشق من فعل البطالين الفارغي الهم فلانهم لا خبرة لهم بالامور الخفية والاسرار اللطيفة ولا يعرفون من الامور الا ما يتجلى للحواس وظهر للمشاعر الظاهرة ولم يعلموا ان الله تعالى لا يخلق شيئاً في جبلة النفوس الا لحكمة جليلة وغاية عظيمة واما الذين قالوا انه مرض نفساني او قالوا انه جنون الهي فانما قالوا ذلك من اجل انهم راوا ما يعرض للعشاق من سهر الليل ونحول البدن وذبول الجسد وتواتر النبض وغور العيون والانفاس الصعداء مثل ما يعرض للمرضى فظنوا ان مبدأه فساد المزاج واستيلاء المرة السوداء وليس كذلك بل الامر بالعكس فان تلك الحالات ابتدأت من النفس ثم اثرت في البدن فان من كان دائم الفكر والتأمل في امر باطني كثير الاهتمام والاستغراق فيه انصرفت القوى البدنية الى جانب الدماغ وينبعث من كثرة الحركات الدماغية حرارة شديدة تحرق الاخلاط الرطبة وتفني الكيموسات الصالحة فيستولي اليبس والجفاف على الاعضاء ويستحيل الدم الى السوداء وربما يتولد منه الماليخوليا وكذا الذين زعموا انه جنون الهي فانما قالوا من اجل انهم لم يجدوا دواء يعالجون ولا شربة يسقونها فيبرؤن مما هم فيه من المحنة والبلوى الا الدعاء لله بالصلوة والصدقة والرقى من الرهابين والكهنة وهكذا كان دأب الحكماء والاطباء اليونانيين فكانوا اذا اعياهم مداواة مريض او معالجة عليل او يأسوا منه حملوه الى هيكل عبادتهم وامروا بالصلوة والصدقة وقربوا قرباناً وسألوا اهل دعائهم واحبارهم ورهبانهم ان يدعوا الله بالشفاء فاذا برئ المريض سموا ذلك طباً الهياً والمرض جنوناً الهياً ومنهم من قال ان العشق

هواء غالب في النفس نحو طبع مشاكل في الجسد او في صورة مماثلة في الجنس ومنهم من قال منشأه موافقة الطالع عند الولادة فكل شخصين اتفقا
في الطالع ودرجته او كان صاحب الطالعين كوكباً واحداً ويكون الرجلان متفقين في بعض الاحوال والانظار كالمثلثات وما شاكل ذلك مما
عرفه المنجمون وقع بينهما التعاشق ومنهم من قال ان العشق هو افراط الشوق الى الاتحاد وهذا القول وان كان حسنا الا انه كلام مجمل يحتاج الى
تفصيل لان هذا الاتحاد من اي ضروب الاتحاد فان الاتحاد قد يكون بين الجسمين وذلك بالامتزاج والاختلاط وليس ذلك بتصور في
النفوس ثم لو فرض وقوع الاتصال بين بدني العاشق والمعشوق في حالة الغفلة والذهول او النوم نعلم يقينا ان بذلك لم يحصل المقصود
لان العشق كان من صفات النفوس لا من صفات الاجرام بل الذي يتصور ويصح من معنى الاتحاد هو الذي بينا في مباحث العقل والمعقول من اتحاد
النفس العاقلة بصورة العقل بالفعل واتحاد النفس الحساسة بصورة المحسوس بالفعل فعلى هذا المعنى يصح صيرورة النفس العاشقة لشخص
متحدة بصورة معشوقه وذلك بعد تكرر المشاهدات وتوارد الانظار وشدة الفكر والذكر في اشكاله وشمائله حتى يصير متمثلا صورته
حاضرة مندرجة في ذات العاشق وهذا ما اوضحنا سبيله وحققنا طريقه بحيث لم يبق لاحد من الاذكياء مجال الانكار فيه وقد وقع في
حكايات العشاق ما يدل على ذلك كما روي ان مجنون العامري كان في بعض الاحايين مستغرقا في العشق بحيث جائت حبيبته ونادته يا مجنون
انا ليلى فما التفت اليها وقال لها عندك عني بعشقك فان العشق بالحقيقة هو الصورة الحاصلة وهي المعشوقة بالذات لا الامر الخارجي وهو
ذو الصورة الا بالعرض كما ان المعلوم بالذات هو نفس الصورة العلمية لا ما خرج عن التصور واذ اتبين وضح اتحاد العاقل بصورة المعقول
واتحاد الجوهر الحاس بصورة المحسوس كل ذلك عند الاستحضار الشديد والمشاهدة القوية كما سبق فقد صح اتحاد نفس العاشق بصورة معشوقه
بحيث لم يفتقر بعد ذلك الى حضور جسمه والاستفادة من شخصه كما قال الشاعر انا من اهوى ومن اهوى انا نحن روحان حللنا بدنا
فاذا ابصرتني ابصرته واذا ابصرته ابصرتنا ثم لا يخفى ان الاتحاد بين الشيئين لا يتصور الا كما حققنا وذلك من خاصية الامور الروحانية
والاحوال النفسانية واما الاجسام والجسمانيات فلا يمكن فيها الاتحاد بوجه بل المجاورة والممازجة والمماسة لا غير بل التحقيق ان لا وجد
وصال في هذا العالم ولا يصل ذات الى ذات في هذه النشأة ابدا وذلك من جهتين احديهما ان الجسم الواحد المتصل اذا حقق امره علم انه
مشوب بالغيبة والفقد لان كل جزء منه مفقود عن صاحبه مفارق عنه فهذا الاتصال بين اجزائه عين الانفصال الا انه لما لم يدخل
بين تلك الاجزاء جسم مباين ولا فضاء خال ولا حدث سطح في خلالها قيل انها متصلة واحدة وليست وحدتها وحدة خالصة عن الكثرة
فاذا كان حال الجسم في حد ذاته كذلك من عدم الحضور والوحدة فكيف يتحد به شيء آخر او يقع الوصال بينه وبين شيء والاخرى انه مع قطع النظر
عما ذكرنا لا يمكن الوصلة بين الجسمين الا بتلاقي السطحين منهما والسطح خارج عن حقيقة الجسم وذاته فاذن لا يمكن وصول شيء من المحب الى ذات
الجسم الذي للمعشوق لان ذلك الشيء اما نفسه او جسمه او عرض من عوارض نفسه او بدنه والثالث محال لاستحالة انتقال العرض وكذا الثاني
لاستحالة التداخل بين الجسمين والتلاقي بالاطراف والنهايات لا يشفي غليل طالب الوصال ولا يروي غليله واما الاول فهو ايضا ممتنع
لان نفسا من النفوس لو فرض اتصالها في ذاتها ببدن لكانت نفسا لها فيلزم ح ان يصير بدن واحد ذا نفسين وهو ممتنع ولاجل ذلك
ان العاشق اذا اتفق له ما كانت غاية متمناه وهو الدنو من معشوقه والحضور في مجلس الصحبة معه فاذا حصل له هذا التمني يدعي فوق ذلك
وهو تمني الخلوة والمجالسة معه من غير حضور احد فاذا حصل ذلك وخلى المجلس عن الاغيار تمنى المعانقة والتقبيل فان تيسر ذلك تمنى
الدخول في لحاف واحد والالتزام بجميع الجوارح اكثر ما ينبغي ومع ذلك كله الشوق بحاله وحرقة النفس كما كانت بل ازداد الشوق والاضطراب
كما قال قائلهم اعانقها والنفس بعد مشوقة اليها وهل بعد العناق تداني والثم فاها كي تزول حرارتي فيزداد ما القى من الهيجان
كان فؤادي ليس يشفي غليله سوى ان يرى الروحان يمتزجان والسبب اللمي في ذلك ان المحبوب في الحقيقة ليس هو العظم ولا اللحم ولا شيء من
البدن بل ولا يوجد في عالم الاجسام ما تشتاق النفس وتهواه بل صورة روحانية موجودة في غير هذا العالم **فصل** في ان تفاوت
المعشوقات لتفاوت الوجودات اعلم ان محبوبات النفوس والطبايع مختلفة ومعشوقاتها متفننة حسب اختلاف مراتبها في الوجود و
درجاتها في العلوم والمعارف وذلك ان كل قوة من القوى لا تستكمل الا بما يجانسها وبشاكلها وكل حاسة من الحواس لا يلتذ الا بمحسوسها
المختص بها فالقوة الباصرة لا تشتاق الا الى الالوان والاضواء لانها من جنسها وكذا القوة السامعة لا تشتاق الا الى الاصوات و
النغم ولا يستلذ الا ما كان على النسبة الفاضلة وعلى هذا القياس تلتذ الشامة بالروايح والذائقة بالطعوم الملائمة للمزاج وتلتذ اللامسة
بالملموسات الملائمة لمزاجها التي يكون في حد الاعتدال بين اطراف المتضادات حتى تستكمل بها وهكذا قياس كل قوة من القوى الباطنة

والظاهرة الطبيعية والنفسانية والعقلية اذ كل قوة من جنس ما يقوى عليه وكذا كل قوة حاسة كامر هي يكون من نوع محسوسها وكل قوة عاقلة
من قبيل معقولاتها فلاجل ذلك تستكمل بها ويخرج لاجلها من القوة الى الفعل ومن النقص الى الكمال سايرة اياها متحدة بها كما علمت ثم
مرارا ثم ان الانسان من جملة المكونات كانه ذات مجموعة من جميع ما في العالم من الانواع والاجناس على وجه الاستعداد والقوة بمعنى ان من كل
جنس من اجناس الموجودات وطبقة من الطبقات وعالم من العوالم العقلية والنفسية والطبيعية يوجد فيه شئ ناقص في الابتداء مستعد
للاستكمال وكل ناقص مشتاق الى كماله فالانسان لكونه مشتملا على مجموع نقصانات الاشياء فلا جرم يشتاق بكله الى ما هو جامع لكل
الكمالات بالامكان العام ولا يوجد كمالات الاشياء كلها على وجه التمام الا في الحق الباري لما له من الاسماء الحسنى ولهذا الحق الاشياء
بان يكون معشوقا للكمل والعرفاء هو الحق جل ذكره وبعده في استحقاقية عشق الانسان مجموع العالم بكله لاشتماله على مظاهر صفات الله
واسمائه من العرش والكرسي والسموات والشمس والقمر والنجوم والارض بما فيها وعليها من انواع الحيوانات والنباتات والجواهر المعدنية
من الذهب والفضة وغيرهما والبحار وما فيها من العجائب وما يتكون في الجو من الرياح والسحب والامطار والثلوج والبروق والشهب وغيرها
والحركات العلوية والسفلية ومبادي تلك الحركات وغاياتها من العقول والنفوس الكلية والجزئية والطبايع الشريفة والخسيسة كل
ذلك على احسن ترتيب واجود نظام بحيث يتحير الناظر اليه العارف بكيفية وضعها وترتيبها فحسن كماله ونظامه وبعد هذين الامرين
اعني الاله جل ذكره ومظهره الاعظم الذي هو الانسان الكبير لا يستحق لان يكون محبوبا الا من يشتمل على جميع المشاعر والقوى بالقوة او بالفعل
الا العالم والانسان الشخصي فان الانسان الكلي في الحقيقة هو العالم الكبير ولاجل ذلك لا يوجد في شئ من المكونات ما يشتد العشق والتوق
من الادمي اليه بحيث يسلب منه القرار والصبر ويعتريه ما يعتري للعشاق من سهر الليالي والغم والحزن والبكاء وغير ذلك الا من جهة
شخص انساني اذا صادف فيه جميع محبوبات ما فيه من المشاعر والقوى فيوازي كله بكله وليس غير الانسان كذلك فان كل واحد من اجزاء
العالم ليس فيه الا شئ في قوة واحدة لانه اما معقول فلا يستلذه الا العقل واما محسوس صرف فلا يستلذه الا الحس دون العقل
ثم ذلك المحسوس ان كان من باب اللون والضوء فلا يستلذه الا البصر وان كان من باب الصوت والحرف فلا يستلذه الا السمع فاما
الانسان ففيه مفردات الاشياء ومركباتها وجواهرها واعراضها من المقولات التسع والروحانيات كما انكما القوى والجسمانيات كالجوارح
والاعضاء وبالجملة ما في الملك والملكوت من النعم الظاهرة والباطنة كما في قوله تعالى واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة فمن راى مثل هذه
النشأة الكاملة والمدينة الجامعة فلا جرم يشتاق الى لقائه ويحب لما راى فيه من صنعة موجده ومظهر آثاره ومرآة جماله وجلاله
قال الشيخ الكامل المحقق محي الدين الاعرابي في الفتوحات المكية اعلم ان العالم خلقه الله في غاية الاحكام والاتقان كما قال الامام
ابو حامد الغزالي من انه لم يبق في الامكان ابدع من هذا العالم فاخبر انه تعالى خلق ادم على صورته والانسان مجموع العالم ولم يكن علمه
بالعالم الا علمه بنفسه اذ لم يكن في الوجود الا هو وفعله فلا بد ان يكون على صورته فلما اظهره في عينه كان مجلاه فما راى فيه الا جماله
فاحب الجمال فالعالم جمال الله فهو الجميل المحب للجمال فمن احب العالم بهذا النظر فقد احب الا جمال الله فان جمال الصنعة لا يضاف
الا الى صانعها لا الى الصنعة فجمال العالم جمال الله وصورة جماله انتهى وقال في موضع اخر اعلم ان كل ما يتصور والمتصور فهو عينه
لا غيره ولا للعالم ان يتصور الحق الا بما يظهر عينه وان الانسان الذي هو ادم عبارة عن مجموع العالم فانه الانسان الصغير وهو المختصر من
العالم الكبير والعالم ما في قوة انسان حصره في ادراك الكثرة والعظم والانسان صغير الحجم يحيط به الادراك من حيث صورته وتشريحه
وبما يحمله من القوى الروحانية فرتب الله فيه جميع ما خرج عنه مما سوى الله فارتبطت بكل جزء منه حقيقة الاسم الالهي التي ابرزته
وظهر عنها فارتبطت به الاسماء الالهية كلها لم يشذ عنه منها شئ فخرج ادم على صورة اسم الله اذ كان هذا الاسم يتضمن جميع الاسماء
الالهية كذلك الانسان وان صغر جرمه فانه يتضمن جميع المعاني ولو كان اصغر مما هو فانه لا يزول عنه اسم الانسان كما جوز دخول الجمل
في سم الخياط وان ذلك ليس من قبيل المحال لان الصغر والكبر من العوارض الشخصية التي لا يبطل بها حقيقة الشئ ولا يخرج عنها وانما
صالحة ان يخلق جملا يكون من الصغر بحيث لا يضيق عنه ولو جبه سم الخياط فكان ذلك رجاء لهم ان يدخلوا الجنة كذلك الانسان وان صغر
من جرم العالم يجمع جميع حقائق العالم الكبير ولهذا سمى العقلاء العالم انسانا كبيرا ولم يبق في الامكان معنى الا وقد ظهر في العالم فقد
ظهر في مختصره والعلم يتصور المعلوم وهو من الصفات الذاتية للعالم فعلى صورته وعليها خلق آدم وآدم خلقه الله على صورته انتهى
فعلم ان العشق الجامع لكل معشوقات الاشياء على ثلثة انحاء الاكبر والاوسط والاصغر فالعشق الاكبر عشق الاله جل ذكره وهو لا يكون

للمتألهين الكاملين الذين حصل لهم الفناء الكلي وهؤلاء هم المشار اليه في قوله تعالى يحبهم ويحبونه فانه في الحقيقة ما يحب الا نفسه لا غيره فالمحب
والمحبوب في الطرفين شيء واحد والاوسط عشق العلماء الناظرين في حقايق الموجودات المتفكرين دائما في خلق السموات والارض كما في قوله
تعالى الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب
النار وهو عذاب الفرقة والاحتجاب عن رؤية الآثار وجنة الافعال والاصغر عشق الانسان الصغير لكونه ايضا انموذجا من ما في عالم
الكبير كله والعالم كله كتاب الحق الجامع وتصنيف الله الذي ابرز فيه كمالاته الذاتية ومعانيه الالهية وكتاب الانسان مجموعة مختصرة
فيه آيات الكتاب المبين فمن تأمل فيه وتدبر في اياته ومعانيه بنظر الاعتبار يسهل عليه مطالعة الكتاب الكبير يسهل معها العروج
الى مطالعة جمال الله وجلال احديته فيرى الكل منطويا في كبريائه مضمحلا تحت اشعة نوره وضيائه **فصل** في اختلاف الناس
في المحبوبات اعلم انه لا يوجد لنوع من انواع الموجودات مثل الاختلاف الذي يوجد في افراد البشر وذلك لان المادة الانسانية خلقت
على وجه يكون فيها استعداد الانتقال الى اي صورة من الصور والاتصاف باي صفة من الصفات وفيها قوة الارتقاء من حد البهيمية
الى اعلى درجات الملائكة المقربين فمنهم من هو في رتبة البهائم ونفسه النفس الشهوية ومنهم من هو في رتبة السباع ونفسه النفس
الغضبية ومنهم من كان في منزل الشياطين ومنهم من كان من نوع الملائكة ولكل من هذه الاجناس الاربعة انواع كثيرة غير
محصورة وقد علمت ان محبوب كل احد ما يماثله ويشابهه وان الله تعالى قد ركز في طباع الموجودات وجبلات النفوس محبة الكون
والبقاء على اتم الحالات التي تخصها واتم حالات النفس الشهوانية ان تكون موجودة ابدا بينا ولي شهواتها وتتمتع بلذاتها التي هي
مادة وجود اشخاصها من غير عائق ولا منغص فهي ابدا عاشقة للاكل والجماع لا غير وهكذا من اتم حالات النفس الغضبية ان تكون موجودة
راتبة على غيرها غالبة على عدوها منتقمة ممن يؤذيها من غير عائق ولا تنغيص فهي عاشقة للقهر والانتقام ومن اتم حالات النفس
الشيطانية ان تكون مكارة محيلة جريرة كذوبة مظهرة للامور على غير ما هي عليه شانها التدليس والتلبيس بابراز المقدمات
الباطلة في صورة الحق واظهار الاكاذيب الواهية بهيئة الصدق فهي ابدا عاشقة للمكر والحيلة والوسوسة والمواعيد
الكاذبة والاماني الباطلة كما قال تعالى في صفة الشيطان يعدهم ويمنيهم وما يعدهم الشيطان الا غرورا ومن اتم حالات النفس
الملكية ان تعرف الحقايق على ما هي عليها وتؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتزهد في الدنيا وترغب في الخلوة
للمناجات مع الله وتتفكر في صنع الله وملكوته راضية بقضائه فهي ابدا عاشقة للمعارف الالهية والكون مع الله بلا عائق وحجاب
مسرورة بذكره كارهة للكون في الدنيا متمنية للموت والخروج من هذه النشأة المجازية الى الدار الآخرة شوقا الى جوار الله وشوقا الى
لقائه وهذه الخصال لا توجد الا في خواص الناس من الاخيار الذين هم بمنزلة الملائكة المقربين والرسل المكرمين واكثر الناس قصرت
افهامهم عن تصور هذه الخصال لقلة معرفتهم وكدورة اذهانهم لانغماسها في بحر الهيولى فرضوا بهذه الصور والاشباح الجسدية
المؤلفة في العناصر والابدان المركبة من اللحم والدم والاخلاط العفنة الظلمانية واطمأنوا بها وتمنوا الخلود معها وذلك لقصر
جوهرهم ودناءة نفوسهم كما ذكر الله عز وجل ورضوا بالحيوة الدنيا واطمأنوا بها والذين هم عن اياتنا غافلون وآيات كثيرة من القرآن
في هذا المعنى ثم لا يخفى عليك ان كل محب لشيء من الاشياء الدنيوية مشتاق اليه هائم به عند الفقدان وانه متى وصل اليه ونال ما
يهواه من حصل مقصوده وبلغ حاجته من الاستمتاع والتلذذ به فانه لا بد يوما او ساعة ان يفارقه ويمله او يتغير عليه ويذهب عنه
تلك الحلاوة ويتلاشى له البشاشة ويجد ذهب له تلك الاشتياق والهيجان وربما يصير عين ما هو المحبوب وبالا وآفة على المحب ومرضا
وعلة له كما تشاهد من حدوث الامراض والعلل من اكل الحلاوات والدسومات ومن كثرة المجامعة ورب معشوق آدمي صار من اعدى الاعداء
واوحش الاشياء عند محبه الا المحبين لله والمؤمنين باياته والمشتاقين الى لقائه من عباده واوليائه الصالحين فان لهم كل يوم من محبوبهم
قربة وكلما قربوا منه ازداد شوقهم وقوي عشقهم وكلما ازداد الشوق ازداد القرب وهكذا ابد الآباد كما ذكر الله والذين امنوا اشد حبا
لله وقال نورهم يسعى بين ايديهم وبايمانهم ربنا اتمم لنا نورنا واشار الى حال المحبين سواه بقوله كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا
جاءه لم يجده شيئا ثم عطف نحو محبيه فذكر حالهم وكنى عن ذكرهم بوصف حالهم فقال ووجد الله عنده فوفاه حسابه وذلك لان الدنيا
وصورها الكونية عند العارف البصير بمنزلة مرائي ومظاهر للحقايق القدسية والصفات الالهية وكما ان الناظر في السراب في المرآة اذا كان
عارفا يعلم ان ما يشاهد فيه هو صورة السماء لا صورة الماء كما بين في موضعه فكذلك العارف المحقق يعلم ان الوجود الذي في هذه الآفاق

وآياته ومعانيه واسراره ولذا اتفق والحكم معا في الكتاب الكبير

[illegible]

لموجودات العالمية ليس الا انحاء تجليات الحق وظهورات كمالاته واسمائه في مظاهر الاكوان ومرائي الاعيان واعلم ان الغرض الاقصى والحكمة الاسنى من وجود العشق في نفوس الظرفاء ومحبتها الحسن الابدان وزينة الاشكال انما هو لان تنتبه من نوم الغفلة ورقدة الجهالة وترتاض بها مدة وتخرج من القوة الى الفعل وترتقي من الامور الجسمانية الى الامور النفسانية ومنها الى محاسن الامور الدائمة الكلية وتشتاق الى لقاء الله ولذات الآخرة ولتعرف من هذه الدلالات شرف جوهرها وكمال عنصرها ومحاسن ما لها وصلاح معادها وذلك لان جميع المحاسن وكل المشتهيات المرغوبة للنفس التي تراها على ظواهر الاجسام وسطوح الابدان جعلت دلالات على المحاسن الاخروية ومثالا للصور البهية الروحانية كيما اذا نظرت اليها النفوس الجزئية حنت اليها وتشوقت نحوها واذا وصلت اليها تعمقت في ادراك كنهها وحدها بالنظر والتدبر فيها والاعتناء لاحوالها لتنزع صورها خالصة عن الاغيار ورسومها مصفاة عن الملابس والاغشية حتى اذا غابت تلك الاشخاص الجرمانية عن مشاهدة الحواس لما زالت رسومها وصورها عن النفس بل بقيت تلك الرسوم والصور المعشوقة المحبوبة مصورة فيها اعني النفس الجزئية صورا روحانية صافية عن المواد ثم اذا قويت النفس وصارت الى مقام العقل استقلت معها الصور المرسومة في قوة خيالها من ذلك المقام الى ما فوقه فصارت معشوقاتها باقيات صالحات وهي صور كلية دائمة عقلية متحدة بها لا يخاف فراقها ولا دثورها وتغيرها واستحالتها ابد الآبدين مثال ذلك ان من ابتلى بعشق احد في بعض ايام عمره ثم تسلى عنه او فقده فاذا وجده بعد مدة من الدهر وقد تغير عما كان عليه من الحسن والجمال وتلك الزينة والمحاسن كان يراها على ظاهر جسمه فنظر الى تلك الرسوم والصور التي في خياله للعهد القديم وجدها بحالها لم تتغير ولم تتبدل ورآها برمتها مرتسمة في نفسه من تلك المحاسن والرسوم والاصباغ والاشكال والتخاطيط على ما كانت من قبل وكان يراها بزعمه على الغير من بعيد ويجد اليوم كلها في نفسه منتزعة عن الغير مسلوبة عنه ما كان قبل ذلك يلتمسه عنه خارجا عن ذاته فعند ذلك يتفطن اللبيب بان المعشوق بالحقيقة ليس بامر خارج عن ذاته لان تلك الرسوم والصور الحسان التي كان يراها على ذلك الشخص هو اليوم يجدها منقوشة في نفسه مرسومة في ذاته متمثلة بين يدي جوهره مصورة عنده باقية ثابتة على حالة واحدة لم يتغير فاذا فطن العاقل الذكي بما وصفناه انتبهت نفسه من نوم غفلتها واستيقظت من رقدة جهالتها وعلمت ان المعشوق بالحقيقة لم يوجد ولا يوجد في الاجسام والمواد الكثيفة والابدان اللحمية والدموية واستراحت نفسه عند ذلك من التعب العناء ومقاساة صحبة الغير وتحمل المشاق الشديدة والشقاء الذي لا يزال يعرض لعشاق الاجسام ومحبي الابدان ويقول كما قال القائل

صحى القلب عن سلمى واقصر باطله وعري افراس الصبى ورواحله

فصل في الاشارة الى المحبة الالهية المختصة بالعرفاء الكاملين والاولياء الواصلين قد مر ان العشق الانساني على ثلثة اقسام الاكبر والاوسط والاصغر وان الاكبر هو الاشتياق الى لقاء الله والشهوة الى عرفان ذاته وصفاته وافعاله من حيث هي افعاله فهذه الشهوة لم توجد لغير العارف وحال الناس كلهم في اشواقهم وشهواتهم الى محبوباتهم ومرغوباتهم بالقياس الى حال العارف كحال الصبيان في التذاذهم باللعب بالصولجان بالقياس الى حال الرجال البالغين في اغراضهم ومستلذاتهم ورياساتهم فانه لو خلق فيك شوق الى الله تعالى وشهوة لمعرفة جماله وجلاله وهو اصدق الشهوات واحق اللذات لكنت تؤثرها على كل الخيرات وتختار جنة المعرفة ورياض الحكمة وثمراتها على الجنة التي فيها قضاء الشهوات الحسية والخيالية ولكن هذه الشهوة وهذه الارادة لم يخلق لعوام الناس ولا لاكثر الخاصين الذين يعتدون انفسهم من اهل الفضيلة الا من يندر وجوده من الراسخين في العلم وكما ان شهوة النكاح وشهوة الرياسة خلقت فيك ولم يخلق في الصبيان الا شهوة اللعب بالصولجان ونحوه وانت متعجب في عكوفهم على لذة اللعب وخلوهم عن لذة الرياسة فهكذا العارف يتعجب منك ومن نظرائك في عكوفهم على لذة الجاه والرياسة فان الدنيا بحذافيرها عند العارف لهو ولعب لما خلق الله هذا العشق للعارفين كان شوقهم بقدر عشقهم وشهوتهم بقدر معرفتهم ولا نسبة لاشتياقهم وشهوتهم الى لذة الشهوات الحسية سواء كانت في الدنيا او في الآخرة فان لذاتهم بالمعرفة لذة لا يعتريها الزوال ولا يقربها الملال بل لا يزال يتضاعف ويترادف بزيادة المعرفة والاستغراق فيها بخلاف سائر الشهوات الا ان هذا العشق لا يخلق في الانسان الا بعد ان يمر عليه نشآت ويتحول باحوال كثيرة وينتقل من حد الحيوانية الى حد الملكية كما ينتقل نطفة الحيوان من حدود الجمادية والنباتية الى حد الحيوانية وكما ينتقل الآدمي من حد الصبيوية الى حد البلوغ الصوري وصار معدودا من الرجال البالغين الكاملين في الشهوة فهكذا مادة العقل اذا انتقلت من حد القوة والاستعداد الى حد العقل بالفعل صار من الرجال البالغين في شهوة المعرفة وغيره من افراد البشر بالنسبة اليه كالولدان والنسوان في باب لذة المعرفة وشهوة الحكمة فمن لم يخلق فيه هذه الشهوة فهو اما صبي بعد

لم يكمل عقله او عنين افسد كدورة الدنيا وشهواتها فطرته الاصلية فالعارفون لما رزقوا شهوة المعرفة ولذة النظر الى وجه الله تعالى ومطالعة
جلال الربوبية فهم في مطالعتهم جمال الحضرة الالهية في جنة عرضها السموات والارض بل اكثر واوسع فهم ينظرون الى العاكفين في حضيض الشهوات
نظر العقلاء الى الصبيان عند عكوفهم على لذة اللعب بالتماثيل المزخرفة ولذلك تريهم يستوحشون من اكثر الخلق ويؤثرون العزلة
والخلوة والذكر وهو احب الاشياء اليهم ويهربون من المال والجاه علما منهم بانه يشغلهم عن لذة المناجات مع الله ويتجردون عن اهلهم و
اولادهم ترفعا عن الاشتغال بهم عن الله فترى الناس يضحكون عليهم ويستهزئون بهم ويقولون في حق من يرون منهم انه موسوس مجنون
وهم يتعجبون من الناس ويضحكون عليهم بقناعتهم بمتاع الدنيا الفانية ولذاتها المزخرفة ويقولون ان تسخروا منا فانا نسخر منكم كما
تسخرون والعارف مشتغل بتهيئة سفينة النجاة لنفسه ولغيره لعلمه بخطر المعاد اذا جاءت الطامة الكبرى فيضحك على اهل الغفلة عن عذاب
الله والسؤال والحساب وعقاب يوم الاخرة وسوء المرجع والمآب عند كشف الغطاء واظهار البواطن والسرائر وتحصيل ما في الصدور
واخراج من في القبور وابراز الجحيم واشرارها والجنة وابرارها كما يضحك العاقل على الصبيان واشتغالهم باللهو واللعب عند ما ورد
سلطان قاهر على البلد يريد ان يحاسب اهله ويقتل بعضهم ويخلع على بعضهم ويخلد بعضهم محبوسا في محنة ويرفع بعضهم الى مجلس
قربه فما اشد سخافة عقل من كان مرجعه الى يوم الاخرة وهو مشتغل اليوم بكسب المال والجاه والتفوق على الغير بالذهب والفضة
والانعام والحرث والنسل وبين يديه هذه العقبات وفي طريقه الاودية المهلكات والصادق يقول رب شهوة ساعة اورثت
حزنا طويلا وسئل الجنيد عن صفة المحب فقال دائم الفكر كثير الخلوة قليل المخالطة لا يبصر اذا نظر ولا يسمع لو نودي ولا يفهم اذا تكلم
ولا يحزن اذا اصيب ولا يفرح اذا اصاب ينظر الى الله في خلواته ويانس به ويناجيه في سره وجهره ولا ينازع اهل الدنيا في دنياهم تراه
حزينا مخوفا حرمان ما يرجو وفوت ما يطلب قد دهش عقله من مطالعة جلال الله قليل المنام قليل الطعام دائم الاحزان
للناس شان وله شان اذا خلا حن واذا قرأ القرآن أن وله شربة من كاس الوداد واستيحاش من جميع العباد انتهى كلامه اقول ما ذكره هو
من احوال المحبين في مبادي سلوكهم الى الله وفي اوقات انزعاجهم من الخلق الى الحق واما عند الوصول وانشراح الصدر بنوره وسعة القلب
لاستوائه فهم من اهش خلق الله واوسعهم خلقا واشدهم فرحا بمطالعة جلال الله ووجوده في كل شيء وكذلك كان النبي قبل البعثة
متوحشا من الخلق متخليا بعبادة ربه في جبل حراء ثم وسع الله قلبه وعظم خلقه فبعثه الى كافة الخلايق واشتغل بهدايتهم وتعليمهم
الكتاب والحكمة والى ذلك اشار بقوله تعالى الم نشرح لك صدرك الى اخر السورة وسنرجع الى تحقيق هذا المقام في موعده ان شاء الله قال
بعض العلماء ولا تظنن ان روح العارف من الانشراح في رياض المعرفة وبساتينها اقل من روح من يدخل الجنة التي يعرفها ويقضي فيها
شهوة البطن والفرج واني يتساويان بل لا ينكر ان يكون في العارفين من رغبته في فتح ابواب المعارف لينظر الى ملكوت السموات والارض
وجلال خالقها ومدبرها اكثر من رغبة الناس في الماكول والمنكوح والملبوس وكيف لا يكون هذه الرغبة اغلب وهي مشاركة للملائكة
في الفردوس الاعلى اذ لا حظ للملائكة في المطعم والمشرب والمنكح ولعل تمتع البهائم بهذه الامور يزيد على تمتع الانسان فان كنت ترى
مشاركة البهائم في لذاتها احق ما يطلب من مشاركة الملأ الاعلى في فرحهم وسرورهم بمطالعة جمال الحضرة الربوبية فما اشد جهلك
وغباوتك وما اخس همتك وقيمتك على قدر همتك انتهى ومما ينبغي ان يعلم انه كما ان وجود كل شيء من آثار موجده ولا يوجد شيء
في المعلول الا ويوجد في علته على وجه اعلى واشرف فهكذا جميع المرغوبات والمستلذات التي توجد في عالم المواد الحسية والطبايع
الكائنة المستحيلة فانما هي رشحات لما يوجد في عالم النفوس ونشأة الجنات ودار الحيوان كما قال تعالى فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين
وفيها خالدون وكذلك جميع مستلذات النفوس وتماثيل الجنة واشجارها وانهارها وغرفاتها وحورها وقصورها وتمثلات صورها
انما هي آثار ورشحات لما يوجد في الحضرة الالهية وبما ليها العاكفين حول جنابه من اللذات والابتهاجات التي تكل الالسن عن وصفها
مما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فمن ترك الدنيا وزهد فيها فاز بنعيم الاخرة ولذات الجنة ومن زهد في نعيم الاخرة
فاز بنعيم القرب وشرف الوصول والابتهاج بلقاء الله الذي يحقر في جنبه كل نعيم ولذة واعلم انه قبيح بكل عاقل ان يكون بهيمة وقد امكنه
ان يكون انسانا او انسانا وقد امكنه ان يكون ملكا مقربا وقال تعالى أيحسبون انما نمدهم به من مال وبنين نسارع لهم في الخيرات بل لا
يشعرون وقال ايضا قال الذين يريدون الحيوة الدنيا يا ليت لنا مثل ما اوتي قارون انه لذو حظ عظيم وقال الذين اوتوا العلم
ويلكم ثواب الله خير لمن آمن وعمل صالحا اشار الى ان من كان من اهل العلم يعلم ان المثوبات الاخروية اجل وابقى من اللذات الدنيوية

لان تلك الامور حقة باقية وهذه امور باطلة فانية وقال امير المؤمنين عم مات خزان الاموال والعلماء احياء باقون ما بقي الدهر اعيانهم مفقودة وآثارهم في القلوب موجودة

الموقف التاسع في عنايته تعالى وابداعه وفعله وتحقيق وجود الصور المفارقة العقلية وفيه فصول

فصل في تمهيد اصول يحتاج الى معرفتها في تحقيق اول الموجودات الصادرة عنه تعالى واثبات وجود جنسه ونتمهد

لتحقيق هذا المطلب ذكر اصول قد مضى شرحها في السفر الاول الذي في الامور العامة التي هي ضوابط الاحوال العارضة لطبيعة الموجود بما هو موجود بحسب المفهوم وهي هذه تلخيصا وتذكيرا

الاصل الاول ان تقابل السلب والايجاب بالذات انما يكون بين امرين مفهوم احدهما بعينه يكون رفع الآخر اي لا مفهوم له سوى كونه رفعا له ولاجل ذلك لا يتحقق هذا التقابل الا بين شيئين والحصر بينهما محققة لا عقلي لا يسع للعقل تجويز واسطة بينهما ويقال له تقابل التناقض ايضا والمحققون والمهتمون بتصحيح الالفاظ لما حاولوا تصحيح مقتضى باب التفاعل في التناقض وهو التكرر من الجانبين قالوا معنى التناقض كون شيئين يلزم من صدق احدهما لذاته كذب الآخر وقد وقع اسماعهم من ان نقيض كل شيء رفعه فتارة قلبوا القول بان نقيض كل شيء رفعه الى القول بان رفع كل شيء نقيضه وجعلوا كلا من الطرفين نقيضا للآخر واما الرفع فهو مختص بجانب السلب دون الثبوت وتارة ذكروا ان حقيقة التناقض كون المفهومين احدهما رفعا للآخر او مرفوعا وجعلوه بهذا المعنى من النسب المتكررة من الجانبين والاولى ان يقال ان صحة تكرر النقيض والرفع من الجانبين لاجل ان احد الطرفين نقيض للآخر بالذات والآخر نقيض له بالعرض لانه يصدق عليه نقيض النقيض ودفع الرفع فيكون بينهما تناقض متكرر في الطرفين بالجملة وهذا القدر كاف في اجراء صيغة التفاعل والامر في ذلك سهل بعد ضبط الحق والغاية الاخرة وبالجملة لا بد ان يكون مفهوم احد الطرفين بعينه رفع الآخر واما الآخر فغير متعين فيه ان يكون امرا بخصوصه ولا هو مشروط بتخصص معنى الاعدم كون مفهومه بعينه رفعا لذلك الرفع ولا ايضا مشروط بان مفهومه المرفوع به بل الواجب ان يكون شيئا متصفا بكونه مرفوعا بذلك الرفع سواء كان هو في نفسه رفعا لشيء آخر او لا فقد اتضح ان احد المتقابلين تقابل السلب والايجاب لا بد ان يكون احد الجانبين مفهوم السلب بعينه ويكون الجانب الآخر المقابل للسلب ايجابا اضافيا بالقياس اليه سواء تحقق في فرد الايجاب الحقيقي او في غيره من السلوب ثم ليعلم ان هذا النحو من التقابل كما يوجد بين القضيتين كذلك يوجد بين مفهومين مفردين اما بحسب حمل عليه بالقياس الى موضوع بعينه كما بين الانسان واللاانسان وزيد ولا زيد او لا انسان ولا لا انسان ولا زيد ولا لا زيد او بحسب وجود في بالنسبة الى موضوع بعينه كما بين السواد في شيء وعدمه او رفع السواد ورفع رفعه فيمتنع ان يكون شيء من الموضوعات المعينة خاليا عن المتقابلين بحسب حمل عليه وهو حمل هو هو وكذا يمتنع ان يوجد شيء من الموضوعات فارغا عنهما بحسب وجود في وهو حمل الاشتقاق فكما ان كل شيء اما بياض واما لا بياض على سبيل المنفصلة الحقيقية فكذلك كل شيء اما ابيض واما لا ابيض بمعنى انه اما ذو بياض واما لا ذو بياض والقبيلان كلاهما تقابل في المفردات بنفسها وان كان ذلك بحسب نسبتها الى موضوع وكما ان رفع كل مفرد نقيضه بالذات والمرفوع به هو نقيضه بالعرض لانه مصداق نقيض النقيض ودفع الرفع فكذا سلب كل قضية نقيضها ونقيض السلب بالذات سلب السلب لكن يلزمه الايجاب فنقيض كل انسان حيوان هو ليس كل انسان بحيوان ونقيض لا شيء من الحجر بانسان هو ليس لا شيء من الحجر بانسان لكن لو صدق هذا السلب لا استغراقي المستوعب للجميع فيلزمه الايجاب في البعض ولاجل ذلك حكم الميزانيون بان نقيض الايجاب الكلي سلب جزئي ونقيض السلب الكلي ايجاب جزئي

اصل آخر لما تذكرت ان لمفهوم واحد نقيضا من طريق حمل هو هو ونقيضا من طريق حمل ذو هو فاستيقن ان المتناقضين من طريق حمل الاشتقاق كما استحال اجتماعهما بحسب الحمل الاشتقاقي في موضوع واحد فكذلك يستحيل صدقهما مواطاة على موضوع واحد فلا يصح ان يحمل الحركة واللاحركة على شيء واحد واما المتناقضان على نحو الحمل التواطئي فانما المستحيل اجتماعهما من حيث المفهوم بحمل عليه في موضوع واحد حمل هو هو ولا اجتماعهما من حيث التحقق والوجود في موضوع بعينه فان ذلك غير ممتنع فالسواد مثلا يوجد مع الحركة في موضوع واحد وكل منهما نقيض للآخر بالمعنى الذي مر ذكره فقد اجتمع النقيضان في موضوع واحد والسر في ذلك ان السواد ليس نقيض الحركة بالذات بل فرد لما هو نقيضه بالعرض بحسب حمل التواطؤ وكذا الحركة بالقياس الى السواد فالسواد واللاسواد نقيضان مواطاة وكذا اشتقاقا اعني ذا السواد ولا ذا السواد واما ذو السواد وذو اللاسواد فلا تناقض بينهما اذ الموضوع اذا وجد فيه سواد وحركة فصدق عليه انه ذو سواد وصدق عليه انه ذو حركة فصدق عليه انه ذو لا سواد اذ الحركة لا سواد بحمل التواطؤ ولا يلزم من ذلك ان يصدق عليه انه اسود وانه لا اسود فان ذا السواد وان كان معناه بعينه معنى اسود الا ان ذا اللاسواد ليس معناه معنى لا اسود نعم لو اريد من اللاسواد نفس هذا المفهوم السلبي

لا بشئ اخر معروض له او مقصود بنفس الوجود كالحركة في مثال الناقح بكون الشاخص بينهما حاصلا اذ يكون نح مفاد قولنا هذا ذو اللا سواد بعينه مفاد

قولنا هذا لا اسود فتدبر فيه كي ينفعك فيما نحن بصدده ان شاء الله **اصل اخر** فيه تا بون انحاء الحيثيات واقسام الجهات التي لا بد من

مراعاتها لئلا يقع الانسان في الغلط حتى يظن الكثير واحدا والواحد كثيرا او ذلك الجهله بان اي الاعتبارات المختلفة يوجب كثرة في الذات

وايها لا يوجب كما وقع لطائفة حيث جوز كثير من الناس صدور الكثير من الواحد الحقيقي في اول الامر ولم يشعروا بان ذلك يخل بوحدته

الاول وكذا منع كثير من الناس اتصافه تعالى بصفاته الكمالية كالعلم والقدرة والارادة وغيرها في مرتبة ذاته بذاته ولم يشعروا بان تلك

الصفات مع انها غير متحدة المفهوم لا توجب كثرة في الموصوف وكذا احال الكثيرون من العقلاء علمه التفصيلي بالاشياء في مرتبة ذاته

وقد علمت لب القول فيه فاذن نقول ان مطلق الحيثيات اما تقييدية او تعليلية والاولى هي التي جعلت كالجزء للحيثية بها كالناطق

للانسان وكالكاتب للمركب الصنفي والثانية هي التي كالخارج منه مثل كون الشئ علة ومعلولا وان كان التقييد والتحيث بها ايضا

بشرط ان يكون التقييد بها ماخوذا على انه تقييد لا على انه قيد والتحيث بحيثية الاجنبية اي معنى حرفيا غير مستقل بالمفهومية كما

علمت في الحصة من الفرق بينها وبين الفرد ثم الحيثية التقييدية قد يكون نفس العنوانات المعبر بها والحكاية دون المعبر عنه والمحكي عنه

كما نقول الماهية من حيث الاطلاق او لا بشرط شئ كذا وليس المراد به الا نفس الماهية المرسلة من غير اعتبار حيثية اخرى معها بخلاف ما اذا

جعلت الاطلاق واللابشرطية والارسال قيدا للماهية فتقابل حينئذ الماهية المجردة بشرط شئ او لا بشرط شئ ولا يصدق الماخوذة

مع الاطلاق على شئ منهما لكونه مقابلا لهما كما انهما متقابلتان واما الماخوذة على الوجه الاول فيصدق على كل منهما لكونها مطلقة

مرسلة في الواقع من غير اعتبار الاطلاق والارسال معها ثم نقول ان اختلاف الحيثيات التعليلية لا توجب كثرة في نفس الموضوع بل في

ما خرج عنه واما اختلاف الحيثيات التقييدية فالمشهور عند الجمهور انها تقتضي كثرة في ذات الموضوع لكن الفحص والبرهان يحكمان

بالفرق بين اختلافها من جهة المعنى والمفهوم ومن جهة الحقيقة والوجود فكل مفهوم من المفهومات مقتضاه مغايرته مع سائر المفهومات

بحسب المفهوم والمعنى لكن بعضها مما لا يابى الاتحاد مع بعض الا ترى ان مفهوم الوجود غير مفهوم التشخص من حيث المعنى وعينه من حيث

الحقيقة وكذا مفهوم العاقل والمعقول متغايران معنى ولا ينافي ذلك اجتماعهما من حيثية واحدة في ذات واحدة بسيطة من كل الوجوه

فمقتضى التغاير بحسب المفهوم عدم حمل احدهما على الاخر بالحمل الذاتي الاولي دون عدم حمله على الاخر بالحمل الشايع الصناعي الذي مناطه

الاتحاد في الوجود لا في المفهوم فقد يصدق معنى على اخر بالحمل الشايع ويكذب عليه بالحمل الذاتي الذي مفاده الاتحاد في المفهوم فعلم

غير قادحة بحسب المعنى لكن عينها بحسب الوجود الواجبي كما سبق ذكره مرارا فاتضح ان الحيثيات التقييدية قد يكون مخالفة المعنى فقط ويتقيد

ذلك ببساطة ذات الموضوع وهويته وقد يكون مع ذلك مكثرة لذات الموضوع وهويته **فتنبيه اخرى** ثم الحيثيات المخالفة

المستوجبة لاختلاف ذات الموضوع وتكثرها على قسمين فضرب منها حيثيات مختلفة بالذات متغايرة في نفسها لكنها غير متقابلة

بنحو من انحاء التقابل الاربعة اصلا الا بالعرض كالشكل والمقدار واللون والطعم والرائحة والحرارة والحركة والاضافة وغيرها من

انواع المقولات التسع وضرب منها حيثيات متقابلة بالذات بنوع من انواع التقابل كالسواد والبياض والعلم والجهل والتقدم و

التأخر بالقياس الى شئ واحد والوجود والعدم **اصل اخر** جميع الحيثيات الذاتية والعرضية مشتركة في ان مناط الاتصاف بجهة

منها ليس بعينه مناط الاتصاف بالاخرى ويلزم ذلك انه لا يصح للشئ المتقيد بحيثية منها من حيث التقيد بالحيثية الاخرى فليست انسانية

الانسان من حيث كاتبيته ولا الناطقية له من حيث حيوانيته ولا المتحركية له من حيث المتشكلية والا لكان كل حيوان ناطقا وكل انسان

كاتبا بالفعل وكل متشكل متحركا هذا كله بحسب الوجود وكذا بحسب المفهوم فليس الاتصاف بالعاقلية بحسب المفهوم عين الاتصاف بالمعقولية

بحسب المفهوم والا لكانا لفظين مترادفين لمعنى واحد والقوم لم يفرقوا بين القبيلين كما سبقت الاشارة اليه فالواقع لا مطلقا انما يلحق

الذات بحسب حيثية ما اية حيثية كانت ليس يصح ان يلحقها بحسب حيثية اخرى وان الحيثيات كلها متصادقة بجهة انها غير منضمة الحصول

الا بالاستناد الى حيثيات مختلفة سابقة تعليلية وان لم يكن من جهتها مطلقا ان لا تعرض لذات واحدة الا من بعد حيثيات مختلفة

تقييدية سابقة مكثرة للذات قبل العروض واما الحيثيات المتقابلة بخصوصها فلا بد في طباعها مع ما ذكر انها لا توجد في موضوع

واحد بشئ منها في الواقع الا بعد خلوه عن المقابل الاخر ولا يكفي في صحة اجتماع المتقابلين في موضوع واحد بوجه من الوجوه كونه ذا كثرة

تحليلية عقلية بل لا بد فيه من كثرة وجودية خارجية فاختلاف الموضوع بالحيثية التقييدية بحسب مرتبة من مراتب نفس الامر كاختلاف

اجزاء المهية النوعية مثل الحيوانية والناطقية في الانسان المتمايزين بحسب تحليل الذهن لا يستصحب امكان اجتماع المتقابلين فيه كالعلم والجهل والسواد والبياض بل لا بد لوجودهما معا في زمان واحد من وجود موضوعين متغايرين وجودا واما الحيثيات التقييدية المختلفة التي يجوز عند العقل انتفاء بعض منها مع بقاء البعض كالسواد والحركة مثلا فهي وان كانت جائزة الاجتماع في موضوع واحد طبيعي لكن بشرط ان يكون لها مباد وجهات مختلفة متغايرة الوجود سواء كانت متلازمة التحقق ام لا وذلك كالقوى النباتية والحيوانية لاجل صدور الافاعيل والآثار المختلفة عنها **اصل آخر** انك تستطيع مما مر ذكره علی ان اتصاف الشيء بصفة من الصفات في الواقع لا يستدعي اتصافه في كل مرتبة من مراتب الواقع ولا ايضا يستوجب اتصافه بها من جميع الحيثيات التي تثبت لهذا الموضوع فاذا قلنا زيد موجود في الواقع فيكفي لنا في صدق هذا الحكم اتصاف زيد ما بالوجود في الجملة وان لم يكن موجودا في مرتبة نفس مهيته مجردة عن تاثير الفاعل فاذا قلنا زيد اسود فلا يلزم ان يكون متصفا بالسواد من حيث انسانيته ولا من حيث كتابته ولا من حيث علمه او قدرته وسخاوته وشجاعته الى غير ذلك من الصفات والحيثيات التي لا مدخل لها في السوادية فالسواد مسلوب عن زيد من حيث ثبوت تلك الامور التي اشرنا اليها ومع ذلك لا يضر عدم صدقه من تلك الحيثيات صدقه في الواقع وذلك لان تحقق الشيء يقع بتحقق نحو من انحاء الوقوع وارتفاعه بارتفاع جميع الانحاء فاذا تقرر هذا نقول اذا اتصف موضوع بسيط الذات من جميع الوجوه بصفة من الصفات يجب ان يتصف بها بجميع الاعتبارات وفي كل مرتبة من مراتب نفس الامر فالذي سبق بيانه من ان المتقابلين بحمل على قد لا يكونان متقابلين بحسب حمل وجودي كالرائحة واللارائحة مثلا للتفاحة التي وجدت فيه الرائحة واللون لا الرائحة انما يستقيم ذلك اذا لم يكن الموضوع واحدا صرفا والحيثيات فيه واحدة ففي مثال التفاحة لو كانت حيثية الرائحة بعينها هي حيثية اللون لكان قولنا فيه رائحة وفيه لا رائحة بمنزلة قولنا الرائحة لا رائحة فيلزم ح ان يكون النقيضان من سبيل الحمل على نقيضين من سبيل وجودي فان الذي قد سبق ذكره من ان الشيء ونقيضه بحسب حمل على لا يتناقضان من جهة الاقتران بينهما في الثبوت من سبيل وجودي انما يصح ذلك الحكم بحسب تحقق اصل الوجود للموضوع في متن الاعيان ولو من جهة واحدة هي صدوره عن الفاعل وبحسب مطلق الاقتران بينهما فيه لا الاقتران من كل حيثية وجهة واما اذا كان اقتران الموضوع باحد المتقابلين من طريق حمل على كاللون والحركة بنفس الحيثية التي اقترن بحسبها بالآخر حتى كانت الحيثية التي من جهتها بخصوصها وبحسب حقيقتها يترتب عليها اللاحركة اعني اللون في موضوع بعينه هي بعينها الحيثية التي من جهتها وبحسبها ترتب الحركة في ذلك الموضوع كانت اللاحركة حركة بالضرورة فاذن قد لزم من اجتماع النقيضين من طريق حمل على وهما الحركة واللاحركة بحسب وجودي من حيثية واحدة اجتماعهما بحسب حمل على ايضا وذلك بديهي الاستحالة على ان العقل السليم المفطور على الاستقامة يحكم قبل الرجوع الى البرهان ان الحيثية التي بها تكون انبعاث الحركة عن شيء ليست بعينها الحيثية التي بها يكون انبعاث اللاحركة والا لكانت الحركة لا حركة بل كانت الحيثية غير تلك الحيثية بل كان ذلك الموضوع بعينه لا ذلك الموضوع بعينه والكل باطل فقد تحقق وتبين ان المتناقضين بحسب حمل على كالسواد والحركة انما يصح اجتماعهما في موضوع واحد بحسب وجودي بشرط ان يكون الاقتران بهما من حيثيتين مختلفتين تقييديتين لا من حيثية واحدة

فصل في ان اول ما يصدر عن الحق الاول يجب ان يكون امرا واحدا هذه الاصول الممهدة التي قدم ذكرها مما يستقل به العقل النظري الذي لم يعبه غشاوة التقليد ولا المراءاة من العصبية وظلمة العناد لاثبات ان الواحد الحق الصرف وكذا الواحد بما هو واحد لا يصدر عنه من تلك الحيثية الا واحد وان ليس في طباع الكثرة بما هي كثرة ان يصدر عنه مبدعا اتم معا بل واحدا فواحدا الى ان يتكثر الجهات والحيثيات وينفتح باب الخيرات فلعل هذا الاصل من فطريات الطبع السليم والذوق المستقيم كما مر ذكره الا ان المعاندين لاهل الحق جحدوا هذا الاصل اشد جحود كيلا ينفتح عليهم احد باب الحكمة ولا ينكشف اثبات النور المجرد والجوهر المفارق والصورة المفارقة عن المواد والاجرام والابعاد في عالم الامكان لانهم لثقل طبائعهم عن الخروج الى النشأة الاخرى ومجاورة العاكفين حول حرم الله وكعبة القدس والبيت الحرام قعدوا اول مرة مع القاعدين ولو ارادوا الخروج لاعدوا له عدة ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم وقيل اقعدوا مع القاعدين ويشبه ان يكون اكثر هؤلاء المجادلين خصماء الروحانيين واعداء الملائكة المقربين ضميرا وقلبا وان لم يصرحوا بما اضمروه لسانا ونطقا كاليهود كما في قوله تعالى من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك باذن الله فلا جرم حاول اهل الحق اثبات هذا المطلب بالحجة القاطعة ودفع الشبه عنه صونا لعقائد الطالبين للحق عن شكوك المضلين المعطلين فقالوا كما سلف ذكره في السفر الاول في ضوابط العلة والمعلول انه لو صدر عن الواحد من حيث هو واحد آ وب مثلا وآ ليس ب فقد صدر عنه من الجهة الواحدة ب وما ليس ب وذلك يتضمن اجتماع النقيضين وقد مر ذكر

بعض الشكوك على هذا البرهان مع اجوبتها هناك وقد اوردنا ايضا هناك اعتراض امام الباحثين المعترضين على الحكمة متمنطقا على تبيين صناعة الميزان مع الاشارة الى موضع الاشتباه ومعرض الخلل والخبط وهنا نقول بعد تمهيد هذه الاصول ان من الواضح المنكشف بما سبق ان صدور ما ليس ا بعينه في قوة عدم صدور ب من حيثية صدور ما ليس ب والا لكان ما ليس ب هو بعينه وان لم يكن هو في قوة عدم صدور ب بحسب اصل الواقع واصل الوجود في نفس الامر فان ما ليس برابحة في الجسم وان لم يكن بمنزلة ليس فيه رائحة في مطلق التحقق فيمكن اجتماع ما ليس برائحة مع ما هو رائحة في جسم واحد لكن لا يمكن وجود ما هو رائحة فيه من الحيثية التي وجد فيه ما ليس برائحة والا لكان ما هو رائحة وما ليس برائحة شيئا واحدا والحاصل ان النقيضين بحمل عليه انما يجوز اجتماعهما في موضوع واحد بعينه باعتبار حمل الاشتقاق من حيثيتين مختلفتين تعليليتين لا من حيثية واحدة والا لزم التناقض لا محالة وهذا الاسلوب قريب المأخذ مما سلكناه في دفع شبهة صاحب المباحث من ان الفاعل بنفس ذاته اذا صدر منه ا كانت ذاته بخصوصها مصدرا الا بمعنى ان ذاته بخصوصها مصداق لهذا المفهوم وهو بعينه عنوان لتلك الخصوصية فلو صدرت ب ايضا بحسب تلك الخصوصية مصداقا لصدور غير ا ولا شبهة في ان صدور ا وصدور ليس ا متغايران في المفهوم فيلزم ان يكون تلك الخصوصية غير تلك الخصوصية وهو خلف ويقرب من هذا ايضا الحق ما ذكره الكاتبي في شرح الملخص فانه بعد ما حرر كلام الماتن وقرر المنع المذكور اعني منع كون صدور ا ولا ا متناقضين الا صدور ا وليس آ قال وان سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه ا ولم يصدر عنه ا لانهما مطلقتان وان قيدت احديهما بالدوام كانت كافية او قضيتان مطلقتان انما يصدقان لاحتمال وقوع كل منهما في زمان فاذا اتحد الزمان فيهما لم يمكن اجتماعهما في الصدق ثم لا يخفى انه جعل الحيثيات بمنزلة الازمنة اذ لا معنى لاعتبار الزمان فيهما واراد بالمطلقتين ما لم يقيد الحكم بعموم الحيثيات وبالدوام ما قيد بعمومها واوضح تقرير انما جاز صدق المطلقتين بهذا المعنى لاحتمال اختلاف الحيثية اما اذا اتحدت الحيثية فلا يمكن صدقهما معا وذلك ظاهر قال وعند هذا يظهر انعكاس تشنيع الامام الرازي على الشيخ

فصل في شيء اخرى من الكلام لتبيين هذا المرام اورده بهمنيار في كتاب التحصيل تلخيصا لما قد تكرر ذكره في كلام الشيخ الرئيس سيما في التعليقات حيث قال واعلم ان البسيط الذي لا تركيب فيه اصلا لا يكون علة لشيئين معا معية بالطبع فانه لا يصدر عنه شيء الا بعد ان يجب صدوره عنه فان صدر عن آ ج من حيث يجب صدور ب عنه لم يكن حينئذ واجبا صدور ب عنه فانه ان صدر عنه ج من حيث يجب صدور ب عنه كان من حيث وجب صدور ب عنه يصدر عنه ما ليس ب فلا يكون اذن صدور ب عنه واجبا فاذن كل بسيط فانما يصدر عنه او لا يكون لاحد الذات انتهى واعترض عليه الفاضل الدواني في حاشية التجريد بقوله وانت تعلم انه يتوجه عليه انه لا يلزم من المفروض وهو صدور ج من حيث يجب صدور ب ان لا يكون ب واجبا بل ان يكون ب واجبا من حيث وجب بعينه وهل الكلام الا في نفيه اولا زيادة قيد الوجوب في هذه السياقة يفيد ان العلة الموجبة للشيء لا بد وان يكون فيه من الخصوصية بالقياس الى معلولها بعينه ما لا يكون لها تلك الخصوصية بالقياس الى معلولها الاخر لو فرض بعينه كما لا يكون لعلة اخرى لو فرضت بالقياس الى هذا المعلول او معلول اخر فتلك الخصوصية الذاتية مبدأ ايجاب المعلول المعين بخصوصه منشأ انبعاثه عنها بما هي هي وليس المراد بالخصوصية والحيثية هنا المفهوم المصدري الذي يجوز كسائر المعاني المصدرية ان يتعدد بتعدد ما اضيف اليه بل المبدأ الخاص الذي يكون بجوهر ذاته وحاق نفسه مصداق الحيثية المذكورة التي يعبر عنها بصدور كذا او بترتب كذا ويعبر عن مبدإها ايضا تارة بالحيثية وتارة بالخصوصية وبالجملة كل ممكن موجود فانه متعلق الوجود والوجوب بوجوب سابق هو وجوب حصوله عن الفاعل بوجوب حصوله قائم بالفاعل كما مر ذكره في بيان كون كل ممكن محفوفا بالوجوبين وقد علمت من طريقتنا ان هذا الوجوب السابق وان كان صفة للممكن لكنه يتحصل بالفاعل ولا شبهة في ان وجوب زيد مثلا كوجوده مباين وجوب عمرو ولا يمكن ان يكون لذاتين متغايرتين وجوب واحد كما لا يمكن لهما وجوب واحد وقيام هذا الوجوب السابق بفاعل الشيء كقيام امكانه وقوة استعداده بقابله وكما لا يكون لحادثين امكان واحد سابق عليهما بالزمان فكذا لا يكون لمعلولين متغايرين وجوب واحد سابق عليهما بالذات فاذن نقول وجوب صدور المعلول عن المبدإ الاول اما لذاته او لاجل غيره فان كان لغيره لم يكن مستندا اليه بالذات والكلام فيما يستند اليه بالذات لا لاجل واسطة وان كان صدوره منه بغير واسطة والمبدأ مبدأ له لذاته وفي ذاته بعينها وجوب وجود ذلك الاثر فاذا كانت ذاته امرا واحدا حقيقيا فلا يتصور منه حصول شيئين على سبيل الوجوب في درجة واحدة فالذي سبق الى بعض الاوهام الضعيفة انه من الجائز ان يكون للواحد المحض بنفس ذاته مناسبة ذاتية بالنسبة الى شيئين مثلا لا يكون تلك المناسبة له

بالقياس الى غيرهما من سائر الاشياء فهما يتعينان من بين الاشياء لاجل تلك المناسبة بالصدور عنه في درجة واحدة فمن ساقط الاعتبار وستبين لك عند التامل فان مطلق الخصوصية والخصوصية الاضافية غير الخصوصية المعينة فهي كسائر المطلقات لا يغني عن الحاجة الى التعيين فنقول ان ذينك الشيئين لا بد لهما من اشتراك جهة مطلق الخصوصية الاضافية وجهة خصوصية لكل منهما متميزا بها عن خصوصية صاحبه فاذن تلك المناسبة الذاتية التي تكون للمبدأ بالقياس اليهما اما احدى الخصوصيتين بخصوصها فهي بعينها ملاك الصدور ومصحح المعلولية فلم يصح صدور الاخر منهما عن تلك العلة واما القدر المشترك ومطلق الخصوصية من غير اعتبار شيء من الخصوصيتين في تحقق تلك المناسبة الاعلى وجه الاتفاق والتبعية فمداد الامر في صحة الصدور والى مناسبة العلة للامر الواحد المشترك فلا يصح صدور شيء من احدى الخصوصيتين الهويتين عنها بتلك المناسبة المشتركة فالمعلول بالحقيقة هو ذلك الامر الواحد لو كانت وحدته وحدة تحصلية لا كالوحدة المبهمة المرسلة التي هي في الوجود والفصل يفتقر الى المخصص الذي هو مقوم للوجود وان لم يكن مقوما للحد والمفهوم فاذن انكشف انه يستحيل صدور معلولين عن علة واحدة بسيطة في درجة واحدة من جهة واحدة **فصل**

وهناك مساق اخر في البرهان على هذا الاصل افاده الشيخ الرئيس في اكثر كتبه كالشفاء والاشارات والتعليقات وغيرها وهو ان مفهوم ان كذا في حد ذاته بحيث يصدر عنه آ غير مفهوم ان كذا في حد ذاته بحيث يصدر عنه ب فالمفهومان المختلفان اما ان يكونا مقومين لتلك العلة واما ان يكونا لازمين لها واما ان يكون احدهما مقوما والاخر لازما لها فان كان المفهومان مقومين لتلك العلة كانت العلة مركبة لا واحدة من كل وجه وان كانا لازمين واللازم معلول فيعود التقسيم من الراس في ان مفهوم انه صدر عنه احد اللازمين مغاير لمفهوم انه صدر عنه اللازم الاخر فان كان لا ينتهي الى كثرة في المقوم لزم ان يكون كل لازم لازما بواسطة لازم اخر وهذا الكلام مع انه يلزم منه اثبات لوازم مترتبة غير متناهية وهو قول باثبات علل ومعلولات غير متناهية يلزم منه نفي اللوازم اصلا لان تلك المهية اما ان يقتضي لما هي هي ان يكون لها لازم او لا يقتضي فان اقتضت كان ذلك اللازم لازما لما هي هي فيكون بغير وسط وقد فرض كلها بوسط هذا خلف وان كانت المهية لا تقتضي شيئا اصلا فهذا اعتراف بانه ليس لها شيء من اللوازم فقد ظهر ان القول باثبات اللوازم الغير المتناهية يوجب فساد القول بها واما ان جعل احد المفهومين مقوما للعلة والاخر لازما لها فانه لا يكون المفهومان معا في الدرجة لان المقوم متقدم والمتقدم ليس ما ليس بمتقدم ويرجع حاصل ذلك الى ان ذلك اللازم هو المعلول فقط فيكون المعلول واحدا فانه ح لا يكون حيثية التزام العلة ذلك اللازم هي بعينها حيثية ذلك المقوم ويلزم ان يكون مبدء حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته والا فعاد الكلام وعلى الجملة مع جميع التقادير يلزم من صدور الاثنين عنه تركب وتكثر اما في مهية العلة او لانها موجودة بعد كونها شيئا ما او بعد وجودها بتقرر لها والاول كما في الجسم بحسب مهيته الجوهرية من مادة وصورة ومن جنس وفصل والثاني كما في العقل الاول بحسب التكثر الذي يلزمه عند وجوده من حيث تغاير مهيته ووجوده والثالث كما في الشيء المنقسم الى اجزائه المقدارية المتاخرة عنه في الوجود او الى جزئياته وتلك انحاء الكثرة قبل الوجود ومع الوجود وبعد الوجود فاذن كل ما يلزم عنه شيئان معا ليس احدهما بتوسط فهو منقسم الحقيقة او متكثر الهوية بوجه البتة فقد ظهر ان العلة الواحدة بما هي واحدة لا يصدر عنها اكثر من معلول واحد من غير توسط وانما اشترط ان لا يكون شيء منهما بتوسط لان الاشياء الكثيرة يصح ان تصدر جميعا عن الواحد الحقيقي ولكن لا في درجة واحدة بل البعض بتوسط البعض **فصل** في ذكر شكوك اوردت على هذه القاعدة والاشارة الى دفعها قال صاحب التشكيك في المحصل مسئلة العلة الواحدة يجوز ان يصدر عنها اكثر من معلول واحد عندنا خلافا للفلاسفة والمعتزلة لنا ان الجسمية يقتضي الحصول في المكان وقبول الاعراض احتجوا بان مفهوم كونه مصدرا لا الاخر فالمفهومان المتغايران ان كانا داخلين في مهية المصدر لم يكن المصدر فردا بل كان مركبا وان كانا خارجين كانا معلولين فيكون الكلام في كيفية صدورهما عنه كالكلام في الاول فيفضي الى التسلسل وان كان احدهما داخلا والاخر خارجا كانت المهية مركبة لان الداخل هو جزء المهية وما له جزء كان مركبا وكان المعلول ايضا واحدا لان الداخل لا يكون معلولا اقول هذا هو البرهان الذي نقلنا عن الشيخ مع تغيير لفظ المقوم في الشق الثالث بالداخل وبهذا التغيير افسد صورة البرهان لعدم انحصار الشقوق في الثلثة بل بقي شق رابع وهو ان يكون احدهما عين المصدر والاخر خارجا فكان يجب ذكره ثم يشار فيه الى الخلف باحد الوجهين او كليهما من لزوم كون ما فرض معلولا علة وما فرض اثنين واحدا ثم قال والجواب ان مؤثرية الشيء ليست صفة ثبوتية على ما بيناه واذا كان كذلك بطل ان يقال انها جزء المهية او خارج عنها وقال المحقق الطوسي في نقده للمحصل اقول الاشعرية قالوا

الصفة الواحدة لا يقتضي اكثر من حكم اما الذات الواحدة فلم يقولوا ذلك فيه اذ لم يقولوا بعلية ما عدا الصفات والمعتزلة والفلاسفة
قالوا بعلية الذوات ايضا وصاحب الكتاب خالف الكل والحصول في المكان امر وجودي ومعلول الجسمية من باب التاثير وقبول الاعراض
ليس بوجودي عنده وان كان وجوديا لكنه من باب التاثر وهم لا يمنعون كون العلة الواحدة مع كونها فاعلة كونها منفعلة فليس هذا
الدليل بصحيح ودليلهم غير مبني على كون المؤثرية ثبوتية بل مفهوم ان مؤثرية المؤثر الواحد في اثر لا يكون من جهة مؤثريته في غير ذلك
الاثر ثم الجهتان اما داخلتان او غير داخلتين الى آخره ثم قال صاحب الكتاب والذي يدل عليه ان مفهوم كون النقطة محاذية لهذه النقطة
من الدائرة غير مفهوم كونها محاذية للنقطة الاخرى ولم يلزم من تغاير هذه المفهومات كون النقطة مركبة وكذا مفهوم كون الالف
ليس بـ مغاير لمفهوم انه ليس ج ولم يلزم من تغاير هذه السلوب وقوع الكثرة في الماهية فكذا هنا فقال الناقد المحقق اقول الاضافة
والسلب لا يعقلان في شيء واحد وعندهم ان العلة الواحدة لا يصدر عنه شيئان من حيث انها واحدة ولا يمنعون صدور شيئين
يقبلهما قابلان عنها فلا يتوجه النقض بالاضافة والسلب عليهم انتهى كلام الناقد المحصل بالفاظه وستعلم منا الكلام في تحقيق
الامر من جهة صدق السلوب عليه تعالى وانه من اي وجه يصح صدقها على ذات احديته والاشارة الى قصور نظر القوم عن بلوغ الاصابة في ذلك
فاعترض ايضا في بعض كتبه تارة في صورة النقض وتارة صورة المعارضة بان الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس
بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر الواحد يقبل السواد والحركة
ولا شك في ان مفهوم سلب الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم
ان الواحد لا يسلب عنه الا واحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا واجاب عنه المحقق الطوسي ره في شرح الاشارات ان سلب
الشيء عن الشيء باتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء امور لا يتحقق عند وجود شيء واحد لا غير فانها لا يلزم الشيء الواحد من حيث
هو واحد بل يستدعي وجود اشياء فوق واحد يتقدمها حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة وصدور الاشياء
الكثيرة ليس بمحال بيانه ان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط فكذلك الاتصاف
يفتقر الى ثبوت موصوف وصفة والقابلية الى ثبوت قابل ومقبول او الى قابل وشيء يوجد المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد
والحركة يفتقر الى اختلاف القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يمنع خروجه
عنها واما صدور الشيء عن الشيء فامر يكفي في تحققه فرض شيء واحد هو العلة والا امتنع استناد جميع المعلولات الى مبدء واحد
انتهى كلامه اقول جميع ما ذكره في هذا الكلام صحيح الا الذي دفع به النقض بالسلوب فان لاحد ان يقول سلب الشيء عن الشيء لا يتوقف
على ثبوت الشيء المسلوب عنه فقط فالواحد الحق تعالى في اي مرتبة يتصف بسلب جميع ما عداه عنه وهذا اشكال قوي لا يمكن التفصي
عنه الا بما حققناه فان حيثية سلب الحجرية عن الانسان لا يمكن ان يكون بعينه حيثية وجوده من حيث هو وجوده ولا ايضا وجود
الحجر وهو ظاهر فلا بد من تركيب في المسلوب عنه كالانسان في مثالنا هذا حسبما تبين في مسئلة توحيد الواجب تعالى وفي تحقيق ان
البسيط يجب ان يكون كل الاشياء فنحو الجواب عن هذا الاشكال ان صدق تلك السلوب كلها لكونها سلوب النقائص واعدام
الاعدام يرجع الى اثبات الوجود التام الكامل الذي هو منشأ كل موجود وتمام كل كائن وغاية كل كمال فلا فقد هناك اصلا
الا فقد الفقد ولا سلب الا سلب السلب هو نفس الوجود الواجب الاحد التام واما الذي تفصى به الفاضل الدواني في حواشي شرح
التجريد عن هذا الاشكال من ان السلب يعتبر على وجهين الاول على وجه السلب المحض وح لا يكون شيئا منضما الى العلة يتعدد العلة
بل مصداقه ان يوجد ذات العلة وينتفي غيرها وح لا يعقل تعدد العلة والثاني ان يعتبر له نحو تحقق لينضم الى العلة ولم يبعد هذا
الاعتبار نحو من الوجود ولا يحصل الا بعد صدور الكثرة فلا يتعدد الصادر الاول لاجلها لان تحققها بعده فتامل انتهى كلامه
فليس مما فيه جدوى لان الذي استصعب في هذا المقام انا نعلم ان سلوب اشياء كثيرة صادقة على الاول تعالى بمعنى انه ذاته بذاته
بحيث متى لاحظ العقل شيئا من تلك الاشياء حكم بانها مسلوبة عنه تعالى في بدو الامر وازل الآزال قبل وجود هذه الاشياء فلا
مدخل لانضمام هذه الاشياء في مصداقية تلك السلوب فالسلب المعتبر على الوجه الاول من الوجهين الذين ذكرهما وهو لما
على وجه السلب المحض وان لم يحتج الى انضمام شيء الى العلة لكن يحتاج صدقه الى ان يكون بازائه في الموضوع وفيما يصدق عليه
شيء وقوله بل مصداقه ان يوجد ذات العلة وينتفي غيرها موضع خلط فان مفهوم ان يوجد ذات غير مفهوم ان ينتفي غيرها عنها

ولا يجوز ان يكون حيثية الوجود بعينها حيثية للانتفاء ولو فرض بالقياس الى امرين كما مر وقال بعض اكابر الاعلام في هذا المقام لدفع تلك النقوض التى اوردت على الاصل المحرر انه لا مساغ للاعتراض على هذه الحجة في شيء مما اورده اما الاول فلان السلب البسيط بما هو سلب بسيط ليس بمحوج صدقه الى علة او علية بل انما مناطه انتفاء تحقق علة لصدق الايجاب واما الاخيران فلان شيئا من الاتصاف بالاشياء وقبول الاشياء الكثيرة بالفعل ليس يتصحح الا بتأدية الاسناد الى حيثيات تعليلية مختلفة فلا نقض ولا معارضة هناك اصلا وانما يتوجه شيء منهما لو لم يختلف الحيثية مطلقا انتهى كلامه اقول ان السلب البسيط قد يكون واردا على النسبة الحكمية ويكون مفاده مفاد القضية السالبة فلا حاجة فيها الى مطابق للحكم كما لا يحتاج الى وجود موضوع من تلك الجهة واما اذا صار في طرف الحكم او جزء المحمول حتى يكون مفاد الحكم به مفاد قضية موجبة سالبة المحمول فلا بد هناك من وجود موضوع مطابق لذلك السلب البسيط وقد ثبت في ضابطة علم الميزان تسويغ رد السوالب الى الموجبات عند وجود الموضوع فكلما صدق ان ليس كذا بجسم صدق ان كذا ليس بجسم فالسالبة البسيطة والموجبة السالبة المحمول متلازمان في الصدق والتحقق عند وجود الموضوع فاذا كان كذلك ولا شبهة في ان مفاد الموجبة هو الحكم باتحاد الطرفين اعني الموضوع والمحمول فلا بد لذلك السلب من نحو من الوجود سيما اذا كان الحمل بنفس ذات الموضوع وكان الحمل حملا بالذات لا بالعرض فاذن لا بد من تحقق تركيب في ذات الموضوع ليصح بحسبه كونه موجودا كذا وكونه موجودا ليس كذا كما تقول الانسان ليس بفرس ففيه تركيب من امرين يوجد انسانا ومن امر يوجد لا فرسا وليست حيثية الانسانية بعينها حيثية اللافرسية كما مضى فلا بد في التخلص عن الاشكال المذكور باعتبار صدق السلوب عليه تعالى من المصير الى ما سلكناه ولذلك قال بعض المحققين ان جميع السلوب عنه تعالى يرجع الى سلب واحد هو سلب الامكان ومرجعه الى وجوب الوجود ووجه ذلك ان الامكان معنى سلبي يندرج تحته جميع النقائص والقصورات والاعدام فسلب الامكان عن شيء يستلزم سلب الكثرة والتركيب والمهية والجسمية والجوهرية والعرضية وغير ذلك عنه فسلب كل منها عن الواجب يرجع الى سلب الامكان عنه وسلب الامكان لكونه سلب سلب ضرورة الوجود من حيث ذات الموجود في نفسها بما هي هي هو بعينه ضرورة الوجود ووجوب الذات من حيث هي هي اقول وكذا الاشكال الوارد على الاصل المذكور من جهة اتصافه تعالى بصفات اضافية كثيرة لا يندفع بما ذكروه في وجه التفصي من ان تحقق هذه الاضافات انما هو بعد وجود الاشياء التي يقع الاضافة له تعالى اليها وتكثرها تابع لتكثر تلك الاشياء فان لاحد ان يقول انا نعيد الكلام الى مبادي هذه الاضافة وموجباتها فان اكثرها بل كلها مما يحتاج الى مبدأ وخصوصية ينشأ منه الاضافة كالعلم والقدرة والارادة وما يجري مجراها الا ترى ان علمنا بزيد وقدرتنا عليه وارادتنا له ليس مجرد نسبة بيننا وبينه بل فينا صفة مستقرة بازاء اضافتنا اليه وكذا علمنا بزيد وقدرتنا عليه وارادتنا له غير علمنا بعمرو وقدرتنا عليه وارادتنا له فكيف والقوم قائلون بانه تعالى يعلم جميع الممكنات في الازل على الوجه التفصيلي قبل تكونها فالحق في الجواب ان يقال ان اضافته الى الاشياء لا يتكثر بحسب الحقيقة كما ان صفاته الحقيقية لا تتكثر بحسب الحقيقة بل هو بذاته الكل هو واحدة وجودية اضافية نفسه بكل احد من المعلولات بعينها قادرية عليه وهي بعينها مريدية له واما تكثر اضافته تعالى الى الاشياء بالعدد فانما يكون على ترتيب ونظام لا يقدح في وحدته تعالى فان اضافته الى المعلول الاول مبدء لاضافته الى المعلول الثاني وهي لاضافته الى الثالث وهكذا يتكثر الاضافات حسب تكثر المعلولات طولا وعرضا في سلسلة الابداع والتكوين وكما ان الترتيب الواقع في ذوات المجعولات طولا وعرضا مما يصحح صدور الكثرة عن الواحد الحق فكذا ترتب الاضافات على هذا الوجه يصحح اتصافه تعالى بكثرة الاضافات **وهم وتنوير** وربما توهم متوهم انه اذا كان صدور المعلول عن العلة بحسب الخصوصية والمناسبة فاذن لا يكون العلة علة لذاتها بل باعتبار تلك الخصوصية والمناسبة فلا يكون العلة علة لذاتها بل باعتبار تلك الخصوصية فلا يكون واحدا حقيقيا لاشتمالها على امرين مختلفين هما نفس الذات واعتبار الخصوصية فاذن لا يصح صدور المعلول الواحد عن العلة الواحدة اذ كل علة تكون لا محالة مركبة متكثرة بهذا الاعتبار فانسد بذلك اثبات ان اول الصوادر يجب ان يكون امرا وحدانيا لجواز كونه مركبا لتركب ما هو علته فنزاح بان الخصوصية انما يراد بها هنا لك ما هو مبدأ استيجاب التخصيص لمعلول معين بالصدور عن العلة دون غيره والتعبير بالخصوصية وبالجملة المراد بها مصداق مفهوم الخصوصية وملاك صدقها وذلك الامر في صورة صدور الواحد عن المبدء الاول يجب ان يكون عين ذاته واما في صورة صدور الاشياء المتعددة لو فرض صدورها في درجة واحدة معا فلا بد

ان يكون الخصوصية التي بحسبها يصدر بعضها هي بعينها التي يصدر البعض الآخر اللهم الا خصوصية مرسلة نسبتها الى الكل واحدة فيحتاج

في صدور كل منها الى خصوصية اخرى متميزة عن غيرها مع فرض الاشتراك في خصوصية ما مطلقة ليصح بها صدوره بعينه فالاشياء

اذا تساوت نسبتها بالصدور الى مبدأها واستوت نسبة مبدأها اليها بالايجاد لزم تساويها في جميع ما لها حتى في الوجود والتشخص

فلا يتصور هناك امور متكثرة وموجودات متعددة قال المحقق في شرح الاشارات لا يقال الصدور ايضا لا يتحقق الا بعد تحقق شيء

يصدر عنه وشيء صادر لانا نقول الصدور يطلق على معنيين احدهما امر اضافي يعرض للعلة والمعلول معا وكلامنا ليس فيه والثاني

كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا فيه وهو امر واحد

ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة تعرض لها ان كانت لا لذاتها

بل بحسب حالة اخرى اما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة كما مر انتهت عبارته

بحث وتحصيل في كراسة استادنا السيد ايرادا على الجواب المذكور بقوله التفتيش الغامض والفحص البالغ هو انه سبحانه بنفس ذاته

الاحدية فاعل جوهر الصادر الاول والعلية الصدورية بالمعنى الثاني الغير الاضافي الذي ذكره بالنسبة الى الصادر الاول هو من مراتب

الاعتبارات السابقة على وجوده وتقرره وهي كون البارئ الفعال بذاته بحيث يجب صدور المعلول الاول بخصوصه عنه فهذا

المعنى الغير الاضافي متقدم على ذات المعلول الاول ثم على العلية الصدورية الاضافية التي هي فرع وجود المتضايفين فهذا المعنى كما انه

متقدم بالمرتبة العقلية على ذات المعلول الاول ومستتبع اياه في الاعتبار فكذلك هو متأخر عن مرتبة ذات البارئ الفعال لازم

له وليس هو عين ذاته نعم انما العلية الصدورية الغير الاضافية هي عين ذاته تعالى معناها كونه بحسب مرتبة ذاته بحيث يجب عنه بالذات

صدور كل ما هو مطلقا لنظام الوجود على الاطلاق فاذن للعلية الصدورية معنيان غير اضافيين ومعنى ثالث اضافي والذي هو

عين ذاته من الاولين هو حيثية افاضة الخيرات المطلقة على الاطلاق بالذات لا الذي هو بحسب خصوصية ذات معلول خاص بخصوصه

فالذي هو بحسب خصوصية ذات المعلول الاول انما هو لازم نفس ذاته تعالى لا انه عين مرتبة ذاته والبرهان عليه من سبل ثلاثة الاول

ان اعتبار وجوب صدور المعلول الاول بخصوصه الذي هو واحد معنى العلة الحقيقية المتقدمة بالذات على ذات المعلول متاخر بالذات

عن مرتبة امكانه ومتقدم على مرتبة وجوده كما تعرفت في ترتيب المراتب العقلية السابقة على مرتبة وجود المعلول فما يكون متاخرا عن

مرتبة امكان المعلول كيف يصح ان يكون عين ذات مبدع الكل الثاني ان وحدة المعلول الاول عددية فكذلك العلة التي هي بالنسبة اليه

بخصوصه تكون واحدة بالعدد ايضا ووحدة الحق تعالى كبرياؤه متقدسة عن الدخول في باب الاعداد الثالث انه انما يصح ان يكون في ذاته

سبحانه من الصفات الكمالية ما يكون كمالا مطلقا للوجود بما هو وجود ومن المستبين ان كونه جل ذكره بحيث يصدر عنه بالفعل

هذا المعلول ليس هو من الكمالات المطلقة للوجود بما هو وجود مع عزل النظر عن كل اعتبار سواه وكل خصوصية دونه بل هو من اوصاف

المجد والكبرياء له جل ذكره بالقياس الى هذا المعلول بخصوصه وبالجملة علوه ومجده هو انه في ذاته بحيث يصدر عنه كل خير ويفيض عنه كل كمال

وكل وجود لا ان هذه الذات بخصوصها صنعه وهذا الوجود بخصوصه فيضه فالاخير كماله ومجده بحسب النسبة الى الخصوصيات

الموجودات والاول مجده وكماله بحسب ذاته على الاطلاق وكذلك عزه وعلاه جل سلطانه هو ان ذاته بحيث يدبر نظام الوجود ويخلق كل

مهية وانيته ويفعل كل ذات ووجود وكل كمال ذات وكمال وجود لا ان نظام الوجود بالفعل صنعه وصبغته والموجودات باسرها

خلقه وخليقته ولذلك كان كماله في فعاليته وخلاقيته قبل وجود الممكنات وعند وجودها على سنن واحد كما نظيره في عالميته

بكل شيء انتهى ما ذكره باختصار اقول وفي كلام هذا السيد الاجل ابحاث الاول انه يلزم على ما ذكره ان يكون الصادر الاول عن

الواجب امران احدهما العقل الاول والآخر تلك الخصوصية الزائدة على ذاته كما نص عليه مرارا في ما ذكره من الكلام وفي ذي قبل في فصل

وذلك ممتنع لا يقال لا يلزم بما ذكره كونهما معا في درجة واحدة بل الخصوصية سابقة على جوهر المعلول الاول في الوجود لانا نقول فالصادر

الاول بالحقيقة هو تلك الخصوصية لا غير فيحتاج صدوره الى خصوصية اخرى بالقياس اليها وتلك الخصوصية السابقة عليها ايضا

زائدة على ذاته حسب ما قرره والكلام عائد في صدورها فيتسلسل الخصوصيات الى غير النهاية لا يقال لعل تلك الخصوصية زائدة

في اعتبار العقل وتحليله لا في الخارج فيكون من العوارض التحليلية للذات لانا نقول ليس الواجب جل ذكره ذا مهية حتى يجري فيه تحليل

العقل كما يجري فيما له وحدة خارجية وكثرة عقلية والواجب منزه عن انحاء الكثرة مطلقا فكما هو بسيط في الخارج بسيط من كل جهة

كالبس يمكن فيه عارض ومعروض بحسب الوجود كذلك لا يمكن باى اعتبار اخذ الثانى ان حيثية كونه تع بحيث يصدر عنه المعلول الاول
هى بعينه حيثية كونه سبحانه بحيث يصدر عنه كل خير ويفيض عنه النظام الاتم والانسان الكبير فان نسبة العقل الاول الى مجموع العالم
وجملة النظام كنسبة صورة الشئ ذى الاجزاء الى ذلك الشئ وقد مر ان الشئ شئ بصورته لا بمادته وان صورة الشئ هى نفسه وتمامه وقد
علمت ايضا ان العقل كل الاشياء التى بعدها على وجه اشرف والطف فهى قلب العقل فكانه قلب العالم كله فحيثية صدوره لا تغاير
حيثية صدور النظام الجملى الا باعتبار الاجمال والتفصيل وقد علم ان المفصل عين المجمل بالحقيقة وغيره بالاعتبار فاذن نقول كما ان كونه
تع بحيث يفيض عنه الخير كله ويعلم الاشياء كلها عين ذاته المقدسة فكذا كونه بحيث يفيض عنه العقل ويعلمه عين ذاته بلا تغاير حيثية
الثالث ان كون ايجاب العلة للمعلول بعد مرتبة امكانه حين ما كان المنظور اليه حال ماهية ذلك المعلول لا ينافى كونه سابقا فى الوجود
عليه ولا ايضا عينية الشئ وتحققه فى الخارج ينافى كونه من الاعتبارات العقلية لماهية من الماهيات اذا قيس مفهومه اليها فان المنظور
اليه اذا كان حال ماهية الشئ وعوارضها واحكامها واحكامها كان نعتها لنفسها متقدما على جميع الاعتبارات حتى موجب وجودها
وعلة كونها وكان الحكم بنفسها على نفسها مقدما على كل حكم عليها وبعده الحكم عليها بالامكان ثم بالحاجة فى الوجود الى الغير ثم
بايجاب الغير وجودها ووجوب وجودها به ثم بانها موجودة مع ان الوجود الذى به توجد متقدم عندنا عليها وكذا ايجاب العلة ٢٠٠
متقدم على ذلك الوجود فلا منافاة بين خصوصية الايجاب وما به ينشأ وجود المعلول من حقيقة المبدء وبين ان نسبتها المجعول
الى جهة المعلول فى اعتباراتها العقلية متأخرة عنها وعن امكانها الرابع ان كون وحدة الصادر الاول علة بتة على تقدير التسليم
لا تم ان ما بازائها من المبدء يجب ان تكون وحدة عددية ولا يجب انحفاظ نحو الوحدة فى جانبى العلة والمعلول والذى يجب انحفاظه
من الجانبين هو اصل الوحدة مع ان وحدة العلة لا بد وان يكون اقوى واشرف على ان ما ذكره بعينه جار فيما اخذ من خصوصية العلية
الصدورية بالقياس الى مجموع العالم فهل لمجموع العالم وحدة اقوى وافضل من وحدة المعلول الاول والوحدة التى من باب الاعداد هى
ما يتصور بازائها ومن نوعها وجنسها وحدات اخرى ذهنا او خارجا يندرج معها تحت طبيعة واحدة فنوع هذا المعنى لعقل الاول يعد
من جهة وتوعيته العقل ماهية كلية فكذا يجرى فى النظام الجملى من جهة وقوعه تحت ماهية كلية عند العقل وكون المركب ذا ماهية اولى من كون
البسيطة ذا ماهية على انك قد علمت ان البسيط لا ماهية له وان العقل انية بلا ماهية والمغايرة بينه تع وبين الهويات البسيطة والانيات
المحضة بالتقدم والتأخر والكمال والنقص الخامس ان قوله كونه جل ذكره بحيث يصدر عنه هذا المعلول بالفعل بخصوصه ليس هو من الكمالات
المطلقة للموجود بما هو موجود غير مسلم بل وجود العقل بالفعل مطلقا من الكمالات المطلقة لطبيعة الموجود بما هو موجود فضلا
عن وجود الخصوصية المصدرية التى هى مبدؤه ومنشأوه والتخصيص الذى ينافى كون الشئ من عوارض الوجود بما هو موجود من كمالات
الوجود المطلق هو ما يصير به الشئ نوعا متخصص الاستعداد كان يصير طبيعيا او تعليميا فكل ما يصح ان يلحق الموجود المطلق من
غير ان يكون مشروطا بتغير او تقدر او تكثر او انفعال فهو من عوارض الوجود المطلق وكمالاته وان كان بتقدم وتأخر وشدة وضعف
وكل يبحث عنه فى علم ما فوق الطبيعة معنى وماهية وفى علم الربوبيا وجودا وانية **اشعار تنبيهى** قد ذكر صاحب وضه
الجنان قريبا من الايراد المذكور بوجه اخر على قولهم يجب ان يكون للعلة خصوصية بالقياس الى معلول معين لا يكون لها تلك الخصوصية
بالقياس الى معلول اخر لها فاذا كان المعلول واحدا جاز ان يكون تلك الخصوصية عين الفاعل البسيط والا لم يجز بقوله وايضا
الخصوصية التى هى عبارة عن ذات الفاعل الواحد الحقيقى لا يمكن ان يسلب عنها بالقياس الى غير معلولها فان ذات الشئ لا يمكن ان
يسلب عنه اصلا لكن الخصوصية له بالقياس الى معلول معين مسلوب عنه اذا قيس الى غير ذلك المعلول فهى ليست ذات الفاعل فقط
بل هى عبارة عن الفاعل مع مناسبة مخصوصة زائدة عليه وارتباط خاص ينضم اليه فلا يكون واحدا حقيقيا ثم اجاب عنه بان معنى كون
الخصوصية عين ذات الفاعل ان بها بنفسها يعين ذات المعلول من غير انضمام معنى اخر اجنبى اليه اصلا وليس الذات مع غير هذا المعلول
كذلك ولا يلزم منه ان يسلب عن نفسها بمجرد ذلك فتدبر واحد تجد انه كلامه ومراده ان الخصوصية التى بها يصدر عنه ما سوى
المعلول الاول هى امور منضمة اليه والحق ما قررناه **نور مشرقى يزاح بظل وهمى** قد اورد بعض المتأخر
من الاذكياء نقضا على البرهان المذكور من انه لو صدر عن الواحد امران مثلا أ و ب فصدور أ ليس صدور ب فاتصف المبدء
بالنقيضين بعد قوله واجيب بان نقيض صدور أ لا صدور أ لا صدور أ صدور أ ورد بان صدور ب ليس صدور أ فاتصف

بصدورآ وبلاصدور آفاذا لم يكن الذات واحدا حقيقيا جاز اتصافه بهما من جهتين واذا لم يكن واحدا حقيقيا لم يجز اتصافه بهما لعدم التعدد بهذه العبارة اقول لو تم ما ذكروه لزم ان لا يصدر عن الواحد واحد ايضا بل لا يكون الواحد موجودا اذ كل موجود متصف بصفتين اعتباريتين واقلها الوحدة والشيئية والمفهومية والجزئية وغير ذلك فاتصف بالوحدة وبما ليس بوحدة وبالوجود وبما ليس بوجود الى غير ذلك فحاصل كلامهم على هذا التقدير قضية اتفاقية مبنية على عدم امكان الواحد الحقيقي ويلزم ان لا يصدر منه اثنان فما ذكروه مغلطة سخيفة انتهى اقول البرهان المذكور في غاية الاحكام والمتانة ولا يمكن القدح في مواده ومقدماته لانها قضايا ضرورية ومواد برهانية ليست خطابية ولا جدلية ولا شعرية ولا مغالطية وصورتها صورة منتجة لانه قياس استثنائي يستثنى نقيض التالي لينتج نقيض المقدم هكذا متى صدر عن الواحد الحقيقي امران كأ وب كان متصفا بالنقيضين بما صدور آ ولا صدور آ لكن التالي بط فالمقدم كك وبيان اللزوم ما مر ويمكن تصويره على قياس صورة شرطي اقتراني كما يسهل ذلك على من له قدم في فن الميزان فاذا كان القياس برهانيا ثم اشتبه تخلف حكم النتيجة في موضع فلا يوجب ذلك الاشتغال بالقدح على البرهان الصحيح مادة وصورة كما هو شان اكثر الناقضين والجدليين بل ينبغي للعاقل الطالب للحق ان يشتغل بالفحص والتفتيش ليتضح عليه جلية الحال ويندفع شبهة ما يختلج بالبال فنقول في رفع ما ذكروه من ان كل موجود يتصف بمفهومات متعددة كالوجود والشيئية والجزئية وغير ذلك انا قد اشرنا سابقا ان تغاير المفهومات واختلافها بحسب المعنى لا يوجب تكثرا في الذات لا في الخارج ولا في العقل بحسب التحليل وهكذا الحال في صفات الواجب تعالى فان مفهوماتها متغايرة لا محالة اذ ليست العلم والقدرة والارادة والحيوة والسمع والبصر الفاظا مترادفة ولا ان اطلاقها او اطلاق بعضها عليه تعالى على سبيل المجاز المرسل او التشبيه تعالى عن التشبيه علوا كبيرا فهي مع كونها متغايرة المعاني والمفهومات كلها موجودة بوجود واحد متشخصة بتشخص واحد لا بمعنى ان الوجود زايد على ذاتها ولا ان وجودها شيء غير تشخصها ولا ان وحدتها غير وجودها بل الوجود الواحد الاحدي بنفس احديته مصداق لهذه المعاني ومطابق بذاته وفردانيته للحكم بها عليه من غير ان يقتضي صدقها عليه تغايرا في الذات ولا في عوارض الذات حتى يصير الموصوف بها مركبا في ذاته عن امرين سواء كان التركيب خارجيا كالجسم المركب من مادة وصورة في الوجود او ذهنيا كالماهية المركبة من جنس وفصل كالانسان الماخوذ في حد ماهية الحيوان فانا اذا وجدنا جسم النار وقد صدق عليها انها في ذاتها شاغلة للحيز وانها حارة نحكم بان حقيقتها مركبة في الخارج من مادة مشتركة وصورة مخصوصة لان اتصافها بانها شاغلة للحيز من جهة ذاتها امر يعم الاجسام فهو اذن لاجل جسميتها التي هي مادة مشتركة بينها وبين غيرها من الاجسام ولهذا تنقلب الى عنصر اخر فينتقل المادة من صورتها الى صورة اخرى واتصافها بانها حارة في نفسها امر يخصها فهو لاجل صورتها فالاتصاف بتينك الصفتين يوجب تركيبا في ذات الموصوف بهما تركيبا خارجيا وكذا اتصاف الانسان بالحيوة والنطق يوجب في الموصوف تركيبا عقليا بحسب الماهية وان نوقش مناقش في المثال فلنمثل له مثالا آخر من البسايط الخارجية فنقول اتصاف الخط بمطلق المساوات والمفاوتة من جهة مطلق الكمية وهو جنسه البعيد واتصافه بان اجزائه مجتمعة في آن واحد من جهة اتصاله وهو فصله البعيد واتصافه بالاستقامة من جهة فصل اخر تحت جنسه المتوسط واتصافه بالاستقامة مثلا من جهة فصل اخر قريب فهذه الامور مما يوجب الاتصاف بها تركيبا في ماهية الخط من معان متعددة وذاتيات متكثرة بحسب العقل في ظرف التحليل وان كانت موجودة في الخارج بوجود واحد كما ان اتصافه بكونه ضلعا للزاوية وقطر المربع وسهما للمخروط ووترا لقوس يوجب كثرة في العوارض واختلافا في الحيثيات التعليلية المؤدي الى كثرة العلل والاسباب وبالجملة اتصافه سبحانه بصفاته الكمالية من العلم والقدرة وغيرها لا يستلزم كثرة لا في الداخل ولا في الخارج لا في الذات ولا في عارض الذات لا في الوجود ولا في الماهية لا في العين ولا في الذهن لا في الحقيقة ولا في الاعتبار وكذلك في الصفات الاعتبارية التي يجوز اتصافه تعالى بها كالموجودية والمعلومية والشيئية والمبدئية والاولية ليست مما يوجب تكثرا او اختلافا لا في العين ولا في الذهن فان الاعتباريات لو تستلزم اختلافا بالحيثيات والجهات هي مثل الامكان والوجوب والعدم والحدوث والتقدم والتاخر ولهذا حكموا بان كل ممكن زوج تركيبي لاشتماله على امكان ووجود وحكموا بان امكانه لاجل ماهيته ووجوده لاجل ايجاب علته وكذا عدم حصوله في مرتبة من مراتب الواقع مع حصوله في الواقع مما يستلزم تركيبا عقليا في ذاته كما ان عدم حصوله في وقت مع حصوله في وقت اخر مما يستلزم تركيبا خارجيا في ذاته من مادة وصورة

فهذه الصفات وان كانت اعتباريه توجب كثرة في الموصوف واما التي ذكرها المعترض نقضا على الحجة المذكورة من الوحدة والشيئية والمفهومية
وغيرها فليست مما يقتضي كثرة واختلافا اصلا لا في الذات ولا في حيثية الذات ولا في الصفة ولا في حيثية الصفة الا مجرد المغايرة في
المعاني والمفهومات وقد مر غير مرة ان اختلاف المفهومات انفسها لا يستلزم ضرورة اختلافا في ذات الشيء ولا في صفته ولا في اعتباره
هكذا يجب ان يفهم الانسان الموحد اتصافه تعالى بالصفات الحقيقية وبالصفات الاعتبارية وبالاضافات والسلوب حسب ما قررناه
واوضحنا سبيله وبينا دليله ليصفو توحيده عن شوب الاشتراك والا يقع في ضرب من الاشراك والالحاد او التعطيل كالاكثر
المعطلين الذين جعلوا القرآن عضين والله ولي الفضل العظيم حكمة عرشية يبطل بها شبهة قرشية لعلك
ترجع وتقول اذا علمنا ما قررنا من اتحاد حقيقة العلم والقدرة والارادة وغيرها من نعوت الكمال وصفات الجمال
عينا وعقلا بلا اختلاف وحيثية لا في الخارج ولا في الذهن ولو بحسب الاعتبار بانه لو كان الامر كما قررت وصورت لكان كل عالم
قادرا وكل قادر مريدا بل يلزم من ذلك كون كل موجود عالما قادرا حيا مريدا مع ان الواضح لدى كل بديهة وانفا قا فان كل احد يعلم
ان الاحجار والجمادات ليست علماء قادرين مريدين قلنا لو كنت ايها الناظر المعترض في القلب منور بنور الكشف والعرفان وذا بصيرة
غير محجوبة بحجب الاغشية والاكوان لشاهدت جميع الموجودات التي في الارض والسموات عقولا كانت ونفوسا او صورا او اجساما او اعراضا
احياء عالمين قادرين مريدين لكن على تفاوت وجوداتها فان هذه الصفات اذا كانت بحذاء الوجود كانت شدتها وضعفها وكمالها
ونقصها وخلوصها وشوبها تابعة لشدة الوجود وضعفه وكماله ونقصه وخلوصه وشوبه فالمادة الجسمية اذا حقق الامر في نحو وجودها
الخارجي ظهر ان وجودها متضمن للعدم وظهورها مندمج في الخفاء وحضورها مستحصل بالغيبة وبقاؤها منحفظ بالتجدد والزوال
واستمرارها منضبط بتوارد الامثال وذلك من وجهين احدهما من جهة الامتداد والانبساط في المكان وافتراق كل جزء منها عن سائر الاجزاء
في الكون الوضعي والوجود الحيزي وقد علمت ان كونها في الوضع والحيز هو بعينه نحو وجودها فاختلاف اجزاء الجسم في الوضع والمكان هو
بعينه اختلاف في الوجود والتشخص وكون اجزاء الجسم بحيث حضور كل منها يستدعي غيبة سائر الاجزاء هو مقوم ذاته وحقيقة وجوده
المتصل بهيئته وهويته الاتصالية فذاته منغمرة بالاعدام والاحتجابات فذاته في غشاوة من ذاته لان ذاته محتجبة عن ذاته بذاته وغائبة
عن نفسها بنفسها فضلا عن ان يكون الشيء محتجبا بشيء آخر عن نفسه او حاضرا بنفسه عند شيء آخر او غائبا بنفسه عن شيء آخر وثانيهما
من جهة تجدد الطبيعة في الوجود وتبدلها في الكون وسيلانها كالماء الجاري شيئا فشيئا وحدوثها آنا فآنا وحدوثها وهلاكها كل حين
بنحو آخر فهاتان الجهتان برهانان على ان ليس للصورة الجرمية الهيولانية وجود علمي شعوري لا لذاتها ولا لغيرها الا بواسطة صورة
مأخوذة منها مطابقة اياها يكون لها حضور جمعي غير مادي ولا مخلوط بالاعدام والظلمات والحجب والجهالات فان كلما فرض
منها عالما او عالما في آن مفروض كان غيره في سائر الآنات والازمنة وكل ما فرض حيوة او حيا في حين مفروض كان موتا او فسادا
في باقي الاحيان فلم يوجد منها علم مستمر ولا حيوة باقية ولا ارادة ثابتة كحال اصل الوجود اذا دقق احد النظر وحدق البصر فانه يجد
نقصانات الاجسام والماديات في الوجود هو بعينه نقصانها في العلم والحيوة والارادة فكما ان اصل طبيعة الوجود فيها لما شيب بالعدم
حتى صار وجودها متضمنا لامر العدم لغاية التنزل والخسة فكذلك صورها التي في الخارج كانها صورة عليه قد نقصت وضعفت
تكدرت بدخول النقائص والقصورات في ذاتها فصارت علما كلا علم وحيوة كالموت وارادة كالكراهة وقدرة هي بعينها العجز وسمعها
هو الصمم وبصرها هو العمى وكلامها هو السكوت فما ورد في الكلام الالهي من قوله جل ذكره وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون
تسبيحهم وقوله ولله يسجد من في السموات ومن في الارض وما حكمت به مكاشفات ائمة الكشف والوجدان واصحاب الشهود والعرفان
ان جميع ذرات الاكوان من الجماد والنبات فضلا عن الحيوان احياء ناطقون ساجدون ومسبحون بحمد ربهم فهو انما لاجل ان الوجود
وكمالاته من الصفات السبعة متلازمة بعضها البعض غير منفك شيء منها عن صاحبه ذاتا وحيثية فكلما وقع عليه اسم الوجود لابد
ان يقع اسماء هذه الائمة السبعة من الصفات الا ان العرف العام اطلق اسم الوجود على بعض الاجسام دون اسم القدرة والعلم وغيرهما
لاحتجابهم عن الاطلاع عليها واما الان لكل نوع من الاجسام الطبيعية صورا اخرى مفارقة مدبرة لهذه الصور الطبيعية فياضة عليها
باذن الله مبدع الامر والخلق بايراد الامثال وتلك الصور المفارقة لكونها مقومة لهذه الصور الطبيعية فنسبتها الى هذه كنسبة
الارواح الى الاجساد وبين الجسد والروح نسبة اتحادية كما ستقف عليه فهي جنة يجبونها عارفة يعرفانها بالحقيقة لا بالمجاز كما ظنه

من لم يعرف الفرق بين الجسم بالمعنى الذى هى مادة وبينه بالمعنى الذى هو جنس فانه بالاعتبار الثانى متحد بفصله متحصل بصورته التى هى بازاء مفهوم فصله كما اشرنا اليه وكلا الوجهين لطيف دقيق غامض شريف والاول اولى واشمل والله ولى التوفيق **فصل** فى الاشارة الى منهج اخر فى ان الصادر الاول واحد غير مركب وهو ان العلة المقتضية لابد وان يكون بينها وبين معلولها ملائمة ومناسبة لا يكون لها مع غيره تلك الملائمة كما بين النار والاحراق والماء والتبريد والشمس والاضاءة ولذلك لا يوجد بين النار والتبريد ولا بين الماء والاحراق والارض والاشراق تلك الملائمة فلو صدر عن واحد حقيقى اثنان فاما بجهة واحدة او بجهتين لا سبيل الى الاول لان الملائمة هى المشابهة والمشابهة ضرب من المماثلة فى الصفة وهى الاتحاد فى الحقيقة الا ان هذا الاتحاد اذا اعتبر بين الوصفين كان مماثلة واذا اعتبر بين الموصوفين كان مشابهة فرجع المشابهة الى الاتحاد فى الحقيقة ثم ان الواحد الحقيقى من كل وجه هو الذى صفاته لا تزيد على ذاته فلو شابه الواحد لذاته شيئين مختلفين لساوى حقيقته حقيقتين والمساوى للمختلفين بالحقيقة مختلف والمفروض انه واحد هف ولا سبيل الى الثانى والا لم يكن العلة علة واحدة حقيقية وهذا قريب المأخذ مما سبق واعترض عليه بعض الاذكياء بقوله يرد عليه ان الملائمة المعتبرة فى العلة ليست هى الاتفاق فى تمام الماهية والمساواة فى الحقيقة بل فى خصوصية بها يصدر عنها دون غيره كما فى النار والاحراق فان مناسبتها للسخونة ليست لتمام ماهيتها بل لخصوصية صورتها النارية فلو كانت العلة ملائمة لذاتها لاثنين لم يلزم تساويها فى الحقيقة وهى ظاهر اقول اذا كانت العلة بسيطة كانت الخصوصية التى بها يلائم المعلول تمام حقيقته وذاته بخلاف ما اذا كانت مركبة كالنار والماء فان الخصوصية التى بها يصدر عنها الاثر لا يلزم ان يكون تمام حقيقتها بل يجوز ان يكون داخلا فيها كالصورة النارية للنار فى فعل الاحراق او عارضا لها كالكيفية الحرارية العارضة للماء المسخن بالقسر فى فعل السخونة فى جسم اخر ثم قال بقى النظر فى انه تعالى واحد حقيقى كما قصدوه اذ ذهبوا الى انه تعالى وجود بحت بسيط برئ عن الماهية وشوائب التكثر مطلقا لكنهم قالوا انه عالم باعتبار وقادر من جهة ومريد من حيثية عاقل من وجه معقول من وجه واذا جاز هذه الاعتبارات فى ذاته فليجز ان يكون منشأ الصدور لامور متعددة فلم يتفرع ح ما ذهبوا اليه من انه تعالى لما كان واحدا حقيقيا لم يصدر عنه الا امر بسيط مجرد لم يتركب الجسم عن الهيولى والصورة ولاحتياج الهيولى الى الصورة فلا يكون معلولا اولا والعرض يحتاج الى الموضوع وذلك المجرد ليس نفسا لانها مع البدن وتحدث بحدوثه فهى اذن عقل مجرد وهو المطلوب اقول من زعم ان اتصافه تعالى بالعلم والقدرة و غيرهما من الصفات الكمالية الوجودية للموجود بما هو موجود مما يوجب اختلاف جهات وحيثيات ووجوه واعتبارات حتى لا يكون واحدا من جميع الجهات والحيثيات فلا يخلص توحيده عن الاشراك نعوذ بالله منه وقد اسمعناك ان حيثية كل صفة فيها هى بعينها الحيثية للصفة الاخرى فعلمه تعالى بعينه قدرته وقدرته تعالى بعينها ارادته ذاتا واعتبارا وكذا عاقليته بعينها معقوليته ذاتا واعتبارا كما صرح به الشيخ الرئيس فى اكثر كتبه بهذه العبارة كون ذات البارى عاقلا ومعقولا لا يوجب اثنينية فى الذات ولا اثنينية فى الاعتبار فالذات واحدة والاعتبار واحد لكن فى العبارة تقديم وتأخير للمعانى فان قلت العاقلية مضايفة للمعقولية والمتضايفان لا يجتمعان فى موضوع واحد من جهة واحدة لان التضايف قسم من التقابل فكيف يصح اجتماع العاقلية والمعقولية فى واحد من الجهة الواحدة قلت ليس الامر كما زعمته فانه لم يقم برهان على ان كل متضايفين متقابلان لان معنى الاضافة وحدها كون المفهومين بحيث يلزم من تعقله تعقل الاخر وبمجرد ذلك الحد لا يستلزم تقابلهما فى الوجود ولا تغايرهما فى الحيثية نعم قد يكون بعض الاضافات بخصوصها مما يقتضى التقابل والتخالف فى الوجود بين المتضايفين كالمحرك والمتحرك وكالابوة والبنوة والتقدم والتأخر والعظم والصغر والعلو والسفل لا ان كل اضافة يوجب ذلك فالصحيح ان احد اقسام التقابل الاربعة هو تقابل التضايف لا ان احد اقسامه هو التضايف كما توهمه الجمهور وحسبوا ان الحال فى التضاد وجرى على هذا المنوال وهو وهم فاسد على ما هو التحقيق ثم قال اقول على ان فى دليلهم هذا ايضا نظر من وجوه منها ان الصورة عندهم متقدمة البتة على الهيولى فليجز ان يصدر عن المبدء اولا معنى الصورة وطبيعتها وبتوسطها يصدر عنه الهيولى على ما ذهبوا اليه فى استناد الافلاك الى العقول التسعة واستناد هيولى العناصر الى العقل العاشر ومنها ان كون حدوث النفس مع الجسم مطلقا ممنوع غير بين ولا مبين فلم لا يجوز ان يوجد اولا نفسا من النفوس المجردة الفلكية ويوجد بتوسطها الفلك المتعلقة هى به او غير ذلك انتهى قوله بعبارته اقول كل من اعتراضيه فى غاية السقوط لا يورده من له ادنى بضاعة فى فن الحكمة فالذى ذكره اولا من ان الصورة جزء من علة وجود الهيولى وان كان صحيحا كما نظر

والصورة ايضا يحتاج فى تشخصها الى العوارض والى الحصول معلولا اولا

جزء من علة وجود هيولى البتة على ما يشير اليه تلويحا ويلوح اليه اشارة انهم فى الوجودية

الى مباحث التلازم بينهما لكنه ما اخذ كيفية جزئيتها لعلة الهيولى وما عرف ان الصورة بأي وجه وبأي حيثية سبب للهيولى ومتقدمة
عليها والا لما شرع في تنويع هذا الاحتمال ودرى انه امر مع ان التي هي شريكة علة الهيولى هي الصورة المطلقة بوحدتها المرسلة التي
تفتقر في تحصلها الوجودي وتشخصها الجزئي الى استعداد خاص وعوارض مخصوصة لا توجد الا في الهيولى المنفعلة دائما على نعت
التجدد وهذا انما ينضبط بحركة وزمان وتجدد صورة بعد صورة مستتبعة لاستعداد بعد استعداد فلا يمكن ان يكون الصورة
الجسمانية او الطبيعية اول الصوادر وان يكون وجودها في عالم الابداع قبل الاكوان المتجددة وذلك لان وجودها لا ينفك عن تناه
وتشكل ومقدار مخصوص ووضع معين وغير ذلك من الامور وهي اما داخلة في قوام شخصيتها او من الامارات واللوازم للهوية
التي ترتفع بارتفاعها الهوية الشخصية لها وكل واحد من تلك الامور لا يمكن ان يكون من لوازمها الحاصلة لذاتها من ذاتها مجردة
عن المادة وانفعالاتها والا لكانت جميع الجزئيات التي من نوعها متفقة في هذه اللوازم الشكلية والمقدارية والوضعية حتى الاجزاء
المفروضة لكل طبيعة جرمية بالقياس الى كلها فلم يتصور عند ذلك كل ولا جزء واللازم ضروري الاستحالة فكيف يجوز ان
يكون اول الصوادر طبيعة مرسلة غير متحصلة ولا متشخصة ثم يصير قبل تشخصها علة متوسطة لصدور ما يفتقر هي في تشخصها
الى ذلك الصادر بعدها مع ان العلة للشيء الواحد سواء كانت قريبا او بعيدا او شرطا او آلة لا بد ان يكون بتشخصها وهويتها
متقدمة عليه واما الذي قرروه في مبحث التلازم ان الصورة شريكة علة الهيولى فهو انما يصح اذا كانت الصورة واقعة في عالم الحركات
والانفعالات حتى يكون جائز التبدل والتعاقب وكونها جائز التبدل لاجل التعاقب والاتصال والانفصال والوحدة والكثرة والحدوث
والزوال من ضروريات الصورة الجرمية المشتركة بين الكل والنوعية العنصرية لذاتها وكذلك الصورة النوعية الفلكية ولو من بعض
الجهات على انك قد علمت من طريقتنا في حدوث العالم من اثبات التجدد والكون والفساد لكل صورة طبيعية فكيف يبيح العاقل
ان يحتمل عنده كون صورة مادية اول الصوادر وهي عندنا متدرجة الوجود وفي الحكمة المتعارفة ملتئمة الحقيقة من حيثيتين حيثية
بها قبل الهيولى وحيثية بها بعد الهيولى فالشيء الذي بحسب الحقيقة منتظم الذات من جهتين جهة فعلية بقائية وجهة انفعالية
حدوثية لا يمكن ان يكون سببا لوجود ما يفتقر اليه في ذاته ولو من احدى الجهتين دون الاخرى الا ان يكون واقعا في عالم الحركات و
الاستعدادات التي لا يمكن حصولها الا باسباب كثيرة وعلل ذاتية وعرضية وايضا لو فرض ان الذي صدر من الواحد هو الصورة و
بتوسطها المادة فنقول الصورة اما صورة واحدة او صور كثيرة فعلى الثاني يلزم صدور الكثرة منه ابتداء وعلى الاول يلزم ان يصير بعض
الاجسام علة لبعض وهذا مما يبطله البرهان ثم قولهم على ما ذهبوا اليه من استناد الافلاك الى العقول التسعة واستناد هيولى العناصر
الى العاشر اولى بالمغالطة ظاهر لان فيه قياس الواحد المحض من كل جهة الى الواحد الذي له فيه كثرة من جهة عقلية كما في استناد
الفلك الى العقل او الى الواحد الذي هو كثير في الخارج ايضا بوجه كما في استناد الهيولى الى العقل فان في الاول صدر الفلك وهو واحد
طبيعي ملتئم الذات من مادة وصورة عن جوهر عقلي واحد قابل للتحليل العقلي الى جنس وفصل او وجود ومهية او كمال وجودي ونقص
عدمي او غنى وفقر فقد صدر مركب عن مركب الا ان التركيب في المعلول اشد من التركيب في العلة والوحدة بالعكس وهكذا الامر
في كل مفيض ومستفيض فاذا كان كذلك فكيف يقاس حال الصدور للمركب عن البسيط الحقيقي بحال صدور مفرد المركب وفي الثاني نقول
صدرت الهيولى المشتركة عن العقل باعانة الحركة المستمرة الفلكية التي لها في كل آن هوية اخرى بعد هوية كالهيولى في كل وقت
تهيؤ واستعداد آخر بصورة اخرى لاحقة من جهة افتراقها بصورة اولى سابقة ففيهما بالحقيقة الكثرة الخارجية علة للكثرة الخارجية
وان كان في ضمن ذلك استناد واحد مبهم مشترك الذات من جهة وحدتها الضعيفة المبهمة الى واحد عددي من جهة انفراده عن ضمائم
الحركات السماوية والاستعدادات الارضية فكيف يقاس الى هذا الواحد الذي مع الكثرة الى الواحد الذي هو قبل كثرة كل ولا يكون
معه في مرتبة وجوده شيء فضلا عن كثرة اشياء واما الوجه الثاني له في الاعتراض فهو ايضا فاسد لان نفسية النفس هي بعينها نحو وجودها
ليست كسائر الاضافات العارضة للاشياء بعد وجودها وتحصلها كالابوة والاخوة والمالكية والسلطنة وليس الامر فيها كما
هو المشهور من ان نسبة النفس الى البدن كنسبة الملك الى المدينة ونسبة الربان الى السفينة لان ذلك مبرهن البطلان كما حقق
فاذن لا يمكن ان يتصور للنفس بحسب وجودها الشخصي مرتبة سابقة على البدن لا بالزمان ولا بالذات والهوية فلو كانت علة للبدن
فلا بد ان تكون متقدمة عليه وهو ممتنع كما بيناه وايضا على طريقة الحكمة المتعارفة نقول النفس هي الجوهر الذي يفتقر في فصله الى الما

فان الذي يستغني في فعله وايجاده عن المادة والايجاد متقوم بالوجود فلا محالة يستغني في الوجود عن المادة فيكون عقلا لا نفسا فاذا كان كذلك
فلا يمكن صدور ما هو مادة لفعل النفس من النفس ولا مادة اخرى يمكن صدورها عن نفس من النفوس اذ لا يمكن تخصيص وضع المادة التي تتعلق
بها النفس بالقياس الى مادة يمكن صدورها عن نفس من النفوس قبل وجودها بل انما الذي يحتمل صدوره بسبب المادة بوضعها الخاص في
صدوره من النفس هي الاعراض اللاحقة بالمواد بعد وجودها بل ههنا قاعدة كلية في انه لا يمكن صدور مادة جسمانية مطلقا عن قوة
جسمانية او صورة متعلقة بالمادة سواء كان التعلق بها في اصل الوجود او في الفعل والايجاد فسقط اذن احتمال كون الصادر الاول
نفسا فلكية يصدر بسببها فلك من الافلاك على ان باقي الافلاك ان كانت في مرتبة وجوده يلزم صدور الكثير معا وان لم يكن فيها
حاو فيلزم امكان الخلاء وان كان محويا يلزم صدور ما هو في مكان اعلى قبل تحدده او بعد تحدده فيلزم امكان الخلاء مع لزوم صدور الاعظم
الاشرف عن الاصغر الاخس وهذا كله من مجازفات الاوهام **فصل** في قاعدة امكان الاشرف الموروثة من الفيلسوف الاول مما يتشعب
عن اصل امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحق قاعدة اخرى هي قاعدة الامكان الاشرف مفادها ان الممكن الاشرف يجب ان يكون اقدم
في مراتب الوجود من الممكن الاخس وانه اذا وجد الممكن الاخس فلا بد ان يكون الممكن الاشرف منه قد وجد قبله وهذا اصل شريف برهاني
عظيم جدواه كريم مؤداه كثير فوائده متوفر منافعه جليل خيراته وبركاته وقد نفعنا الله سبحانه به نفعا كثيرا بحمد الله وحسن توفيقه
وقد استعمله معلم المشائين ومفيدهم صناعة الفلسفة في اثولوجيا كثيرا وفي كتاب السماء والعالم حيث قال كما هو المنقول عنه يجب ان
يعتقد في العلويات ما هو اكرم وكذا الشيخ الرئيس في الشفاء والتعليقات وعليه بنى في سائر كتبه ورسائله ترتيب نظام الوجود وبيان
سلسلتي البدو والعود وامعن في تأسيسه الشيخ الاشراقي امعانا شديدا في جميع كتبه كالمطارحات والتلويحات وكتابه المسمى بحكمة الاشراق
حتى في مختصراته كالالواح العمادية والهياكل النورية والفارسي المسمى بپرتونامه والاخر المسمى بيزدان شناخت فقد استعمل هذه القاعدة في اثبات
العقول واثبات المثل النورية لارباب الانواع وغير ذلك وقلده محمد الشهرزوري المورخ للحكماء في كتاب الشجرة الالهية في تحريرها وتقريرها
وشرحها مستوفى فنقول في بيانه على محاذاة ما وجدنا في كتب الشيخ الاشراقي ان الممكن الاخس اذا وجد عن الباري جل ذكره فيجب ان يكون الممكن
الاشرف قد وجد قبله والا فاما ان جاز ان يوجد معه فيلزم ان يصدر عن الواجب لذاته في مرتبة واحدة من جهة واحدة شيئان احدهما
الاشرف والاخر الاخس وهو محال واما ان جاز وجوده بعد الاخس وبواسطته فيلزم جواز كون المعلول اشرف من علته واما ان لم يجز صدوره
الاشرف لا مع الاخس ولا بعده ولا قبله كما هو المفروض مع انه ممكن والممكن لا يلزم من فرض تحققه محال فان لزم فانما يكون لاسباب خارجة
عن ذاته وذات موجده والا لم يكن ممكنا وهو خلاف المقدر فاذا فرض وجوده وليس بصادر فرضا عن الواجب الوجود ولا قبل الاخس وقد
استحال وجوده مع الاخس ولا بعده بلا واسطة او بواسطة معلول اخر من المعلولات فبالضرورة وجوده لكونه ممكنا ولم يكن علته واجب
الوجود ولا شيء من معلولاته يستدعي جهة مقتضية له اشرف مما عليه واجب الوجود حتى يكون عدم حصوله في عالم الوجود لعدم علته
من جهة انه بمرتبة من الفضيلة والشرف يستدعي فاعلا اكرم واشرف من فاعل هذا الصادر وفاعل الصادر الاول ليس الا الباري تعالى
فيلزم ان يكون ذلك الممكن مستدعيا بامكانه مبدعا يكون اعلى واشرف من الاول سبحانه وذلك محال لان واجب الوجود فوق ما لا يتناهى
بما لا يتناهى في الشدة وشارح حكمة الاشراق قد قرر هذا البرهان هكذا لو وجد الممكن الاخس ولم يوجد الممكن الاشرف قبله لزم اما خلاف
المقدر او جواز صدور الكثير عن الواحد او الاشرف عن الاخس او وجود جهة اشرف مما عليه نور الانوار لان وجود الاخس ان كان بواسطته
لزم الاول وان كان بغير واسطة وجاز صدور الاشرف عن الواجب لزم الثاني وان جاز عن معلوله لزم الثالث وان لم يجز عنهما لزم الرابع
واذا بطلت الاقسام كلها على تقدير وجود الاخس مع عدم وجود الاشرف قبل بالذات فذلك التقدير باطل ويلزم من بطلانه صدق الشرطية
المذكورة وهي قاعدة الامكان الاشرف اذ لا اشرف من واجب الوجود ولا من اقتضائه فمحال ان يتخلف عن وجوده وجود الممكن الاشرف
ويجب ان يكون اقرب اليه وان يكون الوسائط بينه وبين الاخس هي الاشرف فالاشرف من مراتب العلل والمعلولات من غير ان يصدر عن
الاخس الاشرف بل العكس من ذلك الى اخر المراتب انتهى كلام هذا الشارح بالفاظه **تنبيه عرشي** المشهور عند المعتبرين لهذه
القاعدة ان يراعى في اجرائها شرطان احدهما استعمالها في متحد المهية للشريف والخسيس دون غيره والثاني استعمالها فيما فوق الكون و
الابداعيات دون ما تحت الكون ومنطقة عالم الحركات ولما كان الوجود عندنا حقيقة بسيطة لا يتفاوت افرادها في ذاتها الا بالكمال
والنقص في نفس حقيقتها المشتركة ويتكثر بها المهيات نوعا او في عوارضها بامور خارجة يتكثر بها افراد مهية واحدة من الوجود تشخصا

والثاني لا يكون الا في عالم الحركات والاستعدادات فالقاعدة جارية في اثبات الممكن الاشرف اذا وجد الممكن الاخس وان لم يكونا جميعا تحت مهية واحدة نوعية لان اتحاد سلسلة طبيعة الوجود وهي طبيعة واحدة بسيطة لا اختلاف لها في ذاتها المشتركة يكفي في جريان القاعدة في اثبات ان الاشرف من افرادها يجب ان يكون اقدم من الاخس وان كل مرتبة من مراتب الاشرف بالاضافة يجب ان تكون صادرة على النحو الاول حسبما ذكره واما الشرط الثاني فيجب مراعاته ضرورة فلا يرد ان القاعدة لو كانت حقة لزم ان لا يكون بعض الاشخاص ممنوعا عما هو اشرف واكمل له وليس الامر كذلك فان اكثر الخلق ممنوعون عن كمالاتهم العقلية والحسية مع ان حصولها لهم اشرف واكمل من عدم حصولها لهم وذلك لان القاعدة انما تكون مطردة في الامور الممكنة الثابتة الوجود الدائمة بدوام عللها الثابتة المرتفعة عن تاثير الحركات الفلكية والاوضاع السماوية والانوار الكوكبية المقتضية لحدوث الحادثات وزوال الممكنات بحسب تضادها في الوجود وتمانعها في المكان والزمان وتنافيها في المادة والموضوع كالمركبات العنصرية والاشخاص المتكونة فان الحركات السماوية وتبعاتها كما انها مؤثرة في وجودها كذلك مؤثرة في عدمها فان كثيرا مما في عالم الكون والفساد يمكن عليها في ذاتها وهويتها اشياء كثيرة كمالية ثم تصير ممنوعة عنها باسباب اخرى خارجة عن ذاتها فهو بما تكون محروما عما هو اكمل واشرف لها من اسباب سماوية وعلل طبيعية لاستعدادات ارضية تابعة للحركات السماوية باتصالاتها واوضاعها ومطالعها ومغاربها فلذا يجوز ان يعطى الشيء الواحد امرا شريفا تارة وخسيسا اخرى بسبب اختلاف الاستعدادات له واما الامور الدائمة فان شرفها وخستها تابعان لشرف الفاعل وخسته لا غير فلا يختلف الامور هناك الا لاختلاف الفاعل او لاختلاف جهات الفاعل فيفعل بالاشرف الاشرف وبالاخس الاخس فاتضح الفرق بين ما يطرد فيه الامكان الاشرف وبين ما لا يطرد واندفع السؤال ومما يجب ان يعلم ان الخسيس في الاشياء الكائنة الفاسدة وان امكن ان يكون متقدما على الشريف زمانا وطبعا بحسب الاعداد كالنطفة تتقدم على الحيوان والبيضة على الدجاج والبذر على الشجر والعنصر على الجماد لكن عند التامل يظهر ان الشريف متقدم على الخسيس ذاتا بحسب الايجاد وان الفضل والكمال المتقدم بالذات في الايجاد والخسة والنقيصة للمتاخر بالذات فيه وقد مر سابقا ان ما بالفعل متقدم على ما بالقوة على الاطلاق وانك لو تصفحت الاشياء وترتيبها بالذات لا بالعرض لوجدت ان الشريف متقدم دائما على الخسيس وان الوجوب متقدم على الامكان والجزء متقدم على الكل والفصل متقدم على الجنس والشخص على النوع والصورة على المادة والوحدة على الكثرة والاتصال على الانفصال والوجود على العدم والخير على الشر والصدق على الكذب

شك وتحقيق ان على برهان القاعدة بحثا قويا وشكا عويصا وهو ان في نظم البرهان خلطا بين الامتناع والامكان بالذات وبين الامتناع والامكان بالقياس الى الغير فمن الجائز ان يكون ما هو ممتنع بالذات ممكنا بالقياس الى الغير لا بالغير لان الامكان لا يكون بالغير كما مر ومن الجائز ايضا كون الممكن بالذات بحيث يكون الممتنع الذاتي ممكنا لا به بل بالقياس اليه فجهة الاشرف مما عليه واجب الوجود وان كانت ممتنعة بالذات لا محالة لكن لا يمتنع امكانها بالقياس الى الممكن الاشرف المستدعى اياها كما قال العلامة الدواني في شرح الهياكل بعد تحرير البرهان صورته ومادته انما يتم ابطال الشق الاخير لو كان امكان المعلول مستلزما لامكان العلة وهو منقوض بان انتفاء المعلول الاول ممكن مع ان علته وهو انتفاء الواجب مستحيل والتحقيق ان امكان المعلول يستلزم امكان العلة نظرا الى ذات المعلول بمعنى انه اذا نظر الى المعلول لم يوجد فيه ما يوجب استحالة علته وانتفاء ذلك ممنوع في صورة النزاع كما في صورة السند قال ويمكن ان يقرر هكذا ما ليس موجودا قبل الوجود الممكن ليس ممكنا اشرف منه وينعكس بعكس النقيض الى قولنا ما هو ممكن اشرف فهو موجود قبله بيان الاول انه لو كان ممكنا اشرف فعلى تقدير وجوده اما ان يوجد من الواجب بلا واسطة وقد فرض وجود الاخس منه بلا واسطة فيلزم صدور الكثير عن الواحد او بواسطة وتحقق في الاخس فيلزم كونه علة لما هو اشرف من المعلول والاول محال والثاني محال الان وما يلزم منه على تقدير وجوده مع نهوضه فامكانه يستلزم كونه محالا وفيه ايضا بحث مثل النظر السابق ولعل ان اريد بامتناع الاشرف ما يشمل الامتناع بالغير فهو كذلك وان اريد الامتناع بالذات فلا نم كما ذكر انتهى قوله بالفاظه اقول في حله ان الامكانات كما علمت من طريقتنا تابعة للوجودات بحسب انبعاث المهيات الممكنة عن مراتبها فالمجعول بالذات والصادر من الفاعل هو وجود اي مهية كانت ثم العقل يحلل الموجود بضرب من التحليل الى طبيعة الوجود ومعنى خاص كلي هو المسمى بالمهية كما مر وتلك المهية هي المتصفة بالامكان اذا لوحظت في ذاتها من حيث هي هي من غير اعتبار الوجود ولا العدم فالمهيات وامكاناتها تابعة للوجودات وجميع سلسلة الوجودات ينتهي الى الواجب جل ذكره فلا يتصور ممكن من الممكنات لا يكون وجوبه اذا فرض مستندا الى الوجود الاولي ما يستند اليه ولا ان يكون بحيث يستدعي امكان وجوده علة هي ممتنعة بالذات فان ذلك من مجازفات الوهم وايضا

نقول من طريق اخر ان الواجب بالذات يتعالى ويتعاظم ان يكون مرتبة من الكمال والشرف يتصور ان يمتنع عليه بل كل كمال وفضيلة وكل حيثية فعلية وجهة وجودية يجب ان يتحقق فيه على وجه اعلى واشرف فكلما فرضت مرتبة من مراتب الشرف والفضل انها فوق ما عليه الواجب الوجود فهي عند الفحص والبرهان يعلم انها فيه لا محالة اذ لا جهة فيه غير جهة الوجوب بالذات اذ لو وجدت فيه جهة امتناعية او امكانية لم يكن بسيطا كما علم من برهاننا على التوحيد فكل كمال يستدعي ممكن بالذات لم يجب ان يكون موجودا فيه او فيما يستند اليه اذ الواجب الوجود بالذات هو الواجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات الوجودية التي تفرض وتوحيده كل شيء من الاشياء فذاته الاحدية الحقة تام وفوق التمام من كل جهة كالية وجميع حيثية وجودية تمامية غير متناهية وفوقية غير متناهية لانه وراء ما لا يتناهى قوة في التاثير الايجادي بما لا يتناهى قوة في الشدة الذاتية الوجوبية التي لاحظ لاحد منها ولا نصيب لعقل من العقول القدسية الاطلاع عليها او التشوق اليها والتعشق لها وانما البرهان يؤدي الى اثباتها ويحكم بثبوتها فلا يمكن ان يتصور مرتبة من مراتب المجد والشرف ولا مرتبة من مراتب اللاتناهي بحسب جهات الشدة او العدة او المدة لا تكون متحققة في ذاته البسيطة الحقة او لا يكون ثبوتها وتحققها في ذاته على وجه اعلى واشرف بالوجوب الذاتي التام من جميع الحيثيات الوجودية نسبتها الى ذاته نعم لعقل الاعلى وجه الضرورة الذاتية الازلية واذا اتضح هذا فقد انكشف انه ليس في صنع البرهان المذكور خلط بين الامكان بالذات والامكان بالقياس الى الغير ولا اشتباه بين الامتناع بالذات والامتناع بالقياس الى الغير هذا تمام الذي ذكره هذا الفاضل المشهور بالتحقيق والتدقيق في تصحيح نفسه والاشكال الذي يرد في المشهور على قولهم الممكن لا يستلزم محالا بامكان عدم المعلول الاول واستلزامه لعدم الواجب لا يدفع بما ذكره فان الامكان الخاص بالقياس الى الغير انما يتصور بين شيئين لا يكون بينهما علاقة ذاتية ونسبة ايجابية علية ومعلولية واما اللذان بينهما العلاقة فللعلة وجوب بالقياس الى معلولها لاحتياجه اليها وللمعلول وجوب بالقياس الى علته لاقتضائها اياه فالاشكال المشهور غير مندفع بما قرره ولا البرهان المذكور منقدح بما صوره واما حل الاشكال فقد مر بيانه منا موافقا لطريقتنا من ان المعلول ليس الا نحو الوجود على طريق الاستتباع والوجوب واما الامكان فهو حال الماهية الملحوظة في ذاتها ولا علاقة ولا ارتباط بين الماهية وبين العلة وجودا ولا عدما فامكانها لا يستلزم شيئا من وجود العلة وعدمها اذ لو استلزمت في ذاتها بذاتها علة لكانت من حيث هي مرتبطة مجعولة بها وذلك باطل كما سبق واما النظر الى الوجود الذي هي متحدة به فليس من حيثية الا حيثية الوجوب بالواجب بالذات والقيام بالقيوم الحق وهو الوجوب التعلقي بالغير ولا يمكن فيه فرض اللاوجود لانه من النقيضين مواطاة واشتقاقا فاجيعا المار ان الوجود موجود في ذاته فالممكن غير مستلزم للمحال والمستلزم للمحال اعني عدم المعلول الاول لعدم الواجب هو غير ممكن في نفسه بل هو في نفسه محال بالغير الذي هو المحال بالذات ولا جهة فيه غير المحالية فتفطن

اشكال فكري وانحلال نوري

انه قد وقع لنا في سالف الزمان اشكال معضل على قاعدة الامكان الاشرف هو ان العقول انوار محضة متفقة في حقيقة النورية البسيطة متفاوتة بحسب الشدة والضعف في اصل تلك الماهية النورية على طريقة حكماء الفرس والاشراقيين وهي عندنا وجودات صرفة غير مشوبة بعدم خارجي متفقة في طبيعة الوجود المطلق وهي حقيقة بسيطة لا خارجية متفاوتة بالشدة والضعف كما مر مرارا فيلزم على كل من المذهبين ان يوجد بين كل اثنين واقعين في سلسلة العلية والمعلولية افراد بلا نهاية وكذا بين نور الانوار والمعلول الاول يجب ان يوجد احاد بلا نهاية لاشتراك النورية الوجودية بينه تعالى وبين ساير الانوار الصرفة والوجودات المحضة وذلك لانه ما من مرتبة من الشدة الا ويتصور بينها وبين ما هو اشد منها مرتبة اخرى بل مراتب غير معدودة يكون هي اشد من تلك المرتبة واضعف مما فوقها فقاعدة الامكان الاشرف جارية فيها حاكمة بتحقق وجودها فتكون موجودة لا محالة وكذا يجري ويحكم بوجود مرتبة بينها وبين كل من الطرفين وهكذا الى ما لا نهاية له فيكون بين كل عقل وعقل ونور ونور وجود عقول وانوار غير متناهية مجتمعة مترتبة ترتيبا ذاتيا وهو ممتنع على انها محصورة بين حاصرين بل يلزم هناك وجود سلاسل غير متناهية وهذا الاشكال مما عرضته على كثير من فضلاء العصر وما قدر احد على حله الى ان نور الله قلبي وهداني الى صراط مستقيم وفتح على بصيرتي بابا ملكوت السموات والارض بمفتاح معرفة نفسي فان معرفة النفس مفتاح خزائن الملكوت وذلك لاني نظرت الى نفسي فوجدتها انية صرفة لا يدخل فيها جسد ولا عضو من الاعضاء كقلب او دماغ او بخار يسمى عند الاطباء بالروح ولا انية يدخل فيها امر ذهني ولا ماهية عقلية لان جميعها يغيب عن ذاتي وذاتي لا تعزب عن ذاتي ابدا كما استفاده صاحب التلويحات

[illegible]

[illegible]

[illegible]

عن الفيلسوف المعلم المشائين في الواقعة ثم وجدت ذاتي وانيتي غير محدودة في حد معين ومرتبة مخصوصة لا يتعداها بل ذاتها مع وحدتها وبساطتها يعقل الاشياء المعقولة بذاتها ويتخيل الصور المتخيلة بذاتها وكذا يدرك الصور المحسوسة بذاتها لا كما توهم كثير من النظار ان النفس تدرك المعقولات بذاتها وتدرك غيرها بالآلات عنوا بان المدرك بالذات للمتخيلات والمحسوسات هي آلة النفس لا النفس وهذا في غاية السخافة والبطلان كيف والمستعمل للآلة الجزئية في امر جزئي محسوس لا بد ان يدركهما لا محالة والا لم يكن الآلة آلة طبيعية ولا القوة قوة نفسانية بل حيوانا مباين الذات الا انه صار بقوته ومادته ونفسه وجسده عضوا من اعضائنا كالبصر والاذن وغيرهما وتجويزه خروج عن الغريزة العقلية نعم هذه الآلات استعدادات الا انها مخصصات لحدوث الادراكات والمدرك بالذات في الجميع هي النفس كما سينكشف لك زيادة في الايضاح في مباحث علم النفس فاذن للنفس الانسانية مع وحدة وجودها وهويتها لها درجات ذاتية من حد العقل الى حد الطبيعة والحس فلها مقام في عالم العقل ومقام في عالم المثال ومقام في عالم الطبيعة وكل واحد من هذه المقامات الثلاثة ايضا متفاوت الدرجات قوة وضعفا وكمالا ونقصا فحس يكون اقوى واشد من حس آخر في باب الحس كالبصر اقوى من السمع وكذا خيال اقوى وانور من خيال آخر في باب التمثل وعقل اشرف واوضح من عقل آخر في باب التعقل فهي مع صرافة احديتها كثيرة المقامات رفيعة الدرجات فاذا كانت النفس حالها كذلك فالعقول اولى بهذا الحال فعلى هذا القياس حال كل عقل في وحدته الجمعية المنطوية فيها مراتب وحدود غير متناهية فرضية موجودة بوجود واحد اجمالي اعلاها واشدها هو ما يلي ادون مراتب ما هو فوقه وادناها وانقصها هو ما يليه اعلى مراتب ما هو تحته ويتلوه في سلسلة الابداع وان سلكت الحق فالعقول القادسة على تفاوت طبقاتها طولا وعرضا كلها من المراتب الالهية والشئون الصمدية والسرادقات النورية لانه سبحانه رفيع الدرجات ذو العرش واما تعددها لاجل تعدد آثارها من الافلاك وغيرها من انواع البسائط والمركبات فذلك لا يقدح في وحدتها في الوجود بل انما يوجب لك كثرة الجهات والحيثيات فيها باعتبار الشدة والضعف والعلو والدنو والكمال والنقص فيفعل بالاشرف الاشرف من الطبايع وبالاخس الاخس منها وبالاعلى الاعلى من طبقات الاجرام كالفلك الاعلى وما يتلوه وبالادنى الاسفل منها كالارض السفلى وما يعلوه وكذا قدمها ودوامها ببقاء الله تعالى لا ينافي حدوث العالم وتغير ما سوى الله جميعا كما اتفق عليه جميع اهل الملل واقتضاه البرهان القاطع الخالي عن الجدل كما ستحققه ايضا فيما بعد اشد ايضاح وذلك لما اشرنا اليه مرارا انها من حيث ذاتها من لوازم الاحدية والشئون الالهية وهي لوامع وجهه تعالى وتجليات نوره واما من حيث نسبتها الى ما يصدر عنها على التدريج والتجدد من خلق جديد فهي حادثة من هذه الجهة متجددة لان العلة مع المعلول في الوجود من جهة ما هي علة له فلا محالة يتجدد بتجدده هالكن كيفية هذا التجدد من جانب العلة الثابتة الذات وتحوا رتباط المتغير بالثابت الذات مما يصعب ادراكه على اكثر النظار ويسهل على من وفق له من ذوي الالباب

تبصرة مشرقية اعلم ان للوجود المطلق حاشيتين احديهما واجب الوجود وهو الغاية في الشرف لانه غير متناهي الشدة في الكمال وغير متناهي القوة في الفعل والاخرى الهيولى الاولى وهي الغاية في الخسة لانها غير متناهية القصور عن الكمال وغير متناهي الامكان والقوة في الانفعال ولا ينزل الوجود اليها ما لم يقع المرور على جميع الاوساط المترتبة وكذا لم يرتفع الوجود في الاستكمال الى الله تعالى ما لم يقع المرور على جميع الحدود المتوسطة بينها وبين الله تعالى على الترتيب الصعودي فاذا تقررت هذه المقدمة بالبرهان كما اشرنا اليه سابقا وسيتضح لك ايضا الاحقاق بادلة ان شاء الله ظهر وتبين انه كما يمكن اثبات الموجودات المتوسطة بقاعدة الامكان الاشرف يمكن اثبات كثير منها بقاعدة اخرى لنا ان نسميها قاعدة الامكان الاخس وقد استعملناها حسب ما اشار اليه معلم الفلاسفة في كتاب اثولوجيا في كثير من المواضع منها ان الارض وغيرها من بسائط العناصر بعد ان ثبت ان لكل منها مدبرا عقليا وصورة مثالية في عالم المفارقات ثبت ان لها نفسا قوة نباتية ولها ايضا حيوة نفسانية وقوة خيالية موجودة في عالم البرزخ ومنها ان للكل طبيعة جسمانية مباشرة للحركة بعد النفس الحيوانية وقبل الميل المستدير الذي هو من قبيل الاعراض ومنها ان للنبات طبيعة جوهرية شانها حفظ التركيب في حفظ الكيفية المزاجية وهي المزاولة للمادة باستخدام النفس النباتية اياها وليست هذه القوى اعراضا كما هو المشهور بل جواهر الا ان وجودها غير مباين لوجود ما هي قوة له الى غير ذلك من المواضع التي سيقع لك العثور عليها ان كنت من اهله ان شاء الله

فصل في نتيجة ما قدمناه من الاصول وثمرة ما اصلناه في هذه الفصول فنقول ان الله جلت كبرياؤه في غاية الكمال والفعلية والوجوب بحيث لا يتطرق فيه شوب عدم ونقيصة فاول ما يصدر ويترتب عليه يجب ان يكون اشرف الموجودات التي لا يصفو عن

شوب عدم ونقص. فيجب ان يكون ذلك من جنس العقول دون النفوس فضلا عما دونها وذلك لان النفوس بما هي نفوس قد شوب فيها ضربان من العدم احدهما العدم التحليلي الذهني الذي لا عين له في الخارج لانه مندمج في الوجود فلا يوجب تركيبا خارجيا ولا يهيا الا في ظرف التحليل العقلي حيث يحلل العقل كل موجود دون الحقيقة الصمدية الى طبيعة اصل الوجود والى كونه محدودا بحد معين من الوجود ففيه زيادة اعتبار غير اعتبار طبيعة الوجود بما هو وجود فذاتها كانه امر مزدوج الحقيقة من وجود وعدم وكمال ونقص وخير وشر ونور وظلمة ووجوب وامكان ومهية وهوية الا ان عدمه مضمحل بالوجود وشره بالخير ونقصه مندمج في الكمال وظلمته مقهورة تحت شروق النور وامكانه مطوي في الوجوب ومهيته في عين الهوية الوجودية فليس له في نفس الامر عدم ولا شرية ولا نقص ولا ظلمة ولا امكان ولا مهية بل في اعتبار من الاعتبارات الذهنية وثانيهما هو العدم الواقعي المستلزم للتركيب الخارجي في الشيء من العدم والوجود اعني القوة والفعل فان النفس ابدا فيها شيء بالقوة وهو كمالها المنتظر وشيء بالفعل وهو وجودها اذ لو لم يكن لها كمال منتظر في ذاتها لكانت منتظرة كانت عقلا لا نفسا ففيها نوعان من العدم فلا يصح ان يكون هي اقرب المعلولات من الحق الواحد واشرف الدرجات بعد درجة الاول ولا يصح ايضا ان يكون من جنس الطبايع والصور المقارنة للمواد لان مقارنتها مقارنة افتقارية في الحقيقة والفعل جميعا ففيها دخول العدم من ثلاثة اوجه الوجهان المذكوران في النفس والوجه الثالث ان العدم سبب لوجودها والوجود سبب لعدمها والعدم الاول هو قوة وجودها والعدم الثاني هي مادة تكونها وتقدم الاول عليها تقدم بالطبع وتاخر الثاني عنها تاخر بالذات فذاتها في كل حين محفوف بالعدمين لانها تدريجية الحصول وجودا وبقاء. والفرق بين النفس والطبيعة انها اعني النفس الكلية الفلكية مستمرة الحقيقة الذاتية متجددة الهوية التعلقية فلها في ذاتها التشخصية حيثيتان احديهما تجردية عقلية باقية والاخرى تعلقية تدبيرية متبدلة واما الطبيعة فانما هي عين الهوية التعلقية المتجددة في ذاتها التشخصية وان كان لكل طبيعة نوعية سبب عقلي ذو عناية بها لكنها خارجة من جهة استغراقها في الهيولى عن ذلك المدبر النوري وظاهر ان الصورة المقدارية لتضاعف الاعدام فيها لا يمكن ان يكون اول الصوادر وتلك الاعدام اولها عدم الكمال الاتم اللازم للقصور الامكاني والثاني هو فقد الكمال المنتظر والثالث فقد ذاته عن ذاته في كل وقت وزمان والرابع غيبة ذاته عن ذاته في كل حد ومكان واما الهيولى الاولى فهي القوة الصرفة والامكان الاستعدادي المحض وقيل الفرق بينها وبين العدم الذي هو احد الاسباب الثلثة للكائنات مع السببين الاخرين وهما الصورة والهيولى ان العدم معدوم بالذات موجود بالعرض والهيولى موجودة بالذات معدومة بالعرض ومعنى هذا الكلام ان العدم السابق للحادث المجدد الهوية والذات وان كان متحدا مع وجود جزئه السابق بالعرض لكنه بالذات عدم لهذا الجزء الحادث واما الهيولى فانها موجودة بوجود هذا الحادث بالذات لانها مستكملة به متحدة معه لكنها قوة استعدادية عدمية بالقياس الى ما بعده من المتجددات بالتبع لكنها قوة بالقياس الى ما تصورت به بالفعل فهي موجودة بالذات معدومة بالعرض فان القوة على شيء لم يوجد بعد بالفعل لا بد وان يكون قوة لشيء موجود بالفعل فهي من حيث انها قوة على الشيء معدومة ومن حيث انها قوة من الشيء او قوة للشيء او قوة بالشيء موجودة متناولة او به واما العرض فبالضرورة متاخرة عن وجود الموضوع كتاخر الهيولى عن الصورة وهو اشد تاخرا عن الموضوع من الهيولى عن الصورة لما علمت ان لها ضربا من التقدم على الصورة بخلاف العرض فانه متاخر عن موضوعه من كل وجه فلا يكون اول الصوادر وقد علمت ان ليس للباري جل ذكره عرض قائم به او صفة زائدة قديمة او حادثة كالارادة القديمة او الحادثة التي اثبتها الاشاعرة والكرامية حتى يتوهم متوهم ان اول الموجودات عنه تعالى عرض موضوعه ذاته تعالى فاذن اول ما يوجد بعد الذات الاحدية من كل وجه موجود واحد مستقل الذات والفعل جميعا فلا يكون الا عقلا محضا لانتفاء الوجود من الهيولى والوحدة من الجسم والاستقلال في الذات من الصورة والعرض وفي الفعل من النفس **تبصرة تفصيلية** المناهج لاثبات هذا الموجود المفارق القدسي المتوسط في الشرف والعلو بينه تعالى وبين عالم الخلق الواسط لافاضة الخير والجود على الدوام كثيرة الاول من طريق النبوة والالهام كما اشار اليه سيدنا سيد المرسلين سلام الله عليهم وعلى آله اجمعين بقوله اول ما خلق الله العقل وقوله اول ما خلق الله القلم لانه واسطة لتصوير الموجودات وترتيب النظام كالقلم لتصوير الكلام وترتيب الارقام وقوله اول ما خلق الله نوري وقوله خلقت انا وعلي من نور واحد والثاني من منهج امتناع الكثير عن الواحد فبالضرورة يجب ان يكون اقرب الاشياء منه ذاتا واحدا بسيطة متبرية عن ملابسة العدم الخارجي والقوة الاستعدادية مستغنية في ذاته وفي فعله عن غير مبدعه وقيومه ليصح ان يكون واسطة

في افاضة الخير والجود من المعطي الحق على ما عداه من المخلوقات ورشح الفيض الدائم على سائر المجعولات فهو لا محالة امر عقلي وجوهر قدسي لان نفسا
هذه النعوت من الجسم جزئية وهما المادة والصورة وكماله وهو النفس فضلا عن العرض الثالث من سبيل الامكان الاشرف ولا شبهة
في ان العقل اشرف من سائر الممكنات وهو فرد من افراد الوجود ومرتبة من مراتبه والوجود طبيعة واحدة نوعية على الوجه الذي قررناه
وان لم يكن نوعيتها باعتبار عروض الكلية لها في الذهن كما في الماهيات فيكون الموجود الاشرف ممكنا لا محالة بالامكان العام فيجب
حصوله قبل الاخس فالموجود الاول عنه سبحانه وجب ان يكون اشرف الذوات العقلية والجواهر النورية واشدها قوة واكملها هوية
وابعدها عن النقيصة والقصور واقربها الى مبدء المبادي وغاية الغايات الرابع من مسالك الملائمة والمناسبة الذاتية بين المفيض
والمفيض والعلة التامة ومعلولها والفاعل التام وفعله فيجب ان يكون المناسبة الذاتية الحاصلة للعقل الاول والمعلول الاقدم
اتم واكمل ما يتصور من المناسبات بالقياس الى اي ممكن يفرض بعده فاذن انه هو الاكرم العقول القادسة وابسط الجواهر العقلية وانور الذوات
النورية بعد نور الانوار الخامس من جهة اخراج ما بالقوة الى ما بالفعل للنفوس في بابي كمالاتها العلمية والعملية فان شيئا من الاشياء
اذا كان بالقوة في كمال ثم صار بالفعل في ذلك الكمال فخروج ذاته من حد القوة الى الفعل لا يمكن ان يكون ذاته والا لكان الامر الواحد
مفيدا او مستفيدا عن نفسه لنفسه وايضا لو كانت الذات بذاتها مقتضية لخروج من القوة الى الفعل لما كانت بالقوة اصلا وايضا
الخارج من القوة الى الفعل اشرف واكمل من حيث الفعل واخس وانقص من حيث القوة والقبول فلو كان مخرجه منها اليه من تلقاء ذاته
لكانت ذاته اشرف من ذاته وذاته انقص من ذاته لانه يفعل ويقبل ويكمل ويتكمل وبالجملة يلزم ان يكون معطي الكمال
قاصرا عنه فاذن النفس العاقلة لا يستطيع ان يخرج ذاته من القوة الى الفعل ومن العقل الهيولاني الى العقل الصوري بواسطة الاستعداد
والتهيؤ الذي هو العقل بالملكة فلابد من معلم قدسي ومصور عقلي متوسط بين الفياض الحق تعالى والنفوس المستفيضة المستكملة
بالعقل بالفعل فهو واهب الصور باذن الله ويجب ان يكون بريئا من القوة والانفعال والا لاحتاج الى مكمل آخر يخرجه من القوة
الى الكمال ويعود الكلام اليه فيتسلسل او يتنهي الى مكمل لا يكون فيه شوب قوة استعدادية وليس هو الواجب القيوم
بلا واسطة اذ النفوس كثيرة والواجب واحد محض فلابد من متوسط عقلي وقد علمت في مباحث العقل والمعقول ان قياس العقل الفعال
منه على قابلية النفس وصيرورتها عقلا بالفعل متحدة به قياس النور الفائض من الشمس باذن ربها على البصر اذ به يبصر البصر بصرا بالفعل
بعدما كان بالقوة في باب الابصار وبه يبصر المبصرات مبصرات بالفعل بعدما كانت مبصرات بالقوة وقوة البصر تتحد بالنور الذي
هو البصر بالفعل والباصر بالفعل والمبصر بالفعل وبه يكون سائر الامور التي يتعلق بها الابصار مبصرة بالفعل ووزانها وزان الماهيات
التي تصير معقولة بهذا الذي تحدث به لا بانفسها كما ان الاعيان الثابتة والماهيات تصير موجودة لا بانفسها بل بالوجود الذي يتحد
بها السادس من طريق الهيولى والصورة وكيفية التلازم بينهما حيث يحتاج وجود الهيولى الى واحد بالابهام من صورة مطلقة غير
مختصة بشيء من افرادها وواحد بالهوية الشخصية وهو الجوهر العقلي المعقب لكل صورة زائلة عن الهيولى بصورة عاقبة اياها
ليستحفظ وحدتها الشخصية الدائمة بوحدة مرسلة متبدلة الافراد ووحدة ثابتة باقية عقلية كما مر بيانه في مبحث التلازم السابع
من اسلوب الطبيعة المتجددة الهوية عندنا فانها لما كانت متجددة الهوية دون الماهية فلا يمكن ان يكون مفيض وجودها ذاتا احدية
من كل وجه كواجب الوجود ولا ايضا طبيعة اخرى والا لعاد الكلام الى تجدد هويتها وحاجتها الى سبب موجب لوجودها فيلزم اما الدور
وهما ممتنعان فكذا ما يؤدي الى احدهما ولا النفس فانها كما علمت حكمها من حيث تعلقها الى البدن واستكمالاتها حكم اللازمة لوجودها
حكم الطبيعة في الانقضاء والتجدد والتصرم والتبدل ولا الهيولى لانها قوة انفعالية لا صورة فعلية ايجابية فوجب وجودها
ومقتضي ذاتها من حيث الثبات المتضمن فيه التجدد والحدوث جوهر عقلي وصورة مجردة ومثال ربوبي وملك كريم واسم الهي الثامن
من مذهب الاشواق والاغراض والشهوات وميول الاشياء الى الكمالات وتوجهها الى الغايات فلا محالة لابد ان يكون لكل
نوع طبيعي غاية كمالية عقلية ليتوجه افرادها بحسب الجبلة وتشوقها بحسب الغريزة الى ما فوقها والا لكان ارتكاز هذا المعنى
اعني الميل الى التمام والتوجه الى الكمال باطلا وعبثا وهدرا ومحال ان يكون في الطبيعة باطل او عبث كما مر في مسائل العلة الغائية
من مباحث العلل الاربع نعم ربما عاق لها عما ذكرنا عائق او اتفق ان منعها عنه قاسر او مزاحم والعائق لا يكون دائميا ولا اكثريا
وكذا الامر الاتفاقي فالاصول للاشياء الى كمالاتها الاخيرة التي لا حركة بعدها ليست نفوسا لانها بالقوة ايضا ما دامت نفوسا

مشتاقة الى الكمال الاتم وليست ايضا واجب الوجود لانها متعددة متنوعة والواجب واحد فهي عقول ثابتة فقد علم انه كما لا بد في سلسلة المبادي وترتيب صدور الاشياء من واسطة عقلية بينه تعالى وبين المجعولات كذلك لا بد في سلسلة الغايات وترتيب رجوع الموجودات وعودها الى الكمالات بعد نزولها عنها من واسطة عقلية بينها وبين غاية الغايات واخر النهايات وهو اول الاوائل ومبدء المبادي. التاسع من غير كفاية الامكان الذاتي للانواع المحصلة التي لا يفتقر فيضانها نوعا ولا شخصا عن المبدء الواهب الى امكان استعدادي غير امكانها الذاتي فهي لا محالة صادرة عن الواهب مبدعة قبل الزمان والزمانيات والامكنة والمكانيات قبلية بالذات في عالم الدهر اذ لا مانع في ذاتها من قبول فيض الوجود ولا تضاد للجواد المطلق ولا مبطل ولا معطل للمفيض الحق عن جوده وفعله وصنعه وابداعه فهي لا محالة فائضة عنه ابدا واما التي يفتقر في خصوصيات افرادها الشخصية الى سبق امكان استعدادي وراء امكانها الذاتي فهي ايضا فائضة من حيث طبيعتها المرسلة في عالم الصنع والابداع وان كانت في تشخصاتها الشخصية مرهونة الهويات بالمادة والاستعدادات والازمنة والاوقات وبالجملة فالافاضة عليها من جانب المفيض ثابتة دائمة وان كان المفاض عليه وهي الانواع بحسب الهويات والوجودات متجددة داثرة بائدة فاذن جميع الماهيات وصور الانواع على الدوام فائضة من جانب الله ابد الدهر وان كان العالم الجسماني بجميع ما فيه ومعه حادثا حدوثا زمانيا مسبوقا بعدم زماني ولما كانت الانواع والطبايع لا بد في صدورها عن الواحد الحق من وسايط عقلية مع جهاتها النورية لصحة فيضان هذه الانواع والطبايع عنه والمادة وان تكثرت بتعددها او بتعدد جهاتها الاستعدادية اشخاص نوع واحد وافراد طبيعة واحدة لكن يستحيل ان يتكثر بها وباستعداداتها انواع متخالفة وطبايع متكثرة فثبت من هذا المنهج ايضا وجود عالم العقل وتكثر صوره وفي ذلك العالم مع كثرة صوره ليس مباينا للذات الحق الاول بل تلك الصور من علوم الهية قائمة بذاته تعالى واقعة في صقع الربوبية فليست هي من جملة ما سوى الله. العاشر من سبيل الحركات الفلكية وذلك من وجوه احدها ان لكل متحرك محركا غيره اذ الشيء لا يحرك نفسه ولا يتحرك عن نفسه والا لكان شيء واحد قابلا وفاعلا ولكان الكامل الشيء مستكملا به وذلك المحرك ان كان متحركا ايضا يحتاج الى محرك اخر وهكذا الى لا نهاية ومع ذلك لكانت بالاسر اوساطا بلا طرف فيما حكمها حكم الواسطة لا يكون الحركة متحققة بالفعل على نحو وجودها فلا بد من الانتهاء الى محرك لا يتحرك اصلا بل يخرج المتحرك من القوة الى الفعل ولا محالة انه امر بالفعل لا يتغير اصلا لا بالذات ولا بالعرض لا بالطبيعة ولا بالقسر ولا بالتسخير ولا بالارادة ولا بالمشابهة وتحريكه الفلك اما باعطاء المبدء القريب اياه الذي به الحركة حركة وضعية واما بان يكون هو الموضوع به والمعشوق للجوهر المتحرك حركة شوقية تتبعها الحركة الدورية لانه الموجب له اشواقا متتالية وتخيلات متتابعة وثانيها انا نقول الحركة المستديرة يمتنع ان تكون طبيعية فلا محالة انها ارادية مستندة الى نفس دراكة والباعث لها في الحركة اما امر شهوي او غضبي وغاية الحركة فيهما طلب ملائم بدني او دفع منافر بدني وهما منتفيان عن الفلك لانه تام الخلقة لا يفتقر الى غذاء وليس له مضاد يفتقر الى دفعه فوجود الشهوة والغضب فيه عبث معطل والاغراض الحيوانية الحسية منحصرة في هذين الغرضين وما يرجع اليهما فالغرض للافلاك في حركاتها الشوقية امر عقلي جازم غير مظنون ولا موهوم والا لما دامت الحركات لامر غير مجزوم وليس الغرض امرا حقيرا كنفع السافل او ما يجري مجراه فتحريكها لاجل امر عظيم جليل الخطر فهي اما لتحصيل ذات عقلية او للتشبه بها والاول غير ممكن فتعين الثاني ولا يمكن ان يكون المتشبه به المتشوق اليه ذاتا واحدة هي الواجب جل ذكره والا لما اختلفت الحركات لما ترى تعددا وجهة فهي للتشبه الى معشوقات كثيرة وان صح ان يكون لها اشتراك في طلب المعشوق الاول لاشتراكها في دورية الحركات والاختلاف في طلب المعشوقات الثواني لاختلافها في جهات الحركات وازمنتها فلكل منها معشوق يخصه هو امام نفسه وممثله بالتشويق والايهام به والتشبه به في التقرب الى الحق الاول والتوسل اليه في الاستشراق من اشعة نور الانوار والاستقبال للتجليات القدسية وثالثها من جهة ان حركاتها غير متناهية ولا منقطعة فلها مبدء غير متناهي القوة وكل قوة جسمانية سواء كانت نفسا او صورة منطبعة فهي متناهية القوة والاثر فلا محالة مبدأ تحريكها قوة مفارقة غير متناهية التاثير والتحريك وليس ذلك هو الباري بلا توسط لان الحركات الدائمة كثيرة والواجب واحد محض فثبت كون العقول موجودة بهذه الوجوه الثلاثة من هذا المنهج. الحادي عشر من منهج مطابقة الاحكام الصادقة الحاصلة في هذه الاذهان لما في نفس الامر وقد تمسك المحقق الطوسي لسلوك هذا المنهج وعمل في بيانه رسالة حاصلها انا لا نشك في كون الاحكام اليقينية التي نحكم بها اذهاننا مطابقة لما في نفس الامر ولا في ان الاحكام التي بخلافها مما يعتقدها الجهال غير مطابقة لما فيه ونعلم يقينا ان المطابقة لا تتصور الا بين شيئين

متغايرين بالتحصص ومتحدين فيما يقع به المطابقة ولا شك في ان الصنفين المذكورين من الاحكام مشتركان في الثبوت الذهني فلا بد
ان يكون للصنف الاول منهما دون الثاني ثبوت خارج عن اذهاننا يعتبر المطابقة بين ما في اذهاننا وبينه وهو الذي يعبر عنه بنفس الامر
فنقول ذلك الثابت الخارج اما ان يكون قائما بنفسه او متمثلا في غيره والقائم بنفسه اما ذو وضع او غير ذي وضع والاول باطل لوجوه احدها
ان تلك الاحكام غير متعلقة بجهة من جهات العالم ولا بزمان وكل ذي وضع يتعلق بهما وثانيها ان العلم بالمطابقة لا يحصل الا بعد
الشعور بالمتطابقين ونحن لا نشك في المطابقة مع الجهل بذلك الشيء من حيث يكون ذا وضع وثالثها ان الذي في اذهاننا من تلك
الاحكام انما ندركه بعقولنا واما ذوات الاوضاع فلا ندركها الا بالحواس من جهة ما هي محسوسات والثاني وهو ان يكون ذلك القائم
بنفسه غير ذي وضع هو ما يصحح لا نقول بالمثل الافلاطونية واما ان يكون ذلك الخارج المطابق له متمثلا في غيره فنقول ذلك المتمثل
فيه لا يمكن ان يكون ما بالقوة وان كان بعض ما في الاذهان بالقوة وذلك لامتناع المطابقة بين ما بالفعل او يمكن ان يصير وقتا ما بالفعل
وبين ما بالقوة وايضا لا يمكن ان يزول او يتغير او يخرج الى الفعل بعد ما كان ما بالقوة في وقت من الاوقات لان الاحكام المذكورة واجبة
الثبوت ازلا وابدا من غير تغير واستحالة ومن تقييد بوقت ومكان ووجب ان يكون محلها كذلك والا فامكن ثبوت الحال دون المحل
فاذن ثبت وجود قائم بنفسه في الخارج غير ذي وضع مشتمل على جميع المعقولات التي يمكن ان يخرج من القوة الى الفعل بحيث يستحيل عليه
وعليها التغير والاستحالة والتجدد والزوال ويكون هو وهي بهذه الصفات ازلا وابدا واذا ثبت ذلك فنقول لا يمكن ان يكون ذلك الموجود
هو اول الاوائل عز شانه وذلك لوجود ذلك الموجود على الكثرة التي لا نهاية لها بالفعل واول الاوائل يمتنع عليه ان يكون فيه كثرة وان
يكون مبدء فاعلا لها ومحلا قابلا اياها فاذن ثبت وجود موجود غير الواجب تعالى والتسمية عقل الكل وهو الذي يعبر عنه في القران تارة
باللوح المحفوظ وتارة بالكتاب المبين المشتمل على كل رطب ويابس وذلك ما اوردناه انتهى تلخيص ما افاده اعلم ان القول بالمثل الافلاطونية
حق عندنا كما علمته ومع ذلك لا يضر لنا في اثبات المرام من هذا المنهج وهو وجود صور الاحكام الثابتة في عالم العقل او قائمة بذواتها
الثاني عشر من مسلك التمام ومقابله فان الاشياء بحسب الاحتمال العقلي اربعة اقسام لانها اما تام او ناقص والاول اما فوق التمام او لا
والثاني اما مستكف بذاته او بما لا يخرج عن قوام ذاته او لا ثم ان العنصريات ناقصة محضة والفلكيات مستكفية والواجب عز اسمه
فوق التمام فلا بد ان يكون في الوجود موجود تام ليكون متوسطا بين ما هو فوق التمام وبين ما هو ناقص او مستكف وهو العقل وذلك
لانه لو صدر منه تعالى ناقص ابتداء وهو فوق التمام لانتفت المناسبة بين المفيض والمفاض عليه وايضا يلزم الطفرة والانقطاع في سلسلة
الوجود فهو غير جائز وقد بينا من جهة قاعدة الامكان الاخس انه لا يمكن وجود مرتبة من الشرف لا يترتب عليه جميع ما هو دونه الى
اخر الحاشية الاخرى **تاييد سماعي** قال مقتدى المشائين ومعلمهم في اثولوجيا في عاشر ميامره الواحد المحض هو علة الاشياء
كلها وليس لشيء من الاشياء بل هو مبدأ الشيء وليس هو الاشياء بل الاشياء كلها فيه وليس هو في شيء من الاشياء وذلك ان الاشياء
كلها انبجست منه وبه ثباتها وقوامها واليه مرجعها فان قال قائل كيف يمكن ان يكون الاشياء من الواحد المبسوط الذي لا مثنوية فيه
ولا كثرة بجهة من الجهات قلنا لانه واحد محض مبسوط ليس فيه شيء من الاشياء فلما كان واحدا محضا انبجست منه الاشياء كلها وذلك
انه لما لم يكن هوية انبجست منه الهوية اقول واختصر القول انه لما لم يكن شيئا من الاشياء رايت الاشياء كلها منه غير انه وان كانت
الاشياء انبجست منه فان الهوية الاولى اعني به هوية العقل هي التي انبجست منه بغير وسط ثم انبجست منه جميع هويات الاشياء التي في العالم
الاعلى والعالم الاسفل بتوسط هوية العقل والعالم العقلي اقول ان الواحد المحض هو فوق التمام والكمال واما العالم الحسي فناقص لانه
مبتدع من الشيء التام وهو العقل وانما صار العقل تاما كاملا لانه مبتدع من الواحد المحض الحق الذي هو فوق التمام ولم يكن يمكن ان يبدع
الشيء الذي فوق التمام الشيء الناقص بلا توسط ولا يمكن للشيء التام ان يبدع تاما مثله لان الابداع نقصان اعني بان المبدع لا يكون في
درجة المبدع بل يكون دونه انتهى كلام الفيلسوف المقدم بعبارته وكانك قد تهيأت بما قدمناه اليك من بيان كون البسيط الحق كل
الاشياء لفهم كلام هذا المعلم وتحقيق مرامه ولعله اراد بالهوية هيهنا الوجود لا الماهية المرسلة كما ظن لانها غير مجعولة بل اراد به التشخص
المميز عن سائر التشخصات المباين لها وهذا انما يتحقق عند هذا الفيلسوف فيما سوى الاول حيث ان لكل منها وجودا محدودا ونحوا من الكمال
فيكون مباينا لموجود اخر مغايرا له واما الوجود الواجبي فهو لكونه غير متناهي القوة والشدة ولا محدودا بحد وغاية فلا هوية له بهذا المعنى
لانه جامع كل حد وجودي وما فوقه ودونه فلا مباين له في الوجود ولا غير ليكون متميزا عنه بكونه مسلوبا عنه وبالعكس فانه لا يكون

[illegible]

[illegible]

عادفا الشيء من الاشياء فحيث هو هو كانت الاشياء كلها وحيث يكون شيء من الاشياء كان هو معه كما في قوله وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقوله وهو معكم اينما كنتم وقوله ما من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم الاية الى غير ذلك من الايات القرآنية والسنة النبوية وفيما صحت روايته عن علي عليه السلام انه قال مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة حجة قوية على هذا المطلب من طريقة النقل والسماع فهذه مناهج اثبات العقل المفارق وعالمه وسنبين كثرة العقول وتفاصيل ما في عالمها وحسن ترتيبه وجودة نظامه واشتمال ذلك العالم على جميع الطبايع النوعية التي في هذا العالم مع ما يزيد عليها على وجه اعلى واشرف في موضعه تتبعا بما قدمنا ذكره في مباحث المهية انشاء الله واعلم ان لنا منهجا اخر في اثبات عالم العقل وهو من جهة اثبات الخزانة للمعقولات كما قال عز اسمه وان من شيء الا عندنا خزائنه وقوله ولله خزائن السموات وبيانه انا قد نعلم شيئا معقولا ثم ننسى ولا نذكره اصلا بل يحتاج في ادراكه الى تجشم تحصيل جديد وكسب مستانف وربما نذهل عنه ذهولا ثم نتذكره بعد التوجه ولا التفات من غير حاجة الى كسب جديد فعند الذهول والنسيان كليهما لا شك ان الصورة غير حاصلة في قوتنا العقل المدركة والا لكانت مدركة اذ لا معنى للادراك الا الحصول لصورة الشيء في القوة الدراكة لكن يجب الفرق بين حالتي الذهول والنسيان والفرق بينهما ليس الا ان يكون الصورة حالة الذهول وان لم تكن حاصلة في القوة المدركة لكنها حاصلة في القوة الحافظة لها واما في حالة النسيان فزال عنهما جميعا اما زوالها عن المدركة فبعدها عنها واما زوالها عن الحافظة فبزوال النسبة كونها حافظة لبطلان استعداد النفس وتهيؤها للاتصال بها وقبول الفيض عنها فهي القوى الانطباعية لقبولها التكثر والانقسام جاز عند العقل ان يكون بعضها مدركا وبعضها حافظا كما هو المشهور من ان موضعا من تجاويف الدماغ فيه محل الادراك وقبول الصور وموضعا اخر فيه محل الحفظ والادامة واما القوة الغير المنطبعة كالعاقلة منا فلا يمكن انقسامها الى محل الادراك ومحل الحفظ والاختزان فلا جرم خازن المعقولات جوهر عقلي يخزن فيه صور الاشياء المعقولة كلما توجهت النفس اليه انتقشت بصورة ما تناسبه واذا اعرضت عنه الى ما يلي العالم الحسي والدار الجسمانية او الى صورة اخرى انمحت عنها المتمثلات وغابت كمرآة تحاذي بها جانب صورة مطلوبة بعد ان صارت مجلوة وازيلت عنها الغشاوة والصدى بتجشم اكتساب وتعمل وتكلف فمهما بقيت على وضع المحاذات كانت الصورة منعكسة فيها اوفايضة عليها على اختلاف الرأيين اعني الاشراقي والرشحي في المثل لهما في المثال وكلاهما غير ما هو المختار عندنا فيهما كما اشرنا اليه ومهما تحولت وانصرفت زالت عنها فاذن النفس متى كانت مجلوة المرآة منظهرة القلب بقيت على ملكة الاتصال واستعداد الاستشراق وقابلية الارتسام التي كسبتها فكان المنمحي عنها مذهولا عنه لا منسيا وكانت قوية على الاسترجاع والاعادة من دون تعمل اكتساب جديد وتجشم اقتناص مستانف لبقاء المفارقة والمناسبة بين المدرك والحافظ والقابل والفاعل والمستفيض والمفيض بخلاف ما اذا بطلت صفتها واتكدرت تارة اخرى بغشاوة مادية وظلمة طبيعية فيحتاج الى استيناف اكتساب وتعمل لازالة الحجاب وحصول المناسبة والمحاذاة فقد ثبت وجود جوهر عقلي يحفظ فيه المعقولات كلها وهو المطلوب

تكميل انحلالي لشك اعضالي

ان في هذا المنهج شكا من جهة السهو والنسيان قد استصعبه المناظرون حتى انه نقل عن تلامذة المحقق الطوسي انه لم يقدر على حله ولم يات بمشبع من الكلام في دفعه قال العلامة الحلي في شرح تجريد العقايد في مطابقة الاحكام الذهنية الصادقة لما في نفس الامر بهذه العبارة وقد كان في بعض اوقات استفادتي منه ره جرت هذه النكتة وسئلته عن معنى قولهم ان الصادق في الاحكام الذهنية هو اعتبار مطابقتها لما في نفس الامر والمعقول في نفس الامر اما الثبوت الذهني او الخارجي وقد منع كل منهما فقرره ان المراد بنفس الامر هو العقل الفعال فكل صورة او حكم ثابت في الذهن يطابق الصورة المنتقشة في العقل الفعال فهو صادق والا فهو كاذب فاوردت عليه ان الحكماء يلزمهم القول بانتقاش الصورة الكاذبة في العقل الفعال لانهم استدلوا على ثبوته بالفرق بين السهو والنسيان فان السهو هو زوال الصورة المعقولة عن الجوهر العاقل وارتسامها في الحافظة لها والنسيان هو زوالها عنهما وهذا ات في الصور المحسوسة اما المعقولة فان سبب النسيان هو زوال الاستعداد بزوال المفيد العلم في باب التصورات والتصديقات وهاتان الحالتان قد يعرضان في الاحكام فلم يات بمشبع انتهى كلامه ره قال الفاضل الدواني في حله ان شان العقل الفعال في اختزان المعقولات مع الصوادق الحفظ والتصديق جميعا دون التصديق اي الحفظ على سبيل التصور دون الاذعان لبراءته عن الشرور والاسواء التي هي من توابع المادة انتهى ما ذكره وفيه ما لا يخفى من الخلل والقصور اما اولا فلان ما في العقل الفعال هو اشد تحصلا واقوى ثبوتا مما

في اذهاننا فاقتران الموضوع بالمحمول اذا حصل في اذهاننا فربما كان الاقتران بينهما اقترانا ضعيفا وارتباط احدهما بالآخر ارتباطا متزلزلا وذلك لضعف سببه وكاسبه ودليله حيث لم يكن الاقتران بينهما من برهان ذي وسط لمي او من تحدس او حس او تجربة او غير ذلك فيكون الحكم منا باقترانهما غير قاطع فهو شك او وهم وربما كان الواقع بخلافه فيكون حكما كاذبا واما اذا اقترن الموضوع بالمحمول في العقل الفعال فيكون اقتران احدهما بالآخر اقترانا مؤكدا ضروريا حاصلا عن اسباب وجودهما على هذا الوجه كاقتران احدهما بالآخر في الظرف الخارج وليس مصداق الحكم الا عبارة عن اقتران الموضوع بالمحمول واتحادهما في نحو من الوجود في الواقع واما ثانيا فلان التصور والتصديق كما تقرر وتبين في مقامه انما هما نوعان من العلم الانطباعي الحادث في الفطرة الثانية فاما علوم المبادي العقلية وعلم الحق الاول جل ذكره فليس شيء منها تصورا ولا تصديقا فان علوم المبادي كلها عبارة عن حضور ذواتها العاقلة والمعقولة بانفسها وحضور لوازمها الوجودية بنفس حضور ذواتها الثابتة لذواتها من غير جعل وتاثير مستانف وتحصيل ثان حسبما قررناه كعلمنا بذاتنا ولوازم ذاتنا الغير المتعلقة عنا بحسب وجودنا العيني وهويتنا الادراكية التي هي عين الحيوة والشعور واما حل الاشكال وحق المقال فيه على وجه تطمئن به القلب ويسكن اليه النفس فهو يستدعي تمهيد مقدمة هي ان كل ملكة راسخة في النفس الانسانية سواء كانت من باب الكمالات والملكات العلمية او من باب الملكات والكمالات العملية كملكة الصناعات التي تحصل بتمرين الاعمال وتكرر الافعال كالكتابة والنجارة والحراثة وغيرها فهي انما تحصل بارتباط خاص من النفس بالعقل الفعال لاجل جهة صلية من الجهات الموجودة فيه لان الانواع المختلفة لا تكفي في تكثرها ووجودها تكثر القوابل او تكثر جهاتها القابلية بل يحتاج الى مبادي متعددة عقلية كما راه الافلاطونيون من ان علل الانواع المتكثرة في هذا العالم عقول متكثرة هي اربابها واما الى جهات متعددة فاعلية في العقل الاخير كما هو راي المشائين وبالجملة فجميع الكمالات الوجودية في هذا العالم مبداها ومنشاها من حيث كونها امرا وجوديا من ذلك العالم سواء سميت خيرات او شرورا اذ الشرور الوجودية شريتها راجعة الى استلزامها لعدم شيء اخر او زوال حالة وجودية له وهي في حد نفسها ومن جهة وجودها تكون معدودة من الخيرات كالزنا والسرقة ونظايرهما ومنها الجهل المركب والكذب فكل منهما وصفة نفسانية يعد من الكمالات لمطلق النفوس بما هي حيوانية وانما يعد شرا بالاضافة الى النفس الناطقة لمضادتها اليقين العلمي الدائم والملكة الصدق فان الاول خير حقيقي والثاني نافع في تحصيل الحق فاذا تمهدت هذه المقدمة فنقول لا يلزم ان يكون ما بازاء كل ملكة نفسانية امر وجودي في العقل الفعال او في عالم العقل هو بعينه من نوع تلك الملكة او ذلك الامر بل الذي لا بد منه هو ان يكون فيه امر مناسب لتلك الملكة او لذلك الامر فاذن كما ان النفس اذا تكررت ملاحظتها العلوم صادقة حقة حصلت لها ملكة الاتصال والارتباط بشأن من شئون العقل الفعال متى شاءت من هذه الجهة فكذلك اذا ارتسمت فيها صورة قضية كاذبة وتكرر ادراكها مهما او التفت النفس اليها التفاتا قويا حصلت لها ملكة الاتصال من هذه الجهة بشأن آخر من شئونه متى شاءت ولا يلزم ان يكون ذلك الشأن بعينه قضية ذهنية صادقة ولا هذه قضية كاذبة بل امرا مناسبا لذاك او لمراتب هذا فهذا معنى الخزن لصور الاشياء في عالم العقل واسترجاع النفس اليه وقد اشرنا لك مرارا ان ليس معنى حصول صور الموجودات في العقل البسيط ارتسامها فيه على وجه الكثرة المتمايزة بعضها عن بعض كما ان صورها المحسوسة ترتسم في المادة الجسمانية وكذا صورها النفسانية التفصيلية التي ترتسم في النفس الخيالية على هذا الوجه وذلك لضيق هذا العالم وما يتعلق به من المشاعر عن الحضور الجمعي والتمام العقلي والبراءة عن العدم والغيبة والكثرة والانقسام

الموقف العاشر في دوام وجود المبدء الاول وازلية قدرته وبيان انه لم ينقطع ولا ينقطع فيضه عما سواه ابدا ولا يتعطل عن الفعل دائما مع ان العالم متجدد كائن فاسد وانما الذي لا يبيد ولا ينفد ولا ينفد ابدا هي كلمات الله التامات وعلومه الباقيات وهي ليست من جملة العالم وما سوى الحق كما اشرنا اليه مرارا وفيه فصول

فصل في الاشارة الى شرف هذه المسئلة وان دوام الفيض والجود لا ينافي حدوث العالم وتجدده في الوجود اعلم ان هذه المسئلة من عظائم المهمات الحكمية والدينية التي يجب تقريرها في الاذهان والعقول ولا يمكن الوصول الى معرفة الله وتوحيده وتنزيهه عن الكثرة والنقصان الا باتقان هذه المسئلة الشريفة على وجه يطابق البراهين الحكمية ويوافق القوانين النبوية وقد يتوهم اكثر ضعفاء العقول الجمهور من المترسمين ان اقوال الملتزمين للقواعد الحكمية والعلوم العقلية بجمهم وادلتهم مخالفة للشرايع الالهية والملحاشين بالانبياء وان اساطين الحكماء الاقدمين يقولون ان العالم قديم بالكلية وان الافلاك والكواكب صورها وهيولياتها بل هيولى العناصر

وكليا انها قديمة بالهويات الشخصية مستمرة الذوات بوجوداتها وشخصياتها لا داثرة ولا زائلة ولا حادثة ولا فاسدة وهذا قد
ذكرنا في مباحث مقولة الجوهر وافسادها افتراء على اولئك السابقين الاولين قدس الله انوارهم واسرارهم عن هذا الظن القبيح
المستنكر المخالف لما جاءت به الرسل واولياؤهم ثم انهم ذهبوا الى ان وجوده دائم وفيضه غير منقطع ولكن العالم متجدد مع الانفاس
ومن هذا الوجه قوله عز ذكره كل يوم هو في شان وليست شئونه الا افعاله وتجليات اسمائه كما سبق بيانه ولا يمكن حدوث الفعل
من المبدأ التام ولا ارتباط المتغير بالثابت القديم الا بوجود دوام التجدد والانقضاء والتدرج والحدوث والبقاء واتصال التبدل
والتصرم في الوجود والفناء كما هو المشهور عند الجمهور في نفس الحركة حيث قيل انها هوية تدريجية توجد في الخارج شيئا فشيئا
وتتقدم شيئا فشيئا واما عندنا فالحركة ليست من الهويات الخارجية بل امر عقلي معناها نفس الخروج من القوة الى الفعل على التدريج
وهو كسائر المفهومات الاعتبارية التي تصلح لان تكون عنوانا لحقيقة خارجية والذي ينتزع منه هذا المعنى المصدري هو الذي لحقيقته
التي يخرج وجوده من القوة الى الفعل تدريجا فوجوده لا محالة تدريجي وحدوثه بعينه يلزم الزوال وانقطاع بعضها عن بعض عين
الاتصال وليس هذا الذي ذكرناه صفة الحركة لانه ليست الحركة حركة وليس لها وجود تدريجي بل هي عبارة عن تدريج وجود شيء اخر وخروجه
الى الفعل يسيرا يسيرا فالحركة عبارة عن متحركية شيء اخر في الحصول لا متحركية نفسها والا لتسلسلت الحركات الى غير نهاية والذي يتدرج
وجوده بالذات هو بعض انواع المقولات ففي المشهور هي انواع اربع من المقولات الكم والكيف والاين والوضع وفي التحقيق هي انواع
خمسة هي الاربع المذكورة مع مقولة الجوهر فان الطبايع المادية والنفوس المتعلقة بالابدان الطبيعية كلها متحركة في ذاتها وجوهرها
عندنا كما اقمنا البراهين عليه وبينا ان جميع الهويات الجسمانية التي في هذا العالم سواء كانت بسائط او مركبات وسواء كانت صورا
او موادا وسواء كانت فلكية او عنصرية وسواء كانت نفوسا او طبايع فهي مسبوقة بالعدم الزماني فلها بحسب كل وجود معين مسبوقية
بعدم زماني غير منقطع في الازل ففي الازل اعدام جميع الاشخاص الجسمانية والهويات الطبيعية اذ كلها على الاستغراق الشمولي الافرادي
والجموعي ما يصدق عليها انها مسبوقة بعدم ازلي فكلها حادثة ليس فيها واحد شخصي مستمر الوجود ولا حقيقة ثابتة الهوية فان المعنى
بالكلي الطبيعي والمهية لا بشرط ليس لها في ذاتها من حيث ذاتها وجود ولا وحدة ولا كثرة ولا استمرار وثبات ولا ايضا انقطاع وحدوث
بل هي في جميع هذه الصفات تابعة لافرادها موجودة بعين وجودها واحدة بوحدتها كثيرة بكثرتها قديمة بقدمها حادثة بحدوثها
فاذا تحقق وتبين بالبرهان ان جميع افرادها حادثة فهي لا محالة حادثة في نفس الامر وان لم تكن حادثة بحسب اعتبار ذاتها من حيث ذاتها
لكنها كما لا تكون حادثة من اعتبار ذاتها بذاتها فكذلك ليست بقديمة من تلك الحيثية ومن هيهنا ينكشف ويظهر ان ما اشتهر عن الحكماء
وادعى به اكثر الاذكياء من ان طبايع الانواع المتعاقبة الاشخاص قديمة وان كانت اشخاصها كلها حادثة اذ المهية محفوظة بتعاقب
الاشخاص ليس بصحيح اصلا بل فيه مغالطة من اخذ الحد مكان المحدود وفيه خلط بين الواحد بالعدد والواحد بالمفهوم وان اكثر
الناس زعموا ان معنى كون المهية واحدة والافراد متكثرة هو ان يكون هناك امر واحد متقيد بقيود مختلفة ويعرضه صفات مختلفة
ويعرضه صفات متقابلة يكون محفوظ الذات معها واذا زال بعض القيود والنعوت لا يزول ذلك الامر بزواله بل يبقى مستمرا تم
بلحقه بعض اخر منها وذاته هي بعينها كمحل واحد يطرء عليه صفة بعد اخرى وهو هو بعينه كجسم يبيض تارة ويسود اخرى ويتحرك تارة
ويسكن اخرى وهو بعينه ذلك الجسم الموجود اولا مع تبدل الصفات وتغاير الاحوال وهذا سهو عظيم عند المحققين فان الشيخ
الرئيس شنع على من زعم ان الكلي الطبيعي في الخارج شيء واحد بالذات متكثر باللواحق موجود في امكنة متعددة وفي ازمنة متكثرة
حتى قال ان نسبة المعنى الكلي الى الجزئيات ليست كنسبة اب واحد الى ابناء كثيرين بل كنسبة اباء الى ابناء وليس كل واحد من الناس انسانا
بمجرد نسبته الى انسانية تفرض مجازة عن الكل بل لكل واحد انسانية اخرى هي بالعدد غيرها للاخر من الانسانية واما المعنى المشترك فيه
فهو في الذهن وقد سلف تحقيق هذا البحث في مسائل المهية **تنبيه تفريعي** ومن العجب من اتباع الفلاسفة حيث ان
المتكلمين لما حاولوا اثبات البداية والانقطاع للحركة والزمان وما يطابقهما من الحوادث المتعاقبة باجراء التطبيق والتضعيف
وغيرهما فيها قالوا ان هذه المتعاقبات والحوادث لا كلية لها في الخارج ولا في الخيال حتى يجري فيها المطابقة والمضايفة ويحكم
عليها بالانقطاع وقد فهلوا وغفلوا عن ان تلك الامور لما لم يكن لمجموعها وجود في الخارج لا يمكن الحكم بازليتها وقدمها كما لا
يمكن الحكم بقدمها وانقطاعها فكيف يصح لقول منهم بازلية الحركات وقدم الزمان ولا تناهي الحوادث على وجه العدل والحق

ان يسلب عنها القدم واللاتناهي بمعنى السلب العدولي وكذا يسلب عن مجموعها الحدوث والتناهي سلبا بسيطا ولكن يثبت
لكل واحد واحد من جزئيات الحركة والزمان والحوادث الحدوث ويحكم عليها بالتناهي والانقطاع حكما ايجابيا تحصيليا ولا يلزم من
ذلك ان يكون الكل حادثا لان الحكم على كل واحد قد لا يتعدى الى الحكم على المجموع كما لا يلزم من ذلك ايضا ان يكون الكل اى المجموع قديما
كما زعم ولا ايضا ان يكون الكلي الطبيعي قديما كما مر بيانه وليس لمتوهم ان يتوهم ان الكل اذا لم يكن له نهاية ثبت انه لا نهاية له وان الكلي
اذا لم يكن في ذاته حادثا كان في حد ذاته قديما لانا نقول اما في الاول فبان ما لا وجود له لا يثبت له شيء اصلا فالحكم الايجابي يستدعي
وجود الموضوع فكيف يثبت لما لا ثبوت له شيء من الاشياء سواء كان ذلك الامر امر وجودي او عدمي كالعمى واللابصر واللاكتابة
فالمعدوم كما يسلب عنه البصر كذلك يسلب عنه اللابصر وقد علمت ان ليس نقيض ثبوت البصر لشيء ثبوت اللابصر له بل نقيضه سلب
ثبوت البصر له على ان يكون قاطعا للنسبة الثبوتية واردا عليها لا ان يكون النسبة واردة عليه رابطة اياه بالموضوع فالكتابة
واللاكتابة بمعنى العدول كلتاهما مسلوبتان عن المعدوم بمعنى ان ليس شيء منهما ثابتا له لا ان ليسية شيء منهما ثابتة له واما في الثاني
فان معنى قولنا ان الكلي الطبيعي غير حادث ان المهية ليست من حيث هي هي متصفة بالحدوث بمعنى ان حيثية الاتصاف بالحدوث
ما نشات من نفس الذات لا انها لا توصف بالحدوث في الواقع بل هي متصفة بالحدوث في الحقيقة لان اتصاف الفرد بكل صفة هو عين
اتصاف الطبيعة لا بشرط شيء بتلك الصفة بعينها ثم لو سلمنا ان المهية من حيث نفسها غير متصفة بالحدوث لكن لا يلزم من ذلك اتصافها
في نفسها بالقدم او اللاحدوث لما سبق في مباحث المهية انه اذا سئل عن المهية من حيث هي هي بطرفي النقيض فالجواب لسلب كل
شيء بتقديم السلب على الحيثية وبالجملة هذه المهيات التي افرادها متجددة كائنة فاسدة اذا سئل عن كيفية حصولها في الاعيان
هل هي حادثة او قديمة فالجواب انها في نفس الامر وبحسب الخارج حادثة وليست بقديمة ولا دائمة اصلا اذ لو اتصفت بالازلية
والدوام في الخارج او في نفس الامر لكان لها لا اقل فرد واحد موصوف بالقدم اذ لا وجود لها الا في الافراد بل وجودها وجود الافراد
بعينها فلا اتصاف لها بشيء من العوارض الا بسبب اتصاف فرد منها به واذ ليس في افرادها شيء يوصف بالقدم والدوام فلا يوصف
المهية ايضا بذلك واذا سئل عنها بانها هل هي من حيث ذاتها قديمة او حادثة فالجواب سلب كل من الطرفين القدم والحدوث و
اللابداية والبداية واللاانقطاع والانقطاع جميعا لانها لا توصف بشيء منها من حيث ذاتها الذاتها وانما توصف بها في الواقع
من جهة وجودها الذي هو نفس وجود افرادها **فصل** في بيان حدوث الاجسام بالبرهان من ماخذ اخر مشرقي غير ما سلف
في مباحث احكام الجوهر من العلم الكلي وهو ان كل شيء يوصف بصفة من الصفات لا بد ان يكون بحسب وجود نفسه ومرتبة قابليته
ومعروضيته موصوفا بما ينافي تلك الصفة والا لزم اتصاف امر واحد بالمتنافيين سواء كان الاتصاف بحسب العقل في ظرف التحليل
او في الخارج والقسم الاول كالمهية في اتصافها بالوجود وعروضه لها فان المهية لو كانت بحسب نفسها معدومة لما امكن عروض الوجود
لها بل ينبغي ان لا تكون المهية من حيث نفسها متعينة باحد الطرفين اعني الوجود والعدم حتى يتصور عروض شيء منهما لها والقسم
الثاني كالمقدار الجسماني او الاتصال الامتدادي العارض للهيولى فانه يجب ان يكون الهيولى غير متعينة الذات باللامقدار ولا متجردة
في ذاتها عن الامتداد حتى يمكن قبولها للممتد في ذاته واتصافها بالمقدار لذاته وكذا الوضع والحيز اذا عرض لشيء وصار ذلك الشيء
بعروضه اياه ذا وضع وحيز يجب ان لا يكون بحسب وجوده في نفسه والمجرد عن الوضع والحيز في وجوده وتعينه لامحة يكون وجوده
وجود امر عقلي بل يكون بالضرورة عقلا محضا مفارق الذات عن المقدار والجسمية ولوازمها فكيف يسنح له ما يجعله متجسما
ذا وضع ويعرض له التلبس بهذه الامور فظهر ان الامر القابل لمثل هذه الامور يجب ان يكون حالته بالقياس اليها حالة
امكانية مبهمة ناقصة نسبة تلك الحالة الى كل منها نسبة النقص الى الكمال ونسبة الضعف الى القوة ولهذا يقال ان الهيولى
في ذاتها لا متصلة ولا منفصلة ولا واحدة ولا كثيرة ولا ذات وضع وحيز ولا غير ذات وضع وحيز ثم اعلم انه فرق بين الاحوال
التي هي من ضروريات وجود الشيء ولوازم هويته بحيث لا يمكن خلو الموضوع عنها وعما يستلزمها او ما يلزمها بحسب الواقع والاحوال
التي ليست من هذا القبيل فيمكن خلو الموضوع عنها في الواقع فالقسم الاول كالمقدار والوضع والمكان والزمان للجسم والقسم
الثاني كالسواد والحرارة والكتابة واشباهها له ففي القسم الاول لا بد ان يكون محلها وقابلها غير متقوم الذات في وجوده كست
اقول في مهيته ومفهومه الا بصورة محصلة اياه مفيدة لوجوده ولهذا لا بد ان يكون محل الجسمية ولوازمها من المقدار والوضع

وغيرها مادة غير متقومة الوجود الا بالصورة المستلزمة لها بخلاف القسم الثاني فان محل السواد وان وجب ان لا يكون متعينا بالسواد ولا بالابيضاض او بما يضاده بل بجهالة امكانية لا يابى عن عروض كل من السواد وما يضاده الا ان ذلك المحل يمكن ان يتحصل له وجود غير مفتقر في تقومه الى صورة لونية او سوادية لان اتصافه بالسواد ليس بنحو وجوده ولا من لوازم هويته في ذاته فيجوز ان يوجد جسم لا لون له ويمكن ان يتصور عنصر لا حار ولا بارد اعني الحرارة والبرودة المحسوستين العارضتين فاذا تقرر هذه المقدمات نقول لا شبهة في ان كون الشيء واقعا في الزمان وفي مقولة متى سواء كان بالذات او بالعرض هو بنحو وجوده كما ان كون الشيء واقعا في المكان وفي مقولة اين سواء كان ذلك الوقوع بالذات او بالعرض هو بنحو وجوده فان العقل المستقيم يحكم بان شيئا من الاشياء الزمانية او المكانية يمتنع بحسب وجوده العيني وهويته الشخصية ان ينسلخ عن الاقتران بهما ويصير ثابت الوجود بحيث لا يختلف عليه الاوقات ولا يتفاوت بالنسبة اليه الامكنة والاحياز ومن جوز ذلك فقد كابر مقتضى عقله وعاند ظاهره باطنه ولسانه ضميره فاذن كون الجسم بحيث يتغير ويتبدل عليه الاوقات ويتجدد له المضي والحال والاستقبال مما يجب ان يكون لامر صوري داخل في قوام وجوده وذاته حتى يكون مرتبة قابلية لهذه التجددات غير متحصلة الوجود في نفس الامر الا بصورة التغير والتجدد ولا متقدمة في الوجود على وصف التغير والانقضاء بل انما لها الاتصاف بامكان ذلك الوصف مطلقا بحسب مرتبة من مراتب نفس الامر لا في حاق الواقع وعين الاعيان كما ان الهيولى لها في ذاتها بحسب ذاتها ان لا يكون متجسمة ولا لا متجسمة ولا متقدرة ولا غير متقدرة ولا متحيزة ولا لا متحيزة ولا ذات وضع ولا ذات عدم وضع حتى يمكن اتصافها بكل من هذه الامور ومع ذلك فان الواقع منها في نفس الامر ليس الا التجسم والتقدر ولوازمهما من الاين والوضع وغير ذلك وقد علمت الفرق بين عدم الاتصاف بصفة في نفس الواقع وبين عدم الاتصاف بها في مرتبة الواقع والاول غير مستلزم للثاني وكذلك الفرق ثابت بين الاتصاف بصفة في الواقع وبين الاتصاف بتلك الصفة كائنة في مرتبة من الواقع والاول لا يوجب الثاني فان الماهية قد تتصف بوجودها في نفس الواقع ولا تتصف به في مرتبة ذاتها من حيث هي هي وكذا الهيولى متصفة بالتجسم والتقدر في نفس الامر وليست متجسمة ولا متقدرة في حد نفسها ومرتبة قابليتها نعم كل ما يثبت للشيء في مرتبة نفسها بما هي هي فهو لا محالة ثابت لها في الواقع دون العكس الكلي وليس الامر كذلك في جانب السلب كما تكرر بيانه فاذن تبين وينكشف ان نعت التغير والتجدد في الاجسام ووقوعها في مقولة متى لامر صوري جوهري مقوم لها او معلوم لما يلزم وجودها وتشخصها او في مرتبة وجودها وتشخصها وليس من العوارض التي يمكن تجرد الجسم عنها وخلوه في الواقع عن عروضها كالسواد والحرارة ونظائرهما فوجب ان يكون صورة الاجسام صورة متجددة في نفسها وطبيعتها التي بها يكمل ذاتها ويتحصل نوعيتها ويتقوم مادتها امرا متجددة الهوية مندرجة الكون حادثة الذات كائنة فاسدة لا تزال تتجدد وتنقضي وتستقبل وتمضي وتحضر وتغيب ذلك بحسب الوجود الخارجي والتشخص العيني وان لم يكن كذلك بحسب الماهية العقلية ولا بحسب مرتبة المادة الهيولانية لها وبالجملة كلما يوصف بالحركة والزمان بحسب الماهية عند القوم من الانقضاء والحدوث والاستمرار التجددي والبقاء الحدوثي فذلك مما يوصف به الاجسام الطبيعية بحسب وجوده الطبيعي التشخصي في حد هويتها الخارجية المتقدمة على سائر اللواحق العرضية لجميع الموجودات التي في هذا العالم واقعة لذاتها في الزمان والتغير مندرجة تحت مقولة متى كما انها واقعة في المكان مندرجة تحت مقولة اين لكن بعضها متاخرة الوجود عن التغير والزمان كاكثر عوارض الوجود كالسواد والحرارة والحركة وغيرها من الاكوان المسبوقة بالعدم واللاكون الانفصالي والاستحالات الانفعالية المنقطعة بغيرها وبعضها من التغير والزمان كطبائع البسائط الفلكية والكوكبية وما يجري مجراها معية ذاتية راجعة الى الفيضية وليست معية وجود الجسم في ذاته للزمان كمعية الثابت مع المتغير كما ظنه اكثر الناس الا انهم يفرقون بين معية العقل للزمان ومعية الجسم له بان الجسم لا ينفك عن الحركة والسكون وكل منهما متغير اما الحركة فبالذات واما السكون فبحسب التقدير بمعنى ان الجسم الساكن لو كان بدل سكونه متحركا لكان زمان حركته كذا فالجسم وان لم يكن متغيرا بل ثابتا في نفسه فلا يكون في الزمان بل مع الزمان كالعقل لكن بحسب نوعه في الحركة والسكون يكون متغيرا فيكون في الزمان فوجبت معيته للزمان الى الفيئية بواسطة الحركة ولم يعلموا ان الشيء الثابت الوجود في ذاته وهويته كالعقل المفارق يستحيل ان يكون محلا للتغير قابلا للحركة نعم يمكن ان يكون في حد هويته الذاتية او بحسب مرتبة هيولية الغير المتقومة بذاتها غير متحرك ولا ساكن وغير متغير ولا لا متغير حتى يمكن ان يتصف بالتغير والحركة في الواقع فالجسم اذا كان ثابت الذات والهوية في حد طبيعته النوعية الخارجية فمحال ان يوصف بالتغير والحركة ولا ايضا بالسكون لانه عدم الحركة عما من شانه ان يقبل الحركة وليعلم ان القوم انما وقعوا في هذا الغلط لعدم تحقيقهم الوجود والهوية الخارجية وذهابهم الى ان الوجود والتشخص من الاعتبارات الذهنية

والمعقولات الثانية التي لا يحاذى بها امر في الخارج وذهلوا عن ان الوجود هو نفس الامر العيني الخارجي فضلا عن ان يحاذى له امر آخر في الاعيان ثم انهم لما اعتبروا ماهية الجسم وماهية الحركة والزمان وجدوا ان ماهية الحركة ومقدارها خارجة عن ماهية الجسم ومعناه فحكموا انهما من العوارض اللاحقة له كما حكموا في اصل الوجود بالزيادة على الماهية وادى بهم ذلك الى ان انكروا كون الوجود متحققا في الخارج وان يكون له ثبوت للماهية الموجودة وذلك لان العارض مسبوق الوجود بوجود المعروض فاذن متى كان الوجود زائدا على الماهية الموصوفة وكل صفة وجودها فرع وجود موصوفها فيعود الكلام الى ذلك الوجود السابق فيتسلسل او يدور وهما باطلان فاتصاف الماهية به انما يتحقق في ظرف الذهن وقد عرفت ان ذلك غير مجد ولا فرق بين الذهن والخارج في لزوم التسلسل والدور على تقدير كون الوجود امرا مغايرا للماهية زائدا عليها زيادة الاوصاف اللاحقة لموصوفاتها بعد تمامية تحصلها وفعلية ذاتها بل الامر فيه كما نور الله به قلب من يشاء من عباده وبالجملة القوم لم يفرقوا بين عوارض الماهية وعوارض الوجود والقسم الاول قد يكون متحدا بها في الواقع والعروض للماهية بحسب التحليل الذهني ومرجعه كون الشيء بحيث يكون مفهومه خارجا عن الماهية محمولا عليها في الواقع وهذا لا ينافي العينية والاتحاد في الخارج والوجود نفسه من هذا القبيل فانه من عوارض الماهية الموجودة به لا من عوارض وجودها وكذا الفصل للجنس والتشخص للنوع فاذن كون التدرج في الوجود ثابتا في الصور على ماهية الاجسام لا ينافي عدم زيادته عليها وبانها الوجودية التشخصية الخارجية **تلخيص وتوضيح** معروض التغير والتجدد ومحل الحركة اما امر ثابت الذات متساوي النسبة الى اجزاء الزمان او متغير او ليس بمتغير ولا ثابت والقسم الاول محال لاستحالة سنوح التغير الموجب لاختصاص الشيء الى وقت معين على امر متساوي في ذاته عن كافة الازمنة والاوقات والقسم الثاني لا يخ اما ان يكون ذلك التغير زائدا على ذاته في الوجود ام لا والاول يوجب اعادة الكلام في المحل ولزوم التسلسل او الدور والثاني لا يخ اما ان يكون عين ماهيته او عين وجوده والاول باطل لان الذي يكون التغير عين ماهيته هي الحركة نفسها ويمتنع ان يكون محل الحركة حركة اذ الشيء لا يعرض لنفسه وقد برهن ايضا ان الحركة ليست بمتحركة ولا يجوز الحركة في الحركة والثاني هو المطلوب واما القسم الثالث فهو اما صورة الشيء المتغير او مادته والاول يمتنع فان الذي هو في الوجود بالفعل متغير لا يمكن ان يكون صورته التي بها يصير بالفعل غير متغيرة ولا ثابتة والثاني هو المطلوب فان المادة في نفسها لما كانت بالقوة من كل وجه فهي وان كانت متغيرة في نفس الامر بالصورة لكنها في ذاتها غير متغيرة ولا ثابتة ولا متحركة ولا ساكنة لا يقال ههنا قسم آخر وهو ان يكون محل التغير مجموع المركب من المادة والصورة لانا نقول قد علمت مرارا ان تمام الشيء المركب بصورته لا بمادته فحكم الصورة بعينه حكم المجموع سيما عند من يقول بان التركيب بينهما اتحادي فقد ثبت وتحقق ان الاجسام كلها متجددة الوجود في ذاتها وان صورتها صورة التغير والانتقال وكل منها حادث الوجود مسبوق بالعدم الزماني كائن فاسد لا استمرار لهوياتها الوجودية ولا لطبايعها المرسلة ولا لمفهوماتها الكلية اذ الكلي لا وجود له في الخارج والطبيعة المرسلة وجودها عين وجود شخصياتها وهي متكثرة وكل منها حادث ولا جمعية لها في الخارج حتى يوصف بانها حادث او قديم فكما ان الكلي لا وجود له الا بالافراد فالكل لا وجود له الا وجودات الاجزاء والاجزاء كثيرة فكذا حدوثها حدوثات كثيرة والمجموع لو كان له وجود غير وجودات الاجزاء فهو اولى بالحدوث الا ان الحق ان ليس له وجود الا باعتبار الوهم حيث يتوهم الجميع كانها شيء واحد لكن الوهم ايضا يعجز عن ادراك الامور الغير المتناهية واحصارها معا والفرق بين الكلي الطبيعي والكل ان الكلي له وجود في ضمن كل فرد فيوصف بالحدوث كما يوصف بالوجود واما الكل فلا وجود له في نفسه اذ الوجود يساوق الوحدة بل عينها كما علمت ولا وجود له في الجزء ايضا فلا يوصف بالحدوث ولا بالقدم كما لا يوصف بالوجود واما الكلي العقلي فهو وان كان عندنا موجودا بوجود الصور المفارقة الالهية كما ذهب اليه افلاطن الالهي ومن تقدمه من الحكماء الراسخين والكبراء الشامخين قدس الله تعالى اسرارهم وشرف انوارهم لكن الصور المفارقة ليست من العالم في شيء ولا هي ما سوى الله تعالى وانما هي صور علم الله تعالى وكلماته التامات التي لا تبيد ولا تنفد كما قال سبحانه ما عندكم ينفد وما عند الله باق وقوله لو كان البحر مدادا لكلمات الله لنفد البحر قبل ان تنفد كلماته فاذن العالم بجميع اجزائه افلاكه وكواكبه وبسائطه ومركباته حادثة كائنة فاسدة كل ما فيه في كل حين موجود لم يكن وخلق جديد كما قد مر ذكره في العلم الكلي وما فوق الطبيعة والله اعلم

فصل في ذكر ملفقات المتكلمين وشبه من آرائهم وابحاثهم في هذه المسألة

قد سبق في العلم الكلي ان علة الحاجة الى المؤثر هي الامكان في الماهية والنقص عن التمامية في الوجود لا الحدوث كما توهم جمع قالت الفلاسفة ان الواجب لذاته ان كان بذاته مقتضيا ومرجحا لوجود الممكنات سواء كان المقتضي ذاته فقط او مع صفة من الصفات على ما هو مذهب

المتكلمين ان له صفات واجبة الوجود فهو بتقدم على الممكنات جميع لانه علتها ومرجحها والمرجح دائم فيدوم الترجيح لان كلما لاجله كان
الواجب لذاته صانعا للعالم مؤثرا فيه كوجود وقت او زوال مانع او وجود شرط او حصول ارادة او طبع او قدرة او مالجملة وجود شئ حادث
على ما يفرضه القائلون بالصفات كالاشاعرة والكرامية وغيرهما من طوائف المتكلمين لا يخ اما ان يكون ازليا كان لا محالة العالم ازليا
لامتناع تخلف المعلول عن تمام علته التامة وان لم يكن ازليا كان حادثا وكل حادث لا بد له من مرجح حادث والا لكان لحادث غير حادث
ثم يعود الكلام الى ذلك المرجح الحادث في احتياجه الى مرجح اخر حادث ولم يتجدد الآن ولم يتجدد قبله وهكذا الى غير النهاية فيلزم خلاف
المطلوب من وجود حوادث لا اول لها وبالجملة فقد عرفت ان الواجب الوجود واحد من جميع الوجوه غير متغير ولا متبدل وانه منشأ
الاحوال والافعال فان لم يوجد عنه شئ اصلا بل كانت الاحوال كلها على ما كانت عليه وجب استمرار العدم كما كان وان تجدد
حال من الاحوال المذكورة موجبة لوجود العالم فهو مح لانه ليس في العدم الصريح حال يكون الاولى فيه ان يكون العالم موجودا او
بالبارى ان يكون موجدا او يكون فيه حال اخر تقتضي وجوبه لتشابه الحال هذا خلاصة كلامهم في اثبات قدم العالم اقول هذه
المقدمات كلها صادقة حقة اضطرارية لكن مع ذلك لا يلزم منها قدم العالم فانك قد علمت ان المهية المتجددة الوجود شانها عين
التجدد وفعليتها عين القوة الاستعدادية ووجودها مشوب بالعدم وتمامه وكماله عين النقص والقصور فهو مستند الى فاعله
التام الفاعلية وموجبه الدائم الفيض الثابت الفعلية من جهة ثباته وفعليته ووجوده وتمامه وكماله لا من جهة تجدده وقوته
ونقصه وقصوره لانها من لوازم ذاته بلا جعل وتاثير لما علمت ان لوازم المهية غير مجعولة وظاهر ان المعلول لا يلزم ان يكون مثل
العلة في نحو الوجود وقوامه وثباته بل مدار المعلولية على القصور في الوجود عن درجة وجود العلة الفاعلة والقصور انما يكون
بدخول العدم في هوية المعلول نعم الحدوث لو كان وصفا زائدا على وجود الشئ المجعول كان السؤال باللمية واردا على تخصيص ذلك
الحدوث بوقت مخصوص دون سائر الاوقات واما اذا كان الحدوث والتجدد بمنزلة المهية ولوازمها الغير المجعولة فحكمه حكم سائر
المهيات الصادرة عن الفاعل الدائم المتعلقة الوجود بالفاعل الدائم دائما فكما لا يلزم من كون الواجب خالقا للانسان ان يكون
الواجب انسانا والانسان واجبا كذلك لا يلزم من كون المؤثر القديم موجبا للحادث في ذاته ان يكون الحادث قديما او القديم حادثا
لان الحدوث للوجود المتجدد الهوية بمنزلة الذاتي المقوم للمهيات والجعل غير متخلل بين الذات والذاتي فهذا حق الجواب عن شبهة
الفلاسفة المنكرين للحدوث ومن تبعهم واما متكلموا اهل الملل فهم طائفتان احديهما القائلون بنفي العلة والمعلول في الموجودات
وبالقدرة الجزافية وليس لاهل العلم كلام معهم لان بناء المباحث العلمية على العلية والمعلولية وايجاب المقدمات ما الحقة لنتائجها
ولو لم يكن الانتاج للشكل الاول مثلا ضروريا ولا النتيجة لازمة للمقدمتين على الهيئة المخصوصة فلا يحصل يقين في العالم واذ
لا يقين فلا علم واذ لا علم فلا اعتماد ولا وثوق على تحقق شئ ولا اطمينان ولا غرض ولا غاية ولا رجوع ولا عود بل يكون الاديان والمذاهب
والمساعي كلها هباء وهدرا اذ يمكن ترتب الفائدة المنظورة على خلاف هذا الذهاب والسعي او نقيض الفائدة المنظورة على هذا
الذهاب والسعي ولا يسئل عما يفعل وهذا الرأي قريب من اراء السوفسطائية والثانية القائلون بهما الملتزمون لنفي الترجيح بلا
مرجح فبعضهم اثبت للواجب صفة زائدة على ذاته كالعلم والارادة والحيوة والقدرة وغير ذلك الا انهم يقولون السبب في ايجاد العالم
انما هو الارادة فلا بد من مخصص فبعضهم جعل المخصص مصلحة تعود الى العالم وقد علمت في اوائل مباحث العلة والمعلول ان ذلك باطل
وما ادرى اى مصلحة لاحد في ان لا يكون قبل عدد مخصوص من دورات الفلك دورات اخرى كثيرة وجودها قبل وجود العالم
وبعضهم جعل المخصص ذات الوقت وهذا ايضا باطل اذ وجود المخصص مقدم على وجود المخصص به فالكلام عائد في ذات ذلك
الوقت الذي صار مرجحا لوجود العالم فيه ومخصصا اياه به وبعضهم وهم الكرامية جعل الارادة حادثة قائمة بذاته فيلزم ان يكون
الاله العالم محلا للحوادث المتغيرة وذلك مح لوجهين الاول انه يلزم ان في ذاته جهة فاعلية وجهة قابلية وهما جهتان مكثرتان لذات
الموضوع لهما كما علمت والواجب بسيط الحقيقة فهذا ممتنع جدا الثاني لو حلت فيه الحوادث فالحادث الثابت زمانا في ذاته الثابت
بعد ذلك ان كانت علة نفس ذاته وجب ان لا يعدم عنها ابدا وان كان المبطل له امر ايضاده فما كان يوجد في ذاته فلا بد لحدوثه
من علة ولبطلانه من علة اخرى حادثة وعلة الحدوث لا تخلو عن الحدوث وعلة البطلان لا تخلو عنه وما هذا شانه هيئة
الغير المتصرم عند الفلاسفة ومحلها الجرم المستدير الفلكي وعندنا هو الطبيعة في وجودها الخارجي وعلى اى وجه لا بد

ان يكون محله هيولى جسمانية فمحل هذه الارادات المتصلة المتجددة ان كان هو ذات الباري جل اسمه يلزم ان يكون له العالم جسما دائم
الحركة متحركا على الدور بل يلزم على ما ذكرنا ان يكون ذاته متجددة الحدوث والاستحالة فيحتاج الى اله اخر يديم وجوده التجددي تعالى رب
الامثال تعالى القيوم الواحد عن ظلمات هذه الاوهام المضلة المعطلة لاولى وساوس الوهم والخيال وترك مسلك التصفية و
التجريد والاخذ بالجدال وبناء البحوث على القيل والقال وان كان محله غير ذاته تعالى لزم ان يكون ذلك الغير من معلولاته ويكون الواجب
لذاته منفعلا عن معلوله المتحرك المتجدد الوجود ايضا لا دائما وذلك مح وبابطال الارادة الحادثة في ذات الواجب جل ذكره اندفع قول
بعضهم ان للواجب لذاته ارادات حادثة غير متناهية ولا الى بداية ولم يزل الباري مؤثرا بتلك الارادات الحادثة حتى حدثت ارادة
خاصة موجبة لحدوث هذا العالم ولا يلزم تسلسل الحوادث الى غير النهاية ويكون العقول والنفوس والاجسام كلها حادثة ومن القائلين
بحدوث الارادة كابي على الجبائي وابي هاشم والقاضي عبد الجبار الهمداني واتباعهم فانهم يقولون بانها قائمة لا في محل وهو ممتنع فان
الارادة اذا كانت عرضا فيحتاج الى محل يقوم به فكيف يقوم بذاته الا ان يريدوا بالارادة معنى اخر جوهريا فيكون من جملة العالم فالكلام
في حدوثه عائد ومنهم من جعلها قديمة وقالوا بان الارادة القديمة هي السبب في ايجاد العالم وانها وان كانت قديمة الا ان الله تعالى
انما اراد احداث العالم في الوقت الذي حدث ولم يكن ارادته متعلقة باحداثه في وقت اخر غير الوقت الذي وجد فيه ولا يجوز ان يسال
عن لمية احداثه وسبب تخصيصه العالم بذلك الوقت دون غيره فان تلك الارادة لذاتها وما هيتها تقتضي التخصيص بذلك
الوقت والاحداث فيه ولوازم الماهيات لا ينبغي ان تعلل بامر من الامور غير ماهياتها التي هي ملزومات لها وانت فقد عرفت ان الارادة
لا بد فيها من مرجح داع والاوقات كلها متشابهة وفي العدم الصريح لا يتفاوت شيء عن شيء ولا يتمايز معدوم عن معدوم ولا يتميز
فيه حال يكون الاولى فيه ايجاد العالم وكل ما يفرض قبل العالم مما هو علة لوجوده من حدوث ارادة او وقت او زوال مانع او تعلق علم
او حصول مصلحة او غير ذلك من الاحوال فان الكلام عائد في حدوثه واستناده الى مرجح حادث كما كان الكلام جاريا في علة حدوث
العالم نفسه وذلك يوجب تسلسل الحوادث الى غير النهاية واما ما ذكره بعض المتكلمين ان الحكماء يقولون ان صدور هذا العالم عن
الواجب لذاته في وقت مخصوص فلم يصح هذا النقل عنهم فان الحكماء متفقون على ان الواجب تعالى متقدم على جميع الممكنات
تقدما ذاتيا والوقت المذكور من جملة الممكنات فانه مقدار الحركة الدورية الفلكية عندهم وعندنا مقدار الوجود الطبيعي المتجدد
فلا يتقدم على جميع الممكنات وكذا الحركة وموضوعها والا لزم ان يتقدم الشيء على نفسه وهو محال هذا ما قيل وستسمع منا كلاما في
تقدم الباري تعالى على جميع الممكنات زمانيا **تذكرة وتسجيل** ولا يمكن لاحد ان يقول ان الارادة القديمة اوجبت وجود
العالم في الوقت الذي وجد فيه وقبل ذلك الوقت لم يكن الارادة القديمة موجبة لوجوده كما انا اذا اردنا ان نفعل فعلا مخصوصا بعد
سنة فان الارادة الموجودة الان يقتضي وجود ذلك المراد بعد سنة ولا يقتضي وجوده في الحال وان هذا ايضا محال فانه ليس قبل
جميع الممكنات شيء وجب حصول المراد كالحالة في المراد الذي يحصل بعد سنة فان هناك احوالا متجددة مانعة من حصول المراد الا
بعد السنة فلو فرض ان هذا المريد كان قادرا على تحصيل مراده الذي اراده فيما بعد السنة في الحال الذي كان يريده باحضار ذلك
المراد مع وقته الذي كان قدره فيه لكان محضرا اياه مع ذلك الوقت بلا انتظار ولا امهال وليس قبل وجود العالم الا العدم البحت الصريح
وهو متشابه الاحوال في جواز تعلق الارادة به فيستحيل ان يتميز فيه الوقت الذي تعلقت به الارادة القديمة عن وقت اخر بما لو كان
امكن تعلق الارادة بهذا الوقت فتعلقها بالوقت الذي قبل هذا الوقت ايضا ممكن فما الذي اوجب تعلق الارادة بهذا الوقت المميز دون
غيره وما الذي يتميز به عن غيره من الاوقات في تعلق الارادة والشيء لا يتميز عن غيره الا بمخصص ولا مخصص في العدم الصرف كما عرفته غير
مرة فظهر بما ذكرنا دوام جود الجواد المطلق وازلية صنع الصانع الحق وافاضته على الاشياء ازلا وابدا على نسق واحد ولكن دوام جود
المبدع وابداعه لا يوجب ازلية الممكنات لا كلها ولا جزئها ولا كليها ولا جزئيها كما سبق والفلاسفة لو اكتفوا على هذا القدر من اثبات
احدية ذات الصانع وكونه تام الفاعلية كامل القوة والقدرة دائم الجود والرحمة غير ممسك الفيض والعناية ولا معطل يد الكرم في
لحظة لكان كلامهم حقا صحيحا الا ان متاخريهم زادوا على ذلك وزعموا ان هذه المعاني يستلزم قدم العالم ودوام الفلك والكواكب
وبسائط الاجرام وصورها ونفوسها نوعا وشخصا ودوام المركبات وصورها ونفوسها نوعا لا شخصا وقد اقمنا البرهان على بطلان
ما ذهبوا اليه من تشريد المجعولات وقدم شيء من الممكنات غاية من الله وملكوته الاعلى **فصل في بعض احتجاجات المتكلمين** وبيانها

الملازمة على انقطاع الفيض مستندا الى ما على مذهبهم حجج عديدة الحجة الاولى ان الحوادث لو كانت غير متناهية ولتكن تلك الحوادث مثلا حركات الافلاك ودوراتها فيلزم ان يكون كل واحد من الدورات مسبوقة بعدم لا اول لها فيكون العدمات كلها مجتمعة في الازل من غير ترتيب لان الترتيب انما يكون في الامور الوجودية لا في الامور العدمية واذا كان جميع العدمات المتقدمة على كل واحدة من هذه الدورات لها اجتماع في الازل فلا يخلو مجموع تلك العدمات اما ان يحصل معها في الازل شيء من الدورات الوجودية او لا يحصل معها شيء من تلك الدورات والاول يقتضي ان يكون السابق المتقدم مقارنا للمسبوق المتأخر وهو ممتنع والثاني وهو ان لا يحصل مع تلك العدمات المجتمعة في الازل شيء من الموجودات فيلزم ان يكون لمجموع الموجودات بداية وذلك هو المطلوب وقد يقررون هذا الوجه بطريق آخر فيقولون اما ان يجوز حصول شيء منها فيه او لا فان جاز حصول شيء منها في الازل ولم يسبقها غيره فيكون لمجموعها بداية وهذان الطريقان لا يبتنيان على قاعدة ان الحكم على الكل هو الحكم على كل واحد وقد يقررون هذا الوجه بناء على ان الحكم على الكل هو الحكم على كل واحد من الحركات والحوادث مسبوق بالعدم فيكون الكل مسبوقا بالعدم او كل واحد منها داخل في الوجود فيكون الكل داخلا في الوجود محصورا فيه فلا يكون غير متناه ويجاب عن الطريق الاول انكم ان عنيتم بكون العدم السابق لكل حادث لا اول له كونه غير مسبوق بحادث آخر مطلقا فذلك ممنوع فان عدم كل حركة يكون مسبوقا بحادث آخر الى لا نهاية له وان عنيتم بكون العدم السابق لكل حادث لا اول له ان يكون كل من الحوادث مسبوقا بعدم ما ولا يكون مسبوقا بحادث آخر بعينه فلا يلزم من صحة هذا الاجتماع الاعدام في الازل فان معنى كون الشيء ازليا كونه غير مسبوق بالغير مطلقا واذا كان كذلك فلا يلزم من عدم السبق بحادث معين عدم السبق بحادث اصلا لما عرفت انه لا يلزم من انتفاء الاخص انتفاء الاعم واما الجواب عن الطريق الثاني فبان يقال ان مسمى الحركة والحوادث وهو القدر المشترك بين جميع الافراد اما ان يؤخذ داخلا في جملة الحركات والحوادث المذكورة ام لا يؤخذ كذلك فان اخذ داخلا فيها فاذا قيل اما ان يجوز حصول شيء من الحركات والحوادث في الازل او لا يجوز فنختار جواز حصول شيء منها في الازل وذلك الشيء هو مسمى الحركة ولا يلزم من كونه غير مسبوق بغيره ان يكون هو اول الحركات والحوادث وانما يكون ذلك لازما ان لو كان هو الاول واما اذا لم يؤخذ ذلك المسمى داخلا فيها فنختار حصول شيء من تلك الحركات والحوادث في الازل قولهم لو كان كذلك لزم ان يكون لمجموعها بداية قلنا لا نسلم فان الحق على ما ورد ان كل واحد من الحركات والحوادث يسبقها مثلها الى ما لا يتناهى فيكون مسمى الحركة المذكورة محفوظة بواسطة تعاقب الحركات ازلا وابدا وفيه نظر فلا تذهل ويجاب عن الوجه الثالث الذي يبتني حكم الكل على حكم كل واحد فقد عرفت فساده الا ان نقرر كما قررناه وهو منقوض الآن بقولنا كل ممكن ما عدا الحركة يجوز ان يقع كل واحد في الوجود دفعة واحدة ولا كذلك جميع الممكنات التي من جملتها الحركة فانها لا يمكن وقوعها دفعة لان منها ما لا يقع الا على الترتيب الزماني وكذلك يصدق ان كل واحد من الضدين يمكن حصوله في محل واحد في وقت واحد ولا كذلك المجموع ويجاب بجواب آخر هو الاصل في هذا الباب وذلك ان الحوادث الماضية لا يمكن ان يكون لها كل مجموعي ابدا ليلزم من ذلك ان يكون ذلك الكل مسبوقا بالعدم او غير مسبوق لان تلك الحوادث معدومة والمعدوم لا كل له اصلا فلا يصح الحكم عليه بل الموجود من تلك الحوادث في كل وقت الا واحد او مثناه الحجة الثانية لهم في اثبات حدوث العالم ان الحوادث في الازل لو كانت غير متناهية لزم ان يكون وجود كل واحد منها يتوقف على انقضاء ما لا يتناهى من الحوادث وكلما يتوقف وجوده على انقضاء ما لا يتناهى فوجوده محال ينتج ان الحوادث لو كانت غير متناهية لكان وجود كل منها محالا وبطلان ذلك ظاهر والجواب انكم ماذا تعنون بهذا التوقف ان عنيتم به المفهوم المتعارف وهو ان يتحقق كونه معدوما انه يتوقف وجوده على كذا فالممنوع من التوقف على غير المتناهي ما يكون الشيء متوقفا على ما لا يتناهى ولم يحصل بعد وظاهر ان الذي لا يكون وجوده الا بعد وجود ما لا يتناهى في المستقبل لا يصح وقوعه فاما في الماضي فلم يكن وقت او حالة كان فيها الغير المتناهي الذي يتوقف عليه حادث معدوما لم يحصل بعد ذلك وحصل بعده الحادث اذ ما من وقت يفرض الا وكان مسبوقا بما لا يتناهى ولا بأس بما يتوقف على حركات لا تتوقف على ما لا يتناهى وان عنيتم بهذا التوقف انه لا يقع شيء من الحوادث الا بعد ما لا يتناهى فهو نفس محل النزاع فان الخصم مذهبه انه لا يقع حادث الا وتسبقه حوادث لا الى بداية ولا يصح وقوعه الا هكذا فكيف يجعل محل النزاع مثبتا لنفسه فان جعل محل النزاع مقدمة مستعملة في ابطال نفسها او اثبات نفسها من قبيل المصادرة على المطلوب الاول وهو من جملة المغالطات المذكورة في المنطق وبالجملة فالتوقف المذكور ان جعل بالمعنى الاول العرفي فالملازمة ممنوعة وان عني به المعنى الثاني فالملازمة مسلمة والا

ممنوع كما ذكرنا الحجة الثالثة ان الحوادث الواقعة في الزمان الماضي لها اخر وكل ما له اخر فهو متناه ومنع ان الحوادث الواقعة في الماضي
متناهية اما بيان الصغرى فلان الآن الحاضر آخر ما مضى واما بيان الكبرى فظاهر والجواب انكم ماذا تعنون بقولكم ان الآن آخر ما مضى
ان عنيتم بكونه آخرا انه ليس بعده شيء من الزمان اصلا منعنا الصغرى فان مذهب الخصم ان بعده آنات وازمنة لا تتناهى وان عنيتم
به انه اخر ما مضى بحسب فرضنا واعتبارنا فقط فلا يلزم منه ان يكون آخرا ليس بعده شيء اخر واما النهاية المذكورة في الكبرى ان كل ما
له اخر فهو متناه ان اريد بتلك النهاية ان يكون في جانب بداية الحوادث منعنا الكبرى وان اريد ما يكون في الجانب الاخر منها فيصير
صورة النتيجة هكذا الحوادث الواقعة في جانب بداية الحوادث متناهية من جهة اخرها لكن لا يلزم من صحة ذلك تناهيها من جهة
بدايتها ونحن الكلام من جهة آخرها بل الكلام انما هو من جهة اولها وبدايتها فلا يضر ما ذكروه الحجة الرابعة ماخوذة من برهان تناهي
الابعاد انا اذا اخذنا الحركات الماضية من هذه السنة التي نحن فيها الى الازل جملة وما قبلها الى الازل جملة اخرى ثم طبقنا في الوهم الطرف المتناهي من احدى
الجملتين على الطرف المتناهي من الجملة الاولى ما يشبهه ويقابله في الجملة الثانية فلا يخلو اما ان ينقص الجملة الناقصة في الطرف الاخر اولا
ينقص فان لم ينقص بل ذهبتا الى غير النهاية كان الناقص مساويا للزائد ويكون الشيء مع غيره كلا معا محالا لان وان نقصنا احدى الجملتين
عن الاخرى لزم تناهي الجملة الناقصة من الجملة الاخرى التي في جهة الاول والجملة الثانية الزائدة على الناقصة بمقدار متناه لا بد ان تكون متناهية
فالجملتان من الحركات الماضية وكذا الحوادث المقارنة لها متناهية في جانب الازل وذلك هو المطلوب والجواب ان الحركات الماضية
التي نالت منها الجملتان معدومة والامور المعدومة لا كل لها فيكون فرض اجتماعها في الازل محالا ولا يلزم من فرض اجتماع ذلك
المحال انقطاع الحركات في الماضي لما عرفت من اجتماع الحركات المتعاقبة التي لا يمكن وقوعها في الوجود الا شيئا فشيئا الحجة الخامسة
ان الواجب لذاته لو كان علة تامة لوجود العالم ومعلوم انه يلزم من وجود العلة التامة وجود معلولها ومن دوامها دوامه فاذا فرضنا
عدم الواجب لذاته لزم منه عدم العالم وبالعكس ويلزم من صحة ذلك التلازم ان يكون العالم مساويا للواجب لذاته وذلك ممنوع والجواب
ان ذلك اللزوم الذي ذكروه بين العلة والمعلول ليس على وتيرة واحدة من الطرفين فان ارتفاع العلة التامة لذاتها يوجب ارتفاع المعلول
واما ارتفاع المعلول فلا يوجب لذاته ارتفاع العلة بل ارتفاع المعلول يستدل به على ان العلة قد ارتفعت قبل ذلك لا ان ارتفاع
المعلول اوجب ذلك فاتضح الفرق بين اللزومين الحجة السادسة ذكره صاحب المطارحات نيابة عن المتكلمين فقال النفوس الناطقة
حادثة وباقية بعد البدن على ما اعترفتم به فلها اجتماع بعد المفارقة فذلك المجموع اما ان يكون حادثا او غير حادث ويمتنع ان يكون
غير حادث لانه معلول الآحاد الحادثة على ما ذهبتم اليه ومتى كانت العلة حادثة كان المعلول حادثا لا محالة فمجموع النفوس الناطقة
الحاصلة بعد مفارقة الابدان حادث واذا ثبت ان مجموعها حادث لزم ان يكون للحوادث بداية فان الحوادث لو لم تكن متناهية في جهة
الماضي كانت النفوس الحادثة بحسب حدوث الابدان غير متناهية الى نفس لا يكون قبلها نفس اخرى وح يلزم ان لا يكون مجموعها حادثا
بالضرورة لكن مجموعها في الماضي حادث على ما عرفت فالحوادث لا محالة لها بداية وذلك هو المطلوب واجاب عنه من وجوه الاول
ان ذلك المجموع الذي اخذتموه من النفوس الناطقة في الزمان الماضي وان كان حادثا لكن لا يلزم من حدوثه ان يكون للحوادث اينا
بداية لان كل آحادها مجموع فان ذلك المجموع باضافة اليه واحد يحصل المجموع الاخر مغاير للمجموع الاول والنفوس الناطقة الحادثة
في الماضي وان كان لها الآن مجموع الا انه دائما في كل وقت يتبدل ويحصل مجموع غير ما كان بسبب حدوث النفوس في كل وقت وانضمامها
الى الكل مجموع يحدث مجموع اخر حدوثا زمانيا وهكذا لا يزال يتبدل ذلك المجموع الى ما لا يتناهى وليس الحكم مختصا بالنفوس الناطقة
بل حال جميع الموجودات هكذا فانه اذا اخذ قديمها مع حادثها مجموعا فان ذلك المجموع لا محالة يتبدل في كل وقت بحسب حدوث الحوادث
وانضمامها اليه ويحصل مجموع اخر غير المجموع الاول الذي كان قبل الزيادة وهذا لا يدل في النفوس الناطقة على نهايتها وبدايتها بل في
كل وقت يحصل مجموع اخر غير ما كان حادثا قبل حدوث الحادث اللاحق ولا يلزم من ذلك ان يكون هناك وقت لا يحصل فيه شيء من
النفوس الناطقة ولا يدل على ان لها بداية لا يكون قبلها نفس فاندفع ذلك السؤال والجواب الثاني ان النفوس الباقية بعد المفارقة
لا كل لها فلا يكون لها مجموع حقيقي اذ لا ارتباط لبعضها ببعض بحيث يمكن عدها وحصرها فلا يلزم ما ذكروه من نهاية الحوادث
والجواب الثالث انا ولئن سلمنا تناهي النفوس الناطقة وحدوثها في الماضي ولكن لا يلزم من ذلك تناهي الحوادث لجواز ان يكون الحوادث
غير متناهية في الماضي مع تناهي النفوس وحدوثها بان يتشكل الفلك بشكل غريب يحدث فيه نوع من الحيوانات لم يوجد قبل ذلك

ولا يوجد بعده ويكون الانسان من هذا القبيل وح يكون نوعه حادثا بعد ان لم يكن فلا يلزم من تناهيها تناهي الحوادث وهذا الجواب ضعيف جدا وصدوره عجيب عن باحث حكيم فان العناية الالهية كيف تقصر عن ايجاد اشرف الانواع الطبيعية في ازمنة غير متناهية ولا يحفظ نوعه بتعاقب الاشخاص والامثال مع انه يديم ويحفظ طبايع انواع هي ادون واخس منها على ان قاعدة الامكان جارية في كليات الانواع وان لم يجر في جزئياتها المتغيرة وايضا لكل طبيعة نوعية صورة عقلية في عالم الربوبية يجب ان يكون ذات عناية برقايقها واظلالها يحفظها وادامتها في كل وقت وتلك الصورة هي اسم الهي عند العرفاء وتجل من تجليات الحق الاول الذي كل يوم هو في شان الحجة السابعة ان كل عدد سواء كانت آحادها متناهية او غير متناهية فهي اما زوج بالفعل وكل زوج منقسم بمتساويين ويكون نصفها اقل من كلها وكلما كان الشيء اقل من غيره كان متناهيا واذا تناهى النصف تناهى الكل وان كانت فردا فاذا نقصنا منها واحدا صارت زوجا والزوج كما عرفت متناه فاذا اضفنا ذلك الواحد الى ذلك الزوج المتناهي صار الكل متناهيا فعلى كلا التقديرين يكون النفوس الماضية متناهية ويلزم من نهايتها نهاية الحوادث والجواب قال الشيخ المتاله في المطارحات انا لا نم ان النفوس الناطقة المفارقة للابدان لها عدد موجود في الاعيان لما عرفت ان العدد امر اعتباري لا وجود له في الاعيان فلا يوصف بزوجية او فردية ولا قلة ولا كثرة ولا مساوات ولا تفاوت فلا يكون لها عدد في الاعيان اذ لا ارتباط لبعضها ببعض في نفس الامر ولا في الاذهان ايضا فان الذهن لا يمكنه عدها وتصورها على سبيل التفصيل والاكتناه وعلى تقدير ان يسلم ان لها عددا فلا يلزم من ذلك ان يكون اما زوجا او فردا فان الزوجية والفردية والتساوي والتشارك والتباين والجذرية والمجذورية وغيرها من خواص العدد المتناهي وافراده لا من خواص مطلق العدد ثم لئن سلمنا عدم خلوها من الزوجية والفردية فلم قلتم ان كل عدد اقل من غيره يجب ان يكون متناهيا لانتقاض هذه القاعدة بالمئات الغير المتناهية التي هي اقل من الالوف الغير المتناهية وكذلك مقدورات الله تعالى عند المتكلمين اقل من معلوماته لدخول الممتنعات في قسم المعلومات دون المقدورات مع عدم تناهيهما اقول في هذا الجواب وجوه من النظر منها ان الحكم بان العدد غير موجود على الاطلاق غير صحيح وهذا الشيخ انما حكم على اعتبارية العدد لان الوحدة والوجود والتشخص كالامكان والشيئية والمعلومية امور ذهنية عنده ولما كان العدد عبارة عن المؤلف عن الوحدات وما يتركب عن الاعتباريات فهو لا محالة اعتباري فالعدد اعتباري واما نحن فقد اقمنا البرهان على ان الوجود في كل موجود عين حقيقته والماهية به تكون موجودة وعند التحليل يحكم بان الوجود عيني والماهية المجردة عنه اعتبارية محضة والوحدة هي عين الوجود فتكون موجودة فبطلت هذه الحجة اعني الحكم بان العدد اعتباري لانه مؤلف من الاعتباريات ومنها انه هب ان العدد امر اعتباري لكنه ليس من الاعتباريات الكاذبة الغير المطابقة لما في نفس الامر حتى يتفرع عليه انه غير قابل للقسمة الى الزوجية والفردية والمساواة واللامساواة كيف وهذه الصفات يعرض اولا وبالذات للعدد وبواسطته للمعدود وهو ظاهر ومنها ان الغير المتناهي على معنيين احدهما بالقوة وهو الغير المتناهي اللايقفي وثانيهما بالفعل وهو الغير المتناهي العددي ومقدورات الله تعالى عند المتكلمين غير متناهية بالمعنى الثاني لانهم منكرون لوجود الغير المتناهي بالفعل مرتبا كان او غير مرتب متعاقبا كان او مجتمعا والتفاوت انما يجوز في الغير المتناهي بالمعنى الاول كقبول الجسم عند الحكماء للانصاف المتداخلة الغير المتناهية والارباع الغير المتداخلة الغير المتناهية والثانية نصف الاولى **تذكرة مشرقية** واعلم انا قد اشرنا سابقا ان الوحدة معتبرة في كل شيء كالوجود وان الكثرة اذا لم يكن بين آحادها علاقة ذاتية لا يمكن الحكم عليها عند اخذها مجتمعة حكما وجوديا بغير احكام الاحاد فان آحادها ووحداتها وان كانت موجودة عندنا الا انها ليست موجودة بل هي موجودات كثيرة لكل منها حكم خاص فاذا تقرر هذا فمن هذا المنهج يصح الجواب عن الحجة المذكورة بان النفوس المفارقة ليس لها مجموع له وحدة خارجية حتى يحكم عليها بانها كذا وكذا نعم للذهن ان يعتبر جملة منها كل جملة في اعتبار الذهن فهي متناهية اذ الذهن لا يقتدر على الاحاطة التفصيلية بالامور الغير المتناهية وكل مبلغ متناه من النفوس فهو اما زوج او فرد ولا يلزم منه الا تناهي ذلك المبلغ والحوادث التي وجدت معها وههنا نكتة وهي انك ستعلم ان كثيرا من النفوس وهي الكاملة في العلم ستتحد بالعقل الفعال وضرب منها وهي الناقصة الشقية تهوى الى الجحيم ولا تصعد الى عالم النفوس المفارقة وذهب بعض الحكماء كالاسكندر وغيره حتى الشيخ الرئيس ايضا في بعض رسائله مال ان النفوس الناقصة هالكة لا تبقى بعد البدن وهذا القول يستفاد من بعض روايات اصحابنا الامامية عن ائمتنا ع وضرب اخرى منها متفرقة في طبقات النشأة الاخرة وعلى هذا فلا جهة لها في مكان يحويها او زمان يحيط بها او في رباط عقلي يجمعها نكتة اخرى ان الجاعلين اذا ترتبنا آثرنا

وضعياً كما في المقادير او عقلياً كما في العلل والمعلولات فلكل منها التالف والانتظام بين آحادها فاذا لوحظ الاول من آحاد احديهما بازاء الاول من آحاد الاخرى تطابق بقية الاحاد من غير ان يحتاج العقل الى ملاحظة كل من الآحاد مع نظيره ملاحظة تفصيلية بل يكفي الملاحظة الاجمالية واما غير المرتبة او في الامور الاعتبارية المحضة فلا يكفي الا التطبيق بجميع واحداً واحداً مع ما يحاذيها على التفصيل والعقل لا يفي وقد شبه بعضهم الجملتين الاوليين بحبلين ممتدين بل بخشبتين ممتدتين اذا طوبق مبداهما والثانية بالحصيات المتفرقة المجتمعة من غير ترتيب فلا يجري البرهان الا في الامور الموجودة المترتبة فاندفع ما ذكروه من جريان برهان التطبيق والتضايف وغيرهما تارة من جهة الاثبات والابرام لوجوه اولها في الحوادث على مدرك الفلسفة وثانيها في مراتب الاعداد وثالثها في النفوس المفارقة بزعم الفلاسفة ورابعها بان وجود الفلك من الازل الى زمان الطوفان اقل منه الى زماننا ونقضاً فقط بان وجوده تم من الازل الى زمان الطوفان اقل منه الى زماننا وخامسها نقضاً بان معلومات الله ازيد من مقدوراته لاحاطة الاول بالمحالات ايضاً مع عدم تناهيهما والدليل يعطي امتناعه وسادسها نقضاً باشتمال كل موجود على صفات غير متناهية كلزوم امر ولزوم لزومه وهكذا وغيره من النسب المتضاعفة وسابعها نقضاً بمنع جواز التطبيق بين السلسلتين لامتناع احاطة العقل بما لا يتناهى

مبحث تحصيل

قال بعض الاذكياء الحق ان الغير المتناهي بالفعل مطلقاً محال سواء كان بين الآحاد ترتيب او لا وذلك لانه لو تحقق امور غير متناهية توقف مجموعها على ما يبقى منه بعد اسقاط واحد وهذا الباقي على ما يبقى منه بعد اسقاط واحد منه وهكذا فيلزم وجود مجموعات غير متناهية يجري بينها التطبيق فان قلت الموجود في الواقع انما هو الامور الكثيرة المتفرقة ولا وجود للمجموع من حيث الوحدة الا بعد اعتبار العقل وحدته فلا يلزم الترتيب الواقعي الكافي للتطبيق بين جميع هذه المراتب قلنا اذا وجد كثير كالعشرة مثلاً فلا شك انه توجد فيه التسعة والثمانية والسبعة والتسعة من حيث انها تسعة واحدة لها جهة وحدة وان لم يعتبرها العقل ويكفي للتطبيق تدبر اشتمى كلامه اقول اما اولاً فلما علمت ان معنى وجود الكثرة وجودات آحادها لا ان لها وحدة اخرى غير وحدة الآحاد ولهذا قال المحصلون من الحكماء ان وحدة العدد هي نفس كثرته لانه مهية ضعيفة الوجود صورتها هي نفس مادتها بعينها كما ان فعلية الهيولى نفس قوتها واستعدادها فليست للكثرة والعدد وحدة الا بمجرد الاعتبار العقلي من غير ان يكون لها مطابق خارجي فليس لها توقف على شيء في الواقع اذ ما لا يتحقق له في الخارج لا توقف له على غيره واما ثانياً فهب ان للعشرة وجوداً ولها توقف وحاجة الى ما هو جزء لها فلا نسلم ان لها توقفاً على عدد مخصوص مما دونها اذ لا رجحان للتسعة واحدة على ثمانية واثنين او سبعة وثلثة او ستة واربعة او خمسة وخمسة فلا اختصاص للتسعة في ان يكون محتاجاً اليها او لا دون غيرها بل الحق كما ذكره الشيخ في الهيات الشفاء على انه لا توقف للعدد الا على الوحدات لا غير واما ثالثاً فهب ان للعشرة توقفاً على مهية التسعة لكن لا توقف لها على تسعة مخصوصة اذ يتصور في كل عشرة عشرة افراد من التسعة اذ باسقاط كل واحد معين من آحاد العشرة يبقى تسعة مخصوصة فهنالك عشرة تسعات لا رجحان لشيء منها بعينه على البواقي في ان يكون مبدء لوجود العشرة فيلزم في اعتبار اي واحد منها المبدئية للعشرة الترجيح بلا مرجح ولا بد في الترتيب المجري للتطبيق من تخصيص في كل واحدة من المراتب كما لا يخفى على المتدبر الحجة التاسعة ان العالم بجميع ما فيه ممكن الوجود وكل ما هو موجب ممكن الوجود لذاته فهو حادث فالعالم حادث وذلك لان كل ممكن يحتاج الى المؤثر وتاثير المؤثر لا يخلو من اقسام ثلثة لانه اما ان يكون في حال وجوده او في حال عدمه او لا في حال وجوده ولا في حال عدمه والاول محال لانه من قبيل ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل والثاني ايضاً محال لكونه جمعاً بين الوجود والعدم وهو محال فتعين ان يكون تاثير المؤثر فيه لا في حال الوجود ولا في حال العدم وذلك هو حال الحدوث فكل ما له مؤثر فهو حادث فالعالم حادث والاولى ان تقرر هكذا تاثير المؤثر اما حال عدمه او حال حدوثه او حال بقائه والاولان يفيدان الدعوى والثالث باطل لانه يلزم تحصيل الحاصل وهو محال والجواب انا نختار ان التاثير في حال الوجود والبقاء ونمنع ان ذلك ايجاد للموجود او ابقاء للباقي قلنا ليس الامر كذلك وانما كان كذلك لو كان الفاعل يعطيه وجوداً ثانياً وبقاء مستانفاً ولكن بل الفاعل يوجده بنفس هذا الايجاد لان تاثير الفاعل في شيء عبارة عن كونه تابعاً له في الوجود ولحب الوجود بعلته ثم الذي يدل على ان التاثير يجب ان يكون في حال الوجود وجوه احدها انه لو بطل ان يكون التاثير في حال الوجود وجب ان يكون اما في حال العدم ويلزم من ذلك الجمع بين الوجود والعدم وذلك ممتنع او لا في حال الوجود ولا في حال العدم فيلزم من ذلك ثبوت الواسطة بينهما وذلك ايضاً باطل كما عرفت وثانيها ان الامكان في كل ممكن علة تامة للاحتياج لما يحكم هذا العقل بانه امكن فاحتاج فلو لم يحتج

حال البقاء لزم اما الانقلاب في الماهية او تخلف المعلول عن العلة التامة وثالثها ان من احتج بهذه الحجة جمع من الاشاعرة وعندهم ان صفاته تعالى زائدة على ذاته قديمة موجودة بايجاد الذات اياها فهي عائدة النقض عليهم ورابعها انه لو استغنى الممكن في حال بقائه عن المؤثر فلزم انه لو فرض انعدام الباري تعالى لم ينعدم العالم ولزمهم ايضا ان لا ينعدم شيء من الحوادث وذلك باطل وقبيح شنيع لكن بعضهم التزموه وقالوا في انعدام العالم انه تعالى لم يخلق البقاء والاولى لهم ان يقولوا اجيب واوان الزمان مركب من الآنات وان الجسم اكوانا دفعية انه تعالى يحدث في كل آن عالما آخر وخامسها ان الدليل منقوض عليهم باحتياج الحوادث في الاعدام الازلية الى العلة اذ الممكن كما لا يوجد بنفسه لا ينعدم بذاته فيلزم عليهم اعدام المعدوم الحجة العاشرة قررها بعض المتاخرين وهي ان ما سوى الله تعالى اما مجرد واما جسم او جسماني والاول وجوده محال لانه لو وجد لكان مشاركا له تعالى فوجب ان يمتاز عنه بفصل فيتركب الواجب تعالى هذا خلف واما الثاني فهو حادث لا محالة لان كل جسم اما متحرك او ساكن البتة وكل منهما حادث اما الحركة فلان ماهيتها تقتضي المسبوقية بالغير لانها عبارة عن تغير حال بعد حال وانتقال من حال الى حال فلو كانت ازلية لم تكن مسبوقة بالغير فاجتمع النقيضان الازلية والمسبوقية بالغير هذا خلف ولانه لو كانت قديمة لكانت كل دورة من دورات الافلاك مثلا مسبوقة باخرى فيكون كل منها مسبوقا بعدم ازلي فاجتمعت الاعدام في الازل فلم يوجد في الازل شيء منها وهو المطلوب ولانه اما ان يكون في الازل شيء من هذه الحركات اولا فعلى الثاني يتحقق عدم سابق على الجميع وهو المط وعلى الاول يكون الحركة الموجودة في الازل متقدمة على جميع الحركات فلها بداية واما السكون فلانه عبارة عن الحصول الثاني في الحيز الاول وملزوم لمطلق الحصول وجودي وقد يمنع عدمه لوجوب استناد القديم الى الواجب الموجب التام لكنه مما يجوز عدمه لجواز الحركة على كل جسم لانه ان كان بسيطا تشابهت اجزاؤه فجاز ان يتلبس كل منها بحيز الآخر ولا يحصل ذلك الا بالحركة وان كان مركبا امكن الحركة على بسائطه وهي يستلزم الحركة عليه ايضا والجواب بوجوه احدها ان ما ذكروه في نفي المجرد سوى الباري تعالى يفيد نفي موجود غيره واللازم باطل عندهم وعند غيرهم فكذا ما ذكروه وثانيها انه معارض بالدلائل القائمة على وجود المجردات والصور العقلية وثالثها ان الوجودات البسيطة قد مر انها متمايزة بالكمال والنقص في نفس ما به الاشتراك من غير حاجة الى مميز فصلي واما ما من الدفع بان التجرد امر سلبي والاشتراك في السلوب لا يوجب التركيب بل الامتياز حاصل بين المتشاركات في السلب بنفس ذواتها المتباينة فليس بشيء لان المجردات لا شبهة في انها مشتركة في نحو من الوجود مباين لوجود الجسمانيات لكن يعبر عنها بعنوان سلبي كما يعبر عن حقيقة العلم والادراك بعدم الغيبة عن الذات ولا شك ان العلم صفة وجودية عبر عنه بعنوان سلبي فالحق ما لوحنا اليه ورابعها ان بناء ما ذكروه في هذه الحجة على ان التجرد ذاتي له تعالى اما نوع او جنس وعلى التقديرين يلزم كونه تعالى ذا ماهية وهو محال كما برهن عليه واما حقيقة الوجود المشترك عندنا فقد بينا في اوائل هذا الكتاب انه ليست كليا طبيعيا نوعا او جنسا ولا غيرهما من الكليات المحمولة واما مفهومه الانتزاعي الذي لا وجود له الا في العقل فلا شك انه من الخارجيات دون المقومات وخامسها ان غاية ما لزم تركب الواجب من اجزاء عقلية وهم لم يقيموا برهانا على استحالته وهذا الزامي وسادسها ان ماهية الحركة ومعناها وان كانت هي المسبوقية بالغير او الانتقال من حال الى اخرى فذلك يستلزم كون تلك الماهية مسبوقة بالغير لما علمت مرارا ان ماهية كل شيء لا يلزم ان يكون من افراد نفسها وحمل الشيء على نفسه ضروري بالحمل الاولي الذاتي لا بالحمل المتعارف الصناعي فتلك الماهية تقتضي ان يكون كل جزئي من جزئياتها مسبوقا بغيره وايضا قد علمت ان مسبوقية الماهية بغيرها لا يوجب ان يكون لها او لافرادها بداية لا يحصل قبلها وسابعها ما قيل ان ما ذكروه يستدعي حدوث كل انتقال جزئي لا حدوث الحركة التوسطية التي مع الانتقالات الجزئية الغير المتناهية وثامنها ما قيل انه لو سلم ما ذكر فانما يدل على حدوث كل شخص من الحركة لا على حدوث نوعها اقول في هذين الجوابين نظر بل كلاهما غير صحيح عندي لان الحركة بمعنى التوسط وان حكم عليها بانها لها مبدأ شخصي وفاعل وقابل شخصيان الا انها مع ذلك امر مبهم الوجود في ذاته لا بقاء له بحسب نفسه وانما بقاؤها كبقاء الهيولى المفتقرة الى المتممات النوعية والشخصية من الصور وكذا الماهية المتعاقبة الاشخاص لا بقاء لها في نفسها وهذا وان كان بحثا على السند لكن الغرض التنبيه على حقيقة الامر نعم لو ثبت ان التعاقب في خصوصيات الاشخاص وانحفاظ الحركة على الاستمرار والانقضاء يوجب بقاء موضوع شخصي مستند الى جرم قار الذات لكان البحث قويا وذلك كما علمت منا والحق ان المتكلمين لو امكنهم ان يقولوا ان كل جسم وجسماني لا يخلو في حد نفسه عن الحوادث وكل ما لا يخلو في حد نفسه عن الحوادث فهو حادث فكل جسم وجسماني حادث لتم البيان والا فلا ولعل مقصود قدمائهم الذين كانوا في الصدد الاول لقرب زمانهم من زمان

النبوة والوحي ما ذهبنا اليه مطابقا لكلام اساطين الحكمة الذين اقتبسوا انوارهم من مشكاة النبوة وثانيها ان كون كل حادث مسبوقا بالعدم الازلي انما يستدعي اجتماع اعدامها في الازل بمعنى انها تجتمع في هذا الحكم لا انها تتفق في حصولها في وقت معين وايضا انا اخترنا انه لم يكن في الازل شيء من هذه الحركات بمعنى انه ليس شيء منها ازليا لا بمعنى ان الازل زمان معين لم يوجد فيه شيء منها وظاهر انه لا يفيد المط وايضا ما اخترنا ان في الازل يتحقق شيء من هذه الحركات قوله يكون الحركة الموجودة في الازل متقدمة على جميع الحركات فلها بداية قلنا نعم بمعنى ان هذه الحركة الازلية ليست مسبوقة بحركة اخرى لا بمعنى انه يتحقق عدم سابق على الجميع اذ كونها ازلية ينافي ذلك ولاصحاب الحدوث حجج اخرى لولا مخافة التطويل لاوردناها مع ما يرد عليها والغرض من ايراد ما ذكرنا ان يحيط الناظر في هذه المسئلة باطراف ما قالوا ووجوه الاحتجاجات التي ذكروا من الجانبين ليعلم قدر ما نطقنا به وسلكنا سبيله ولا يحمل كلامنا على مجرد المكاشفة والذوق او تقليد الشريعة من غير ممارسة الحجج والبراهين والتزام القوانين فان مجرد الكشف غير كاف في السلوك من غير برهان كما ان مجرد البحث من غير مكاشفة نقصان عظيم في السير والله المعين

فصل في طريق التوفيق بين الشريعة والحكمة في دوام فيض الباري وحدوث العالم قد اشرنا مرارا ان الحكمة غير مخالفة للشرائع الحقة الالهية بل المقصود منهما شيء واحد هي معرفة الحق الاول وصفاته وافعاله وهذه تحصل تارة بطريق الوحي والرسالة فتسمى بالنبوة وتارة بطريق السلوك والكسب فتسمى بالحكمة او الولاية وانما يقول بمخالفتهما في المقصود من لا معرفة له بتطبيق الخطابات الشرعية على البراهين الحكمية ولا يقدر على ذلك الا مؤيد من عند الله كامل في العلوم الحكمية مطلع على الاسرار النبوية فانه قد يكون الانسان بارعا في الحكمة البحثية ولا حظ له من علم الكتاب والشريعة وبالعكس فالعقل السليم اذا تامل تاملا شافيا وتثبت بذيل الانصاف متنزها عن الميل والانحراف والعناد والاعتساف وتدبر ان طائفة من العقول الزكية والنفوس المطهرة الذين لم يتنجس بواطنهم بانجاس الجاهلية وادناس النفسانية ولم ينحرفوا عن سبيل التقديس ولم يأتوا بباطل ولا تدليس وكانوا مؤيدين من عند الله بامور غريبة في العلم والعمل معجزات وخوارق للعادات من غير سحر وحيل ولا غش ولا دغل قد اصروا على القول بحدوث هذا العالم وخرابه وبواره وانشقاق اسطقساته وانهدام طاقاته وتساقط كواكبه وانكدارها وطي سمواته وتبدل ارضه وانفجار بحارها وسير جباله ونسفها وبالغوا في ذلك وتشددوا في الانكار على منكريه مع ظهور انه لا يضرهم القول بقدم العالم مع بقاء النفوس بعد الابدان الشخصية واثبات الجزاء والشرور النفسانية في المعاد ولا يخل بالشريعة في ظاهر الامر فيجزم لا محالة بانهم ما نطقوا عن الهوى وما اخبروا الا عن يقين حق واعتقاد صدق ثم اذا رجعنا الى البراهين العقلية التي لا شك ولا ريب في مقدماتها اليقينية الاضطرارية وجدناها ناهضة على ان صانع العالم واحد صمد لا يعتريه نقص ولا تغير ولا انزعاج من حالة الى حالة ولا فتور في فاعليته ولا امساك في فيضه ولا بخل في احسانه ولا توقف على ارادة سانحة او حضور وقت مناسب او قصد الى تحصيل مصلحة له او لغيره فان من قصد في ايجاد شيء مصلحة وان كانت لغيره او ايصال منفعة وان كان الى غيره فهو ناقص في نفسه محتاج في كماله الى غيره لان ذلك التحصيل او الايصال ان لم يكن اولى له من عدمه فلم يقصده وان كان اولى فهو بذلك يحصل كمالا لنفسه من غيره اذ بدونه فاقد لذلك الكمال فعلم انه تام الفاعلية تام الارادة ليس في ذاته قصد زائد او ارادة حادثة فيجب كونه صانعا فياضا لم يزل ولا يزال باسطا يده بالرحمة والعطاء في الآباد والازال بلا قصور انما القصور فينا ابناء عالم الدنيا والاجسام وسكان قرية الهيولى الظالم اهلها وهي دار الزوال والانتقال فاذن الجمع بين الحكمة والشريعة في هذه المسئلة العظيمة لا يمكن الا بما هدانا الله اليه وكشف الحجاب عن وجه بصيرتنا لملاحظة الامر على ما هو عليه من تجدد الاكوان الطبيعية الجسمانية وعدم خلوها في ذاتها عن الحوادث فالفيض من عند الله باق دائم والعالم متبدل زائل في كل حين وانما بقاؤه بتوارد الامثال كبقاء الانفاس في مدة حيوة كل واحد من الناس والخلق في لبس وذهول عن تشابه الامثال وتعاقبها على وجه الاتصال

ذكر تنبيهي قال بعض العرفاء في كتابه المسمى بزبدة الحقايق قول القائل العالم قديم بالزمان هوس محض لا طائل تحته اذ يقال له ما الذي تعني بالعالم فاما ان يقول اعني به الاجسام كلها كالسموات والامهات او يقول اعني به كل موجود سوى الله فان قال اعني به كل موجود ممكن من الاجسام وغيرها كالعقول والنفوس فعلى هذا يكون اكثر الموجودات المندرجة تحت لفظ العالم غير موقوف الوجود على وجود الزمان بل يكون بالضرورة سابق الوجود عليه فكيف يقال العالم قديم بالزمان واكثر موجودات العالم سابق الوجود على الزمان وان قال اعني بالعالم الاجسام كلها فلا يجوز على هذا الوجه ايضا لانه معروف لنا ان الاجسام موجودة مذ قد كان الزمان موجودا فيكون مشعرا بان الزمان سابق على الاجسام في الوجود وليس كذلك فان الاجسام سابقة الوجود على الزمان والزمان متأخر الوجود عنها وان كان

دفر

[illegible]

ذلك بالرتبة والذات انتهى كلامه اقول لا يخفى ما فيه من النظر فان المعية الزمانية بين الشيئين لا تنافي التقدم الذاتي لاحدهما على الآخر لكن بعد النظر العميق والبحث الشديد يظهر حقية ما ذكره هذا العارف اذ النسبة بين الزمان والجسم كالنسبة بين الهيولى والصورة بالتلازم والزمان من جملة المشخصات للجسم فكما ان النظر في كيفية التلازم بين المادة والصورة يعطي الحكم بتجدد كل منهما فان الصورة بحقيقتها تستلزم المادة وتقيدها على وجه الفاعلية فيلزمها المادة لزوم الفعل للفاعل الموجب فيتصور المادة بها وتتشكل بوجودها ثم ان المادة باستعدادها تهيئا لقبول صورة عاقبة لخصوصيتها للسابقة على وجه الاعداد فيلزمها ايضا مادة اخرى فلا يزال الصورة علة للهيولى بالايجاب والفعل والمادة علة للصورة بالاعداد والقبول فهما متجددتان في الوجود فكذا الحكم في تجدد كل من هويتي الزمان والجسم فالزمان علة لتشخص الجسم وحدوثه والجسم علة لبقاء الزمان واستمراره ولاجل ذلك قد نص زينون الاكبر حسبما نقلنا من كلامه في العلم الكلي على تجدد كل من الهيولى والصورة انه قال ان الموجودات باقية داثرة اما بقاؤها فبتجدد صورها واما دثورها فبدثور الصورة الاولى عند تجدد الاخرى وذكر ان الدثور قد لزم الصورة والهيولى معا ثم قال صاحب الزبدة فان زعم ان الاجسام كانت موجودة مذ كان الحق موجودا فهو خطأ عظيم وهو اعتقاد اكثر العلماء الذين يزعمون انهم فاقوا في صدق النظر على الاولين والآخرين ربما لا يبدي في هذا المقام ان نعلم ان الاجسام لا يوجد اصلا حيث يوجد الحق الاول لا الآن ولا قبله ولا بعده ومن ذهب الى ان العالم موجود الآن مع وجود الحق فهو مخطئ خطأ عظيم لحيث الحق لا زمان ولا مكان ومحيط بالزمان والمكان وبسائر الموجودات فان سبق وجوده على شيء كسبقه على غيره فانه سابق الوجود على وجود العالم كما انه سابق الوجود على وجود صورة هذه الكلمات المسطورة في هذا الكتاب من غير فرق اصلا ومن فرق بينهما فهو بعد في مضيق التشبيه ولم ينزه الحق عن الزمان كما لم ينزهه عن المكان عند العوام الذين يزعمون انه جسم مكاني كسائر المحسوسات وهذا الايمان بعيد عن الايمان الحقيقي الحاصل للعارف في اول سلوكه والله عز وجل سابق على الزمن المستقبل حيث سبقه سبقه على الزمان المستقبل من غير فرق وهذا يعني عند العارف والعلماء عاجزون عن ادراكه بالضرورة ولو لم يعجزوا لما قالوا ان العالم مساو في الوجود لوجود الحق الاول كما لم يقولوا ان صور هذه الحروف مثلا يساوي وجود الله المنزه عن هذه الظنون انتهى كلامه **نقد وتحصيل** اعلم ان القول بان العالم غير موجود مع الحق في مرتبة وجوده قول لا شبهة فيه عند العلماء لكن الثابت بالبرهان والمعتضد بالكشف والعيان ان الحق موجود مع العالم ومع كل جزء من اجزاء العالم وكذا الحال في نسبة كل علة مقتضية باعتبار الى معلولها فالمعلول لاجل نقصه وامكانه غير موجود مع العلة في مرتبة ذاتها الكاملة ولكن العلة موجودة مع المعلول في مرتبة وجود المعلول من غير مزايلة عن وجودها الكمالي ومن امعن في تحقيق هذه المسألة اوتي خيرا كثيرا والدليل على ما ذكرنا قوله سبحانه هو معكم اينما كنتم وقوله وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقوله اينما تولوا فثم وجه الله وغير ذلك من الآيات القرآنية والاحاديث النبوية فاذا تقرر هذا نرجع ونقول ان الحق المنزه عن الزمان موجود في كل وقت من الاوقات لا على وجه الاختصاص والتعليق والحق المنزه عن المكان موجود في كل واحد واحد من الامكنة لا على وجه التقييد والتطبيق كما يقوله المشبهة ولا على وجه المباينة والفراق كما يقوله المنزهة من العلماء الذين لم يبلغوا في العلم الى درجة العرفاء ليعرفوا ان تنزيههم ضرب من التشبيه والتقييد لجعلهم مبدأ العالم محصور الوجود بالتجرد عن بعض انحاء الوجود بالمباينة والمغايرة وقد ثبت ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات وليست في ذاته المحيطة بالكل جهة امكانية فهو مع كل موجود بكل جهة من غير تقييد ولا تكثر فهو في كل شيء وليس في شيء وفي كل زمان وليس في زمان وفي كل مكان وليس في مكان بل هو كل الاشياء وليس هو الاشياء

[illegible]

هذا هو المجلد الرابع من الاسفار الاربعة في سفر النفس

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الباب الاول في احكام عامة للنفس وفيه فصول

فصل في تحديد النفس اعلم ان عناية البارى جل اسمه افادت جميع ما يمكن ايجادها بالفيض الاقدس على ترتيب الاشرف فالاشرف حتى يبلغ الى ادنى البسائط واخسها منزلة ولم يجز في عنايته وقوف الافادة على حد لا يتجاوزه فيبقى امكان وجود غير متناهية في حد القوة من غير ان يخرج من القوة الى الفعل وكانت المواد الجسمانية وان تناهت في الاظلام والكثافة والبرودة غير ممتنعة عن قبول الاستكمال بتاثير مبدء فعال كتاثير اشعة الكواكب سيما الشمس في التلطيف والتعديل لتصير باكتسابها نضجا واعتدالا مادة للاغذية والاقوات وقوة منفعلة لتوليد الكائنات متهياة لقبول النشو والحيوة بصورة يترتب عليها اثار الحكمة والعناية كالحيوان والنبات بعد ايفاء الطبيعة حقوق ما تقدم عليها من سائر المركبات وقواها وقدر السبب الذى يكون الاخر قابلا لما هو اشرف اذ الممكن لم يخلق هباء وعبثا بل لان يكون عائدا الى غاية الاصلية فالعناصر انما خلقت لقبول الحيوة والروح فاول ما قبلت من اثار الحيوة حيوة التغذية والنشو والنماء والتوليد ثم حيوة الحس والحركة ثم حيوة العلم والتمييز ولكل من هذه الانواع من الحيوة صورة كمالية يفيض بها على المادة اثار تلك الحيوة بقواها الخادمة اياها يسمى تلك الصورة نفسا ادناها النفس النباتية واوسطها النفس الحيوانية واشرفها النفس الناطقة ولهذه الثلثة معنى مشترك ذاتى وحد جامع ونحن نريد ان نذكر في هذا الفصل البرهان على وجودها مطلقا والحد المعرف لها بما هي نفس فان البسيط وان لم يكن له حد ولا عليه برهان من جهة هويته الذاتية البسيطة ولكن من جهة فعله او انفعاله انما يقبل التحديد ويقام عليه البرهان فهكذا شان النفوس والصور بما هي نفوس وصور اما البرهان على وجودها **فنقول** انا نشاهد اجساما يصدر عنها الاثار لا على وتيرة واحدة من غير ارادة مثل الحس والحركة والتغذية والنمو وتوليد المثل وليس مبدء هذه الاثار المادة الاولى لكونها قابلة محضة ليست فيها جهة الفعل والتاثير ولا الصورة الجسمية المشتركة بين جميع الاجسام اذ قد يوجد اجسام تخالف تلك الاجسام في تلك الاثار وهي ايضا قد لا تكون موصوفة بمصدرية هذه الافعال فاذن في تلك الاجسام مباد غير جسميتها وليست هي اجساما فيها ولا عقول مفارقة بل هي متعلقة بتلك الاجسام وقد عرفت في مباحث القوة والفعل انا نسمى كل قوة فاعلة يصدر عنها الاثار لا على وتيرة واحدة نفسا وهذه اللفظة اسم لهذه القوة لا بحسب ذاتها البسيطة بل من حيث كونها مبدء لمثل هذه الافاعيل المذكورة ولذلك صار البحث عن النفس من جملة العلم الطبيعى اما الحد فنقول اخذا في بيانه على طبق ما قاله الحكماء ان النفس لها حيثيات متعددة فتسمى بحسبها باسام مختلفة وهي القوة والكمال والصورة فهي لكونها تقوى على الفعل الذى هو التحريك وعلى الانفعال من صور المحسوسات والمعقولات الذى هو الادراك يسمى قوة وبالقياس الى المادة التى تحلها فيجتمع منهما جوهر نباتى او حيوانى صورة ثم بالقياس الى ان طبيعة الجنس كانت ناقصة قبل ان الفصل بها فاذا انضاف اليها كمل بها النوع كمالا فلو التحديد للنفس بالكمال اولى من تحديدها بالصورة لوجوه اما اولا فلانا نعلم من جهة ان الصورة عند الجمهور هي المنطبعة في المادة ومن النفس ما هي غير منطبعة فهي اذن ليس صورة للبدن لكنها كمال له كما ان الملك كمال للمدينة والربان كمال للسفينة واما ثانيا فلان الكمال قياس الى المعنى الذى هو اقرب من طبيعة الجنس وهو النوع والصورة قياس الى الشيء الذى هو ابعد من ذلك وهو المادة فالصورة تقتضى نسبة الى شيء بعيد من ذات الجوهر الحاصل منها والى

شيء يكون الجوهر الحاصل بحسبه هو ما هو بالقوة الى شيء لا ينسب الافاعيل اليه اعني المادة بخلاف الكمال فانه ينسب الى امر يحصل بالفعل ينسب اليه الافاعيل بالحقيقة اعني النوع واما ثالثا فلان الدلالة على المادة مقتضية في الدلالة على النوع من غير عكس فتبين من هذا انا اذا قلنا في تعريف النفس انه كمال اول كان دالا على معنييها وكان متضمنا لجميع انواعها من جميع وجوهها ولا يخرج النفس المفارقة عنها وهو ايضا اولى من القوة لوجوه اما اولا فلان للنفس قوة الادراك وهي انفعالية وقوة التحريك وهي فعلية وليس اعتبار احد المعنيين اولى من الاخر فان قيل لفظ القوة واقتصر على احد وجهين عرض ما قلناه وشيء اخر وهو انه لا يتضمن الدلالة على ذات النفس من حيث هي نفس بل من جهة دون جهة وقد بين في علم الميزان ان ذلك ليس بجيد ولا صواب فيجب اعتبارهما في حدها واسم القوة يقع عليهما بالاشتراك لان احدهما داخل تحت مقولة ان يفعل والاخر تحت مقولة ان ينفعل فالاجناس العالية قد علمت انها متباينة بتمام مهيتها واطلاق اللفظ المشترك مما يجتنب عنه في الحدود بخلاف لفظ الكمال فانه قول عليهما ليس بالاشتراك فان النفس من جهة القوة التي يستكمل بها ادراك الحيوان كمال ومن جهة القوة التي تصدر عنها افاعيل الحيوان ايضا كمال واما ثانيا فلان القوة اسم لها من حيث انها مبدأ للافعال والكمال اسم لها من هذه الجهة ومن حيث انها تكمل النوع وما يعرف الشيء من جميع جهاته اولى مما يعرفه من بعض جهاته فظهر ان الكمال هو الذي يجب ان يوضع في حد النفس مكان الجنس فالحق انا اذا عرفنا ان النفس كمال لكذا باي تفصيل يبين تحصيله لم نكن بعد عرفنا حقيقة النفس وذاتها بل عرفناها من حيث هي نفس وقد عرفت في باب المضاف ان وجود المضاف بما هو مضاف وجود غير مستقل ولا نعرف من وجود النفس الا ما يقتضيه تلك الاضافة المحدودة بما هي اضافة محدودة لا بتمام وجودها لكن اسم النفس غير موضوع الا لذلك الوجود الاضافي ولم يوضع هذا الاسم لكنه حقيقة الجوهر النفساني بحسب معناه المشترك او المختص بل من حيث اضافة التدبير والتصرف للابدان ووجود المضاف بما هو مضاف وجود تعلقي مقيس الى شيء اخر فالاضافة النفسية مقيسة الى البدن فلذلك يؤخذ البدن في حد النفس لكونه داخلا في تقوم وجودها التعلقي الاضافي كما يدخل وجود البناء في قوام البناء ويؤخذ في حده ولا يؤخذ في حد الانسان فان الحدود بازاء الوجودات فللانسان بما هو انسان وجود له حد بازائه ولا يدخل في حده الانسان وفيه شيء من الجوهر وجنسه لانه من مقولة المضاف والانسان من مقولة الجوهر والمقولات متباينة بتمامها فشيء منها لا يدخل في حد شيء من الاخرى فالنظر في النفس بما هو نفس نظر في البدن ولهذا عد علم النفس من العلوم الطبيعية الناظرة في احوال المادة وحركاتها فمن اراد ان يعرف حقيقة النفس من حيث ذاتها مع قطع النظر عن هذه الاضافة النفسية يجب ان ينظر الى ذاتها من مبدأ اخر ويستأنف علما اخر غير هذا العلم الطبيعي ولو كنا عرفنا بهذا ذات النفس لما كان العلم بوقوعها في اي مقولة وقعت فيها مشكلا فان من عرف حقيقة الشيء وفهم ذاته فعرض على ذهنه طبيعة امر ذاتي له لم يصعب عليه وجود ما هو جنس له اذ الذاتي بين الثبوت لما هو ذاتي له كما عرفت في فن الميزان **حكمة مشرقية** وههنا سر شريف يعلم به جواز اشتداد الجوهر في جوهريته واستكمال الحقيقة الانسانية في هويته وذاته ويعلم ان هذا الحد للنفس ليس بحسب الاسم فقط كما في حد البناء والاب والابن وما يجري مجراها وذلك لان نفسية النفس ليست كابوة الاب وبنوة الابن وكاتبية الكاتب ونحوها مما يجوز فيه فرض خلوه عن تلك الاضافة فان لمهية البناء وجودا ولكونه بناء وجودا اخر وليس هو من حيث كونه انسانا هو بعينه من حيث كونه بناء فالاول جوهر والثاني عرض نسبي وهذا بخلاف النفس فان نفسية النفس نحو وجودها الخاص وليس لمهية النفس وجود اخر هي بحسبه لا يكون نفسا الا بعد استكمالات وتحولات ذاتية تقع لها في ذاتها وجوهرها فيصير عقلا فعالا بعدما كانت بالقوة عقلا والبرهان على ان نفسية النفس في ابتداء نشأتها ليست من العوارض اللاحقة بذاتها الازلية كانت او مفارقة كالحركة اللاحقة بالفلك او كالابوة اللاحقة بذات الاب انه لو كانت كما زعمه الجمهور من الحكماء لزم كون النفس جوهرا متحصلا بالفعل من جملة الجواهر العقلية المفارقة الذوات ثم سنح لها امر الجأها الى التعلق بالبدن ومفارقة عالم القدس ومزاولة العنصريات لكن التالي مستحيل لان ما بالذات لا يزول والجوهر المفارق لا يسنح له شيء لم يكن له في ذاته اذ لا تحل الحوادث الا المادة الجسمانية وما يقترن بها وايضا النفس تمام البدن ويحصل بها ومن المادة البدنية نوع كامل جسماني ولا يمكن ان يحصل من مجرد ومادي نوع طبيعي مادي بالضرورة فاذا بطل التالي فكذا المقدم فعلم ان اقتران النفس بالبدن وتصرفها فيه امر ذاتي لها بحسب وجودها الشخصي فهذه الاضافة النفسية لها الى البدن مقومة لها لكن لا يلزم من ذلك كونها من باب المضاف ولا يخرج به النفس عن حد الجوهرية مثل عدة عقلية فقط هذه الاضافة كاضافة القابلية للهيولى واضافة الصورية

للصور الطبيعية واضافة المبدعية والعالمية والقادرية للواجب تعالى واضافة العرضية للسواد والبياض وغيرهما من مقولات العرض فان
انحاء وجوداتها لا تنفك عن اضافة الى شيء ولها معان اخر غير الاضافة لست اقول لها وجود غير وجود الاضافة فالسواد مثلا له مهية
مستقلة في معناها وحدها وهي من مقولة الكيف لكن وجودها في ذاتها هو وجودها في الموضوع اعني عرضيتها فالعروض للموضوع ذاتي
لهوية السواد لا لمهيته وهكذا القياس في المادة والصورة والطبيعة والنفس من حيث ان لكل منها مهية اخرى جوهرية غير الاضافة كما ان
للاعراض مهية اخرى عرضية غير العروض ولكن هوياتها الشخصية هويات اضافية وبهذا يعلم ان الوجود امر زايد على المهية فوجود النفس
لكونها صورة للمادة يلزمها اضافة البدن كما يلزم لكل صورة اضافة المادة لكن ليس من لوازم ذلك كونها من باب المضاف ولا كونها من الاعراض
لان هذه الاضافة اضافة التقويم والتكميل لا اضافة الحاجة المطلقة كما في العرض فالنفس ما دامت لم تخرج من قوة الوجود الجسماني الى فعلية
العقل المفارق فهي صورة مادية على تفاوت درجاتها قربا وبعدا من نشأتها العقلية بحسب تفاوت وجوداتها شدة وضعفا وكمالا و
نقصا اذ الوجود مما يقبل الاشتداد ومقابله كما بيناه في العلم الكلي في مباحث القوة والفعل ولنرجع الى ما فارقنا من تحديد النفس فنقول
فهي اذن كمال للجسم لكن الكمال منه اول وهو الذي يصير به النوع نوعا بالفعل مثل الشكل للسيف والكرسي ومنه ما هو ثان وهو الذي
يتبع نوعية الشيء من افاعيله وانفعالاته كالقطع للسيف والتمييز والروية والاحساس والحركة الارادية للانسان فان هذه كمالات
ثانوية ليس يحتاج النوع في ان يكون نوعا بالفعل الى حصول هذه الامور له بالفعل بل اذا حصل له مبدء هذه الاشياء بالفعل حتى صار له
هذه الاشياء بالقوة القريبة بعد ما لم تكن الا بقوة بعيدة فالحيوان حيوان بالفعل وان لم يتحرك بالارادة بالفعل ولم يقع له الاحساس
بالفعل بشيء والمهندس مهندس بالفعل وان لم يعمل عمل المساحة وغيرها والطبيب طبيب بالفعل وان لم يعالج احدا فالنفس كمال اول
وكون الشيء كمالا اولا لشيء لا ينافي ذلك كونه كمالا ثانيا لشيء آخر فلا يرد ان النفس الانسانية ليست كمالا للحيوان بما هو حيوان ولا النفس
مطلقا كمال للجسم بما هو جسم لما عرفت ان تحقق كل طبيعة بتحقق فرد ما وارتفاعها بارتفاع جميع الافراد فاذن النفس كمال اول لشيء وان كانت كمالا
ثانيا لشيء آخر والشيء الذي هي كمال اول له لا بد وان يكون جسما لكن يجب ان يؤخذ الجسم المورد في هذا التعريف هو الجسم بالمعنى الجنسي لا الجسم بالمعنى
المادي كما علم في صناعة الميزان وقد مر الفرق بينهما في مباحث المهية ايضا وليس هذا الجسم الذي النفس كمال له اعم من الجسم الطبيعي والصناعي
كالسرير والكرسي والسفينة والمدينة ولو فرض ان نفس الربان كمال للسفينة ونفس الملك كمال للمدينة فليست كما ليتها هي الكمالية للسفينة
والمدينة ولو اخذ المجموع من السفينة والنفس امرا واحدا حتى يكون النفس كمالا له لم يكن ذلك المفروض مجموعا جسما ولا جوهرا ولا شيئا من المقولات
اذ المهية تابعة للوجود والوجود مساوق للوحدة وما لا وحدة له لا وجود له فظهر ان النفس كمال اول لجسم طبيعي لا لكل جسم طبيعي اذ ليست النفس كمالا
للنار ولا للارض بل النفس التي في هذا العالم كمال لجسم طبيعي يصدر عنه كمالاته الثانية بآلات يستعين بها على افعال الحيوة كالاحساس و
الحركة الارادية ودلالة هذا المعنى على حقيقة النفس من جهة ان ما يكون من الصور التي فعلها في المادة من غير توسط قوة اخرى فذاتها متحدة
الوجود بالمادة كالصور الاسطقسية والجمادية كالنارية والهوائية والياقوتية والذهبية وغيرها فكانها هي مادية محضة منغمسة بانغماسها
واما ما يكون من الصور التي فعلها باستخدام قوة اخرى فلا محالة تكون تلك القوة لكونها آلة متوسطة ادون منزلة من تلك الصورة فيكون
تلك الصورة كانها مرتفعة الذات عن سنخ المادة وهذا الارتفاع عن درجة المادة الجسمية الاولى شأن النفس اذ لها حظ من الملكوت والتجرد
ولو قليلا فظهر ان كون الكمال الاول للجسم الطبيعي مما تفعل بالآلات خاصية النفس فكل قوة لجسم طبيعي من شأنها ان تفعل فعلا باستخدام قوة
اخرى تحتها فهي عندنا نفس وهذا اعني اعم قولنا كمال اول لجسم طبيعي آلي جامع لسائر النفوس اذ ليس المراد بالآلة المذكورة في تحديد النفس ما
هو كالاعضاء بل ما هو كالقوى مثل الغاذية والنامية والمولدة في النفس النباتية والخيال والحس والقوة الشوقية في الحيوان لا مثل المعدة
والكبد والقلب والدماغ والعصب فعلى هذا تدخل النفوس الفلكية داخلة في هذا الحد لصدق مفهوم الآلي عليها بالبرهان وذلك لان
البرهان قائم عندنا على ان الفلك مع كونه ذا نفس دراكة للعلوم فهو ايضا ذو قوة طبيعية مباشرة للتحريك وله ايضا قوة حساسة لا كما
في هذه الحيوانات حيث يكون بانفعال مطلق لآلة الحس وايضا يكون في بعض مواضع ابدانها قوة الحس وفي بعضها قوة اخرى وكذلك ثم
الفلك لبساطته فالفلك كله خيال وكله طبيعة محركة وضعية من جنس طبيعة الخامسة وكله حس لكن قوة الحس والحركة دون قوة الخيال
وقوة الادراك الكلي ان كانت وبهذا يندفع الاشكال الذي استصعب المتاخرون حله وهو ان الحد المذكور ولا حد آخر ايضا لا يمكن
ان يتناول النفوس الثلثة اعني النباتية والحيوانية والفلكية فانا ان اعطينا اسم النفس لانها كمال تفعل فعلا ما فقط لزم ان يكون

كل قوة نفسًا فيكون الطبايع كلها نفوسًا وذلك مخالف لما اطبق عليه المتقدمون من العلماء وان اعطينا اسم النفس للقوة الفاعلة بالقصد خرجت النفس النباتية واندرجتا الباقيتان وان اعطيناه للقوة الفاعلة افعالا لا متخالفة خرجت النفس الفلكية ودخلت الاخريان وان زدنا على هذه المعاني شرطًا ازداد تخصيصًا فاذا كلما احتيل حيلة يتناول بها اسم النفس الحيوانية والفلكية يخرج النباتية او يتناول الحيوانية والنباتية تخرج الفلكية ولا ينبغي ان يغتر بما قيل بما يجده من اختلاف حركات الافلاك طولا وعرضا حتى يظن انها افعال متخالفة فان لكل واحد من تلك الافاعيل مبدءً واحدًا وجهة واحدة لا يتغير هذا ما ذكروه من الاشكال وقد عرفت حله بتفسير معنى الالة ولا حاجة الى اعتبار الراي المحتمل الغير المعلوم في باب الفلكيات حسبما قال الشيخ من ان الاجسام السماوية فيها مذهبان احدهما مذهب من يرى ان كل ذي كوكب يجتمع من الكواكب ومن عدة كرات فيه جسم حيواني فقد يرى له نفس يتم فعلها بعدة اجزاء ذوات حركة فيكون هي كالالات وذلك القول لا يستمر في جميع الافلاك والكرات وثانيهما مذهب من يرى ان كل كرة فلها في نفسها حيوة مفردة فيرى جسمًا محيطا بالكل واحدًا لا كثرة فيه فهو لا يلزمهم ان يردوا ان اسم النفس الواقع على النفس الفلكية وعلى النفس النباتية انما يقع بالاشتراك هذا ثم اعلم انه لفظ ذي الحيوة في حد النفس وان اخرجت النباتية لكن ليس كما زعمه الشيخ من انه لا يقع على الفلك والحيوان بمعنى واحد بل بالاشتراك حيث قال ان الحيوانات والفلك لا تشترك في معنى اسم الحيوة ولا اسم النطق ايضا لان النطق الذي ههنا يقع على وجود النفس لها العقلان الهيولانيان وليس هذا مما يصح هناك فان النطق هناك عقل بالفعل والعقل بالفعل غير مقوم للنفس الكائنة جزء من حد الناطق وكذلك الحس ههنا يقع على القوة التي بها يدرك المحسوسات على سبيل قبول امثلتها والانفعال منها وليس هذا مما يصح هناك انتهى وذلك لان لفظ ذي الحيوة ان اريد به مبدء الادراك والتحريك المطلقين يتناول الفلك والحيوان جميعًا لان الادراك اعم من الاحساس والتخيل والتعقل ايضًا ان اريد بالادراك المأخوذ في حد الحيوة الاحساس فقط يمكن ان يتناول الفلك اذ ليس من شرط الاحساس انفعال الالة بل لو تحقق احضار صور جزئية للقوة الحساسة من غير انفعال وقع لالة الحس لكان الاحساس حاصلا بالحقيقة كما يقع في الحس المشترك حضور صورة محسوسة في النوم واليقظة كما للمبرسمين فيشاهدها النفس من غير تاثر الحاسة هناك فعلم ان حقيقة الاحساس هي حضور صورة الجزئية لا تأثر الالة بها ولا انطباع الصورة فيها كيف ونحن ذاهبون الى ان الابصار عندنا ليس الا بانشاء النفس صورة اخرى غير التي في المادة الخارجية وهي مماثلة لها اما معلقة لا في محل وهكذا حال الافلاك في كونها حساسة من حيث حساسيتها بضرب من الفعل لا بضرب من الانفعال لكن مع هذا ليس لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال ان الحيوة هي بعينها هذا الكمال وهي الامر الذي يصدر عنه ما ينسبونه الى النفس فما الحاجة الى ان يثبتوا نفسًا فيكون الحيوة هي مبدء هذه الافاعيل لانا نقول في دفع ما ذكره انا اقمنا الحجة على انه لما يختص بعض الاجسام بهذه الاثار دون البعض فليس بد من ان يكون صدور هذه الاثار بقوى اخرى مخصوصة غير الجسمية المشتركة فالمعنى بالحيوة اما ان يكون تلك المبادي او كون الجسم ذا تلك المبادي او كون الجسم بحيث يصح ان يصدر عنه هذه الاثار والاول تسليم لما كنا بصدده فان سمي احد هذا المبدء الذي سميناه نفسًا باسم الحيوة فلا مناقشة لنا معه اذ لم يكن خالفنا الا في شيء لا يعتد به وهو اللفظ والثاني باطل لانه ليس المفهوم من كون الجسم ذا مبدء هو المفهوم من ذلك المبدء والثالث ايضًا غير صحيح فانه ليس المفهوم من هذا الكون ومن النفس والحي من حيث هو حي شيئًا واحدًا وذلك لان المفهوم من هذا الكون المذكور لا يابى ان يسبقه بالذات مبدء يتم به الجسم هذا الكون مثل كون السفينة بحيث يصدر عنها المنافع المنسوبة اليها فان ذلك مما يحتاج الى الربان حتى يتحقق به هذا الكون فهذا الكون يحتاج الى كون آخر سابق عليه بخلاف المفهوم من الكمال الاول فيما سميناه فانه يمتنع ان يسبقه بالذات كمال اول والا لم يكن اولا وقد فرضناه اولا وهذا مثل كون الجسم بحيث يصدر عنه الاحراق فان نفس هذا الكون ووجود الحرارة في الجسم شيء واحد وكذلك وجود النفس ووجود هذا الكون ليس شيئا واحدا بل نقول كون الاشياء بحيث يصدر عنها افعال الحيوة على ضربين من الاشياء ما يجب ان يسبق هذا الكون كون آخر ومن الاشياء ما ليس يجب ان يسبقه كون آخر يسبقها بالذات فهو الاجسام الحية فان هذه الاجسام لو كان وجودها هو بعينه كونها بحيث يصدر عنها افعال الحيوة لكان كل جسم حيا وان كان لها هذا الكون لا بمجرد انها اجسام فقد تخصصت بامر آخر وليس لك ان تقول هذا الكون هو الذي يقوم الجسم لان جوابك ان حيوة الجسم هي الكون الذي بعد هذا الكون المفروض مقومًا وكلامنا في الكون الثاني سواء اريد بالجسم هو الذي بمعنى المادة او الذي بمعنى الجنس اذ لكل منهما امر آخر بحسب الكون او بحسب المعنى عن الكون المذكور واما ما ليس بجسم فلا مانع من ان يكون وجوده هو بعينه كونه بهذه الصفة بل يوجب في اكثر ما ليس بجسم ان يكون وجوده حيوته كالموجود الاول وما يتلوه من العقول والنفوس والحيوة ليس ما به يكون الحي بالذات حيا اذ من المحال ان يصير الشيء بهذا الكون ذا هذا الكون بل حيوة

فاما الذي يحتاج في هذا الكون الى ان يسبقه كون آخر

الشيء نفس حيثية كما ان الوجود ليس ما به يصير الموجود موجودا الا بمعنى انه يصير الشيء بهذا الوجود ذا هذا الوجود كما علمت في باب الوجود والمضاف والابن والعقل ونظائرها فان المضاف بالذات نفس الاضافة فالابن لا يحتاج الى ابن آخر والصورة العقلية وجودها وعقليتها شيء واحد

فصل في مهية النفس الناطقة واذ قد فرغنا من حال النفس بما هي نفس بحسب المفهوم الاسمي الاضافي فجدير بنا ان نشتغل بتعريف مهيتها ونفحص انه هل لها حقيقة اخرى غير كونها كمالا للجسم وذلك لانا اذا علمنا كمالا لم يعلم من ذلك بعد انها جوهر او ليست بجوهر فان معنى الكمال الشيء الذي بوجوده يصير النوع نوعا فالنفس شيء يصير به الحيوان حيوانا والنبات نباتا وهذا لا يعلم منه بعد انه جوهر او عرض فان كثيرا من الكمالات هي في موضوع كالسواد والكتابة وغيرهما فانها كمالات اولية للمركب منها ومن الموضوع السواد للاسود بما هو اسود والكتابة للكاتب بما هو كاتب فان قلت اليس هذا الشيء موجودا في المركب والمركب لا في موضوع فهو موجود لا في موضوع بل فيما لا يستغني في انه عن ذلك الشيء قلنا كون الشيء جزءا لما لا يكون وجوده في موضوع لو فرض ان له وجودا غير وجود الاجزاء لا يمنعه ان يكون في موضوع وكون الجزء فيه لا كالشيء موجود في الموضوع لا يجعله جوهرا وقد علمت في مباحث الجوهر ان جوهرية الشيء لا يختلف بالاضافة حتى يكون الشيء بالقياس الى ما هو جزء له جوهرا وبالقياس الى ما يعرضه عرضا كما في الذاتية والعرضية وليس كل جوهري جوهرا ولا كل عرضي عرضا فالجوهر جوهر في نفسه وبالقياس الى كل شيء وكذا العرض عرض في نفسه وبالقياس الى كل شيء بمعنى ان القياس الى الاشياء لا يغير جوهرية الشيء بمعنى كونه جوهرا ولا عرضيته بمعنى كونه عرضا نعم يغير كونه جوهريا او عرضيا قال الشيخ ان الشيء اذا تاملت ذاته ونظرت اليها فان لم توجد لها موضوع البتة كانت في نفسها جوهرا وان وجدت في الشيء لا في موضوع بعد ان يوجد في شيء واحد على نحو وجود الشيء في الموضوع فهي في نفسها عرض وليس اذا لم يكن عرضا في شيء فهو جوهر فيه فيجوز ان يكون الشيء لا عرضا في الشيء ولا جوهرا في الشيء كما ان الشيء يجوز ان لا يكون واحدا في شيء ولا كثيرا فيه ولكن في نفسه واحدا او كثيرا وليس الجوهري والجوهر واحدا ولا العرض بمعنى العرضي في ايساغوجي هو العرض الذي في قاطيغورياس وقد بينا هذه الاشياء في صناعة المنطق انتهى فعلم ان كون النفس كمالا للجسم والجسم جوهرا وكونها جزءا للمركب لا عرضا قائما بالمركب لا يستلزم جوهريتها بل يحتمل ان يكون نفس ما قائما بالموضوع وهي مع ذلك يكون جزءا للمركب ويحتمل ان لا يكون في موضوع فيكون جوهرا فلم يتبين بعد من مفهوم كون النفس كمالا ان ذلك الكمال جوهر او عرض فيجب لنا ان ننظر الى مهية النفس هل هي جوهر او عرض لكن البرهان قائم على ان النفس جوهر ولا يكفي في هذا المطلب ما نعلمه المتأخرون من بيان جوهرية ذواتنا الادراكية والاشتغال به من طريق خاص يعرف به كون النفس الناطقة جوهرا مجردا عن البدن اذ ذلك لا يفيد جوهرية النفوس على الاطلاق والاولى في التعليم تقديم الشروع في بيان جوهرية النفس بما هي نفس على الشروع في بيان تجرد بعض انواعها وكذا تقديم الدلالة على تجرد نفوسنا الانسانية عن الابدان العنصرية والاجسام المادية على تجرد طائفة منها وهي التي بلغت الى مقام العقل والمعقول بالفعل عن العالمين ومفارقتها عن الدارين اما بيان كون النفس على الاطلاق جوهرا فلانه قد سبق ان بعض الاجسام في ذاتها وطبايعها مما يصدر عنها افعال الحيوة والحيوة في الحيوانات صفة ذاتية مقومة لجسميتها بحسب المهية اعني الجسم بالمعنى الجنسي لا بالمعنى الذي يكون موضوعا او مادة ومبدء تلك الحيوة مقوم لجسميتها بالمعنى الذي هي به مادة كما علمت في مقامه وجماعة من المتأخرين حتى صاحب حكمة الاشراق حيث لم يفرقوا بين هذين المعنيين في الجسم زعموا ان حيوة الحيوانات عارضة لاجسادها عرضا غريبا وزعموا ان لا شيء من الاجسام مما هو حي بالذات بل كل جسم في نفسه فهو ميت ظلماني وليس كذلك فان كل حيوان جسم لذاته والجسم جنسه والحيوان نوع مخصوص من الجسم المطلق المأخوذ لا بشرط شيء اي الجسم بما هو جسم مطلق وان لم يكن الاطلاق قيدا له فبعض الجسم بما هو جسم حيوان وكل حيوان حي بالذات فبعض الجسم حي بالذات وذلك يناقض قولنا لا شيء من الجسم بحي بالذات فبطل قولهم كل جسم ميت بالذات نعم الجسم بشرط سلب الزوائد عنه ليس بحي فاذا تقرر ان نوع الحيوان مهية حقيقية مندرجة تحت حقيقة الجسم والحيوة ذاتية له وليست حيوة الحيوان بواسطة الطبيعة الجسمية بما هي تلك الطبيعة والا لكانت الاجسام كلها حيوانا لاشتراكها في الجسمية فهي بواسطة امر مقوم لهذا النوع المخصوص من الجسم اعني النوع الاضافي له ومقوم النوع الذاتي للجوهر جوهر لا محالة فمبدء الحيوة في الحيوان صورة جوهرية وهكذا نقول في الجسم النباتي ان النمو والتغذية من الصفات الذاتية لذلك الجسم الذي هو من الانواع المحصلة للجسم الطبيعي وليست حصولها لاجل الجسمية المشتركة فله لا محالة صورة نوعية محصلة لمهية الجسم الطبيعي المطلق على سبيل الفصل والتنويع وللمادة المخصوصة على سبيل التقويم وللآثار المخصوصة على سبيل الافادة فتلك الصورة التي هي مبدء هذه الافاعيل والآثار لكونها محصلة للجوهر تحصيلا وتنويعا وتقويما هي اولى بان يكون جوهرا من نفس الجسمية المبهمة الوجود ومن الجسمية المادية القابلة لتاثيرات ذلك المبدء المسمى بالنفس النباتية وقد سبق في مباحث الصور النوعية ما يدل على جوهرية مثل هذه المبادي من الفاعل

التي وضعناها في هذا الباب فليرجع اليها من اختلج في صدره بعد دغدغة **الباب الثاني** في ماهية النفس الحيوانية وبيان جوهريتها وتجردها ضربا من التجرد وفيه فصول **فصل** في جوهريتها قد علمت فيما سبق ما فيه كفاية ولكن سنزيدك فيها ايضاحا وذلك ان من الناس من ذهب الى ان النفس هي المزاج فيدل على فساده براهين الاول ان البدن جوهر اسطقسي مركب من عناصر متنافرة بطباعها الى الانفكاك والذي يجبرها على الامتزاج وحصول المزاج قوة غيرها سواء قلنا ان العناصر باقية على صورها النوعية كما هو المشهور وعليه الشيخ وغيره من العلماء او قلنا انها غير باقية وذلك لان الكيفيات العرضية انما حصلت فهي تابعة للصور فالنفس سواء كانت متعلقة بمادة مركبة او بمادة مفردة لا يمكن ان يكون عين الكيفية المزاجية لان مبدأ الشيء وحافظه لا يكون عين ذلك الشيء ولا ايضا يمكن ان يكون صورة من صور العناصر لان لكل منها آثارا مختصة ليست آثارا للنفس فالنفس اذن غير الكيفية المزاجية وغير الصور الاسطقسية التي لواحد من الاسطقسات لكن هنا شكوك منها لعل الاسطقسات في بدن الحيوان مقسورة على الاجتماع وحصول المزاج لا ان جابرا يجبرها على الالتئام او حافظا يحفظها او يحفظ مزاجها وحله ان المقسور من الاسطقسات الممتزجة انما يحفظ انحفاظا قسريا اما لعصيان المسلك على الانشقاق كاحتباس النيران والاهوية في الارض قسرا حتى اذا قويت زلزلت الارض وخسفتها واما في زمان حركتها الى الانفصال مثل الدهن المضروب بالماء ومعلوم انه ليست الاجزاء النارية ولا الهوائية في المني قد بلغت في القلة الى حيث تضعف عن الانفصال عن المخالطة ولا هناك من الصلابة وعسر الانشقاق ما يمنع تحلل الجوهر الخفيف عنه وفي المني ارواح كثيرة هوائية ونارية انما يحبسها مع الارضية والمائية شيء آخر غير جسمية المني بدليل انه اذا فارق الرحم وتعرض للبرد الذي هو اولى بالتجميد رق بسرعة وكذلك ان تعرض للحر او كان في رحم ذي آفة ومنها سلمنا انه ليس سبب الاحتباس هو القاسر فلم لا يجوز ان يكون السبب صغر الاجزاء وشدة الالتحام وجوابه ان صغر الاجزاء فيما ليس معه المانع الكثير لا يمنع التفصي كالحال في المني اذا لم يلقفه الرحم زالت خثورته فان قلت لو كانت نارية المني وهوائيته غالبتين على مائيته وارضيته لكان المني صاعدا بالطبع وليس كذلك فبطل المقدم وان كانت الارضية والمائية غالبتين جاز ان يحبساهما بالقسر قلنا لو كان سبب الاحتباس ذلك لوجب ان يبقى ما فيه من النارية والهوائية عند مفارقة الرحم وتعرضه للبرد فان قلت لم لا يجوز ان يقال النارية والهوائية اللتان كانتا في المني يفسدان بالمائية عند تعرضه للبرد لانهما تفارقان عنه واذا لم يختلطا بالمفارقة لم يلزم ما ادعيتموه قلنا فاذن يلزم ان يحفظ مفارق رحم المني زمانا يعتد به سيما عند عدم القواسر الخارجية كحر الهواء المطيف به المحلل له بسرعة وليس كذلك ومنها لم لا يجوز ان يكون سبب اجتماع الماء والارض هو الكثف ثم تعلق النار بهما كما يتعلق بالحطب والجواب ان الكثف انما يكون عند اخلاء الهواء للماء مكانه الذي وقف فيه لضرورة الخلاء وعدم البدل فهب ان العنصرين الثقيلين اجتمعا لا لجامع من خارج بل بمجرد الاتفاق في الميل الى جهة واحدة فما السبب في اجتماع النارية والهوائية واما تعلق النار بالحطب فليس كما زعمه الناس ممن لا يعرف هذه القوانين فان النار ما يحدث في الحطب شيئا فشيئا على الاتصال فتتبدل بانقلابها الى الهواء على التدريج وليست هناك نار واحدة متعلقة بالحطب بل النيران المتعلقة بالفتيلة كالماء الجاري على الاتصال ومنها لم لا يجوز ان يكون سبب اجتماع الاسطقسات تحريك الوالدين او مزاج الرحم ثم تبقى بذلك القسر زمانا وجوابه ان حركة الوالدين وان كانت تؤدي الى اجتماع الاسطقسات التي في المني لكن لا بد من سبب لانضمام ما ينضم الى المني بعد ذلك حتى يتم الاعضاء الحيوانية ولا بد من حافظ لذلك الاجتماع وهذا هو الجواب القوي عن السؤالين السابقين وايضا لو لم يكن في المني فاعل يحفظ المزاج والاعضاء لكان يجب ان يكون العضو المتخلق اولا هو الظاهر لان الاجسام انما تفعل ما تفعل بالجثة لا بالقوة ومن جهة المماسة والانضمام والاقرب مكانا اسبق حدوثا من الابعد والتالي باطل بالاستقراء فكذا المقدم وذلك لان اول الاعضاء تكونا هو القلب وايضا كثير من الحيوانات يحدث لا بالتوالد ومنها ان هذا الاجتماع قد لا يحتاج الى سبب حافظ والدليل عليه بدن الميت حيث يبقى بعد مفارقة النفس عنه زمانا وليس هناك حافظ فلو كان الحافظ هو النفس لوجب ان يتفرق الاجزاء عند الموت والجواب ان الاجساد الحيوانات المفارقة عنها نفوسها قد ربما العناصر الكثيفة وتشكل ولون لا يحتاج الى حافظ نفسي كما لا يحتاج البناء في انحفاظه وتماسك اجزائه الى حافظ غير يبوسة العنصر ولذلك كانت النفس حافظة اياه ليس هذا الباقي من جسد الحيوان بل قد راخر ومزاج اخر ما لم يتغير ولم ينفسخ لم يعرض الموت والنفس ليست من الاسباب القريبة الموجبة لهذا اللون والشكل الباقيين بل هي كفاعل بعيد يؤدي ضربا من تحريكاته الى هذا الشكل واللون كالبناء والباني ثم الحافظ لذلك سبب اخر قد يوجد في بدن الحيوان وغيره فيحفظ في مدة في مثلها يمكن ان يتحرك العناصر تمام حركات الافتراق والتلاشي سريعة اذا كان الانفكاك قليلا او بطيئة ان كان كثيرا او يبقى الى الانفصال ما شأنه ان يبقى كالجوهر الناري و

والهواء ونباحا ويطفو ما شانه التاخر والبطو كالارضي والمائي بل يجب ان يتوسط زمان لحركة الانفصال ولم يجب ان يكون ثبات الميت زمانا طويلا بحسب الحس دليلا على ان اجتماعه وقع بلا جامع على انك اذا تحققت لم تجد الشخص وقد فارقته الحيوة في آن من الآنات على الهيئة التي كان عليها في حال الحيوة وثانيها ان النفس لا تحدث الا عند استعداد المادة لها وذلك الاستعداد لا يحصل الا بحدوث المزاج الصالح فان المزاج من العلل المعدة للنفس والعلة المعدة وان كانت علة بالعرض لكنها متقدمة بالطبع فاذا كان تكون النفس علة لاجتماع العناصر فكيف يتقدم النفس على ما يجب تاخرها عنه اعني اجتماع العناصر الذي يتقدم عليها بالطبع واجيب عن هذا الاشكال بان الجامع لاجزاء النطفة نفس الابوين ثم يبقى المزاج في تدبير نفس الام على ان يستعد لقبول نفس المولود ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لساير الاجزاء بطريق ايراد الغذاء واعلم ان المتاخرين قد اضطرب كلامهم في ان الجامع لاجزاء البدن هل هو بعينه الحافظ لها ولمزاجها ام لا وفي انه نفس المولود ام نفس الابوين فذهب الامام الرازي الى ان الجامع نفس الابوين قبل حدوث نفس المولود وبعد الحدوث يصير هو حافظة له وجامعة لساير اجزائه بالتغذية كما ذكر ونقل هو ايضا في بعض رسائله المشتملة على اجوبة مسائل المسعودي انه لما كتب بهمنيار الى الشيخ وطالبه بالحجة على ان الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ لها قال الشيخ كيف ابرهن على ما هو الباطل فان الجامع لاجزاء بدن الجنين نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة وتلك القوة ليست واحدة في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين قال وبالجملة فان تلك المادة تبقى في تصرف المصورة الى ان يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة ثم توجد النفس هذا ما ذكره واورد عليه اولا بان الحكماء جعلوا المصورة والمولدة وغيرهما قوى للنفس والالات لها والنفس حادثة بعد المزاج وتمام صور الاعضاء كما هو مذهب المعلم الاول والمشائين فالقول باستناد تصوير الاعضاء وحفظ المزاج الى المصورة قول بحدوث الالة قبل ذي الالة وفعلها بنفسها من غير مستعمل اياها وهو ممتنع جدا واما ما ذكر في التفصي عن هذا تارة بعدم تسليم حدوث النفس لجواز قدمها كما نقل عن بعض الاقدمين وتارة بحدوثها قبل البدن كما هو راي بعض المليين وتارة بعدم جعل المصورة من قوى نفس المولود بل بجعلها من قوى النفس النباتية المغايرة لها بالذات كما هو راي البعض وتارة بتصييرها من قوى نفس الام فشيء من هذه الوجوه لا يسمن ولا يغني وثانيا بما ذكره محقق الاشارات في شرحه بان ما نقل في تلك الرسالة عن الشيخ يخالف ما قاله في الفصل الثالث من المقالة الاولى من علم النفس في الشفاء وهو قوله فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي وبان تفويض التدبير من قوة بعد مدة الى قوة اخرى كنفس المولود غير معقول في الافاعيل والتدابير الطبيعية وانما يجري امثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان بارادة متجددة ثم اجاب عن اصل هذا الاشكال بان نفس الابوين يجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم يجعلها اخلاطا وتفرز عنها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة وتصييرها انسانا بالفعل وتلك القوة صورة حافظة لمزاج المني كالصور المعدنية ثم انه يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات تكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيتكامل المادة بتربيتها اياها وهكذا الى ان يستعد لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة للبدن الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في افاعيلها من مبدا حدوثها الى استكمالها نفسا مجردة بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة تحاذيه ثم تشتد الحرارة النارية في الفحم فيتجمر ثم يشتعل نارا فبدء الحرارة الحادثة في الفحم كمبدا الصورة الحافظة واشتدادها كمبدا الافعال النباتية وتجمرها كمبدا الافعال الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال واسم النفس واقع منها على الثلث الاخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود ويتبين ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة في المني هو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن الى اخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ انهما واحد لهذا الاعتبار وقوله ان الجامع غير الحافظ بالاعتبار الاول انتهى اقول ما ذكره كلام متين الا ان فيه اشكالا لا ينحسم ولا ينقطع الا بطريقتنا من اثبات الاشتداد في الجوهر فان ما ذكره يحتمل وجوها احدها ان هذه الافاعيل المتعددة من الحفظ للمزاج والتنمية والحركات الارادية والنطق صادرة من مبدا واحد بالعدد له قوى متعددة متعاقبة في الوجود فيلزم حدوث النفس الناطقة عند حدوث النطفة وكونها معطلة عما سوى الافعال الجمادية وهذا ليس بصحيح على مقتضى القواعد الحكمية ولم يذهب اليه احد من الحكماء وثانيها انها تحدث من مبادي متعددة متخالفة الذوات متفاضلة في الكمال وهذا يوجب ما ذكره وابطله من تفويض الفاعل الطبيعي تدبيره في مادة الى فاعل اخر

يخالفه وان زعم ان الصورة السابقة تفسد عن المادة وتكون الصورة اللاحقة بواسطة تكامل المادة فيرد عليه ان فعل القوة السابقة ليس الا الحفظ والتقويم والتكميل ومحال ان يكون القوة الطبيعية التي شانها تقويم المادة مما يوجب فسادها او ابطالها او يجعلها بحيث تستحق بالاعداد لقبول ما يفسدها او يبطلها بالتضاد فهذا بناء في كون المني بصورته التي فيه بصددا الاستكمال ولو كان كذلك لوجب ان يكون القوى النباتية والحيوانية والنطقية متضادة وليست كذلك بل هي متفاوتة متفاضلة في الكمال الوجودي كل سابق منها متوجه الى اللاحق توجه الشيء الى كماله وتشبث الفصل الى غايته وغاية الشيء علة تمامه لا علة بطلانه فلما بطلت الشقوق الثلثة فثبت ان الجوهر الصوري مما يشتد في وجوده ويتكامل في جوهر ذاته ويتطور في اطواره ويستوفي الدرجات الطبيعية والنباتية والحيوانية والبشرية الى ما شاء الله وقد علمت من تضاعيف البيان فيما سبق ان الافاعيل الذاتية متوجهة بالذات الى ما هو خير وكمال ولا يوجب شيء من الاشياء في سلوكه الطبيعي نحو شيء له مناف له مضاد اياه الا بقسر قاسر او قاطع طريق له من خارج بل الكشف والبرهان قد اوجبا ان الاشياء كلها طالبة للخير الاقصى والنور الاعلى جل مجده ولنعد الى ما كنا فيه البرهان الثاني على مغايرة النفس للمزاج انه لا شك ان النبات والحيوان متحركان من تلقاء انفسهما الى كمالاتهما في الكم والكيف ولا محالة ان الحركة تقع في امزجتهما ايضا لان الامزجة تابعة للممتزجات فالمزاج يتبدل عند الحركة والمحرك باق غير متبدل فالمزاج ليس هو ذلك المحرك وايضا فلان البدن الذي يسوء مزاجه بمرض وشبهه قد يعود الى المزاج الصحيح ولا بد له من معيد وليس هو المزاج الصحيح الذي قد بطل ولا المزاج الفاسد فاذن المحرك المعيد غير المزاج وليس خارجا عن جسم الحيوان لانه لو كان مفارقا فهو لا يفعل الا بواسطة قوة جسمانية كما عرفت وان لم يكن مفارقا فهو لا يفعل الا بمشاركة الوضع او بالجسمية المشتركة وهما باطلان اما الثاني فظاهر واما الاول فلما يعرف بادنى تامل من ان تغذي الحيوان ونموه وتوليده بقسر قاسر فيكون بقوة فيه وهو المطلوب البرهان الثالث لو كان المحرك هو المزاج لما حدث الاعياء لان الاعياء انما يكون بسبب حركة طارية على الجسم على خلاف ما يقتضيه طبعه وليس يمكن ان يقال ان طبايع البسائط تقتضي حركة خلاف ما يقتضيه امتزاجها لان فعل الطبايع بعد امتزاجها يجب ان يكون من جنس فعلها حال بساطتها ولا يختلفان الا بالقوة والضعف فانه لو كان لمقتضى المزاج مقابلا لمقتضى الطبايع لكانت تلك الطبايع تقتضي امرين متقابلين وذلك ممتنع فلو كان محرك الحيوان هو مزاجه لما حدث الاعياء ولما تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة عند الرعشة فلذلك قال الشيخ في الاشارات ان الحيوان متحرك بغير مزاجه الذي يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته قال الشارح المتقدم يريد بقوله حال الحركة البطوء والسرعة كما في الاعياء فان المزاج يمانع كون الحركة سريعة كالانسان اذا اراد ان يرفع قدمه فجهة الحركة الارادية هي الفوق وعند الاعياء لا يكون الحركة سريعة ويريد بقوله في جهة حركته ممانعة النفس والطبيعة كما في الرعشة لان النفس تحركها الى فوق والمزاج الى اسفل فيتركب الحركة منهما ويريد بقوله في نفس حركته ان الاعياء ربما ينتهي الى حيث لا يقبل النفس على التحريك اصلا وقال الشارح المحقق المراد بجانب الحركة وقت الحركة والمزاج قد يمانع في جهة الحركة كما اذا صعد الانسان على جبل فانه يريد الفوق ومزاج بدنه لغلبة الثقلين تقتضي السفل والمراد بقوله في نفس حركته ان المزاج يقتضي السكون على وجه الارض لمقتضى الثقل المذكور والنفس قد تريد الحركة على وجه الارض ورد ما ذكره في باب الرعشة بانها لا تتركب من هاتين الحركتين فقط بل ومن كل حركة في جهة تريدها النفس ومن كل حركة في مقابل تلك الجهة تحدث من امتناع العضو عن طاعة النفس فانه اذا احدث محرك ميلا الى جهة وعارضه مانع احدث ذلك المانع ميلا الى مقابل تلك الجهة البرهان الرابع ان الادراك الحسي في هذا العالم لا يكون الا بتكيف الآلة بكيفية من باب المحسوس فاللمس لا يتحقق الا مع استحالة مزاج العضو اللامس فالمدرك لتلك الكيفية ان كان المزاج فذلك اما ان يكون المزاج الذي قد بطل وهو ممتنع او الذي حدث وهو ايضا ممتنع لان المزاج الصحيح الاصلي لا يدرك ذاته فكيف يدرك المزاج الغريب المتجدد ذاته وبالجملة الاحساس يستدعي الانفعال والشيء لا ينفعل عن نفسه فاذن لا بد في الاحساس من شيء باق عند توارد الحالتين يحصل الشعور بتلك التغير والمزاج غير باق البرهان الخامس ان الحيوان قد يتحرك في مزاجه اما عن الاشتداد الى الضعف او عن الضعف الى الاشتداد ولا شك ان المحرك غير المتحرك فيه فالمحرك في المزاج غير المزاج البرهان السادس من العرشيات قد علمت ان الادراك عبارة عن وجود المدرك للمدرك فنقول لو كانت النفس هي المزاج لزم ان يكون العرض موجودا لنفسه والتالي فالمقدم مثله واما بيان الملازمة فلان النفس تدرك المزاج والمزاج لانها كيفية ملموسة تكون عرضا فلو كانت النفس هي المزاج فيكون العرض موجودا لذاته واما بطلان التالي فلان وجود العرض في نفسه هو وجوده لموضوعه لا لذاته فليس اذن المدرك هو المزاج بل موضوع اخر وليس ذلك هو الجسم المطلق لان ذلك ممتنع والا لكان كل جسم دراكا ولا ايضا الجسم العنصري والا لكان كل جسم عنصري دراكا وهو خلاف الواقع فاذن القوة التي تدرك

المزاج شيء غير المزاج ولا الجسم الذي قام به المزاج بل شيء غيرهما وهو المطلوب البرهان السابع انا سنقيم البراهين على تجرد النفس الحيوانية
والقوة الخيالية عن الاجسام العنصرية والطبيعية والتجرد فوق الجوهرية فبطل كونها لنفس مزاجا اعلم ان من الناس من حاول ابطال كون المزاج
نفسا بطريق اخر وهو ان مزاج العضو البسيط متشابه لمزاج جزئه فلو كان المشكل مزاجه لكان شكل الكل وشكل الجزء واحدا والتالي بط فكذا المقدم
واعترض عليه بعض الفضلاء بان الشكل عنده هو القوة المصورة وهي قوة سارية في محلها وجزئها مساو لكلها في الماهية فيعود المحال في القوة
المصورة ما الزم في المزاج وكذلك ايضا يلزم ان يكون شكل جزء الفلك مساويا لشكل كله اقول اما القوة المصورة فهي وان كانت سارية
في العضو لكن فعلها للتصوير ليس بالاستقلال بل طاعة وخدمة للنفس فتفعل التشكيل في الاعضاء بحسب اغراض النفس وحاجاتها واما فعل
القوى البسيطة التي تفعل الكرات فلاجل ان القوة الواحدة اذا اقتضت في مادة واحدة مقدارا معينا وافادت شكلا كان مقتضاها
من الاشكال الكرية فاذا سبق شكل الكروية للكل يمنع ذلك ان يكون للجزء شكل اخر للاتصال الواقع فيها وقال ايضا لو كان المحرك قوة مزاجية
تحركت الى جهة واحدة فان المزاج الواحد مقتضاه واحد واعترض عليه الفاضل المذكور بان هذا ايضا منقوض بالقوى النباتية فان كلا منها
واحدة تفعل افعالا لا فعلا واحدا فكذلك هنا اقول والجواب بمثل ما مر فان القوى النباتية تفعل افعالا كثيرة مختلفة على حسب
اغراض النفس فبهذه البراهين التسعة المذكورة ظهر ان النفس الحيوانية ليست قوة مزاجية كالصور المعدنية مع ان المعدنيات ايضا ليست
اثارها ولوازمها الا بصور جوهرية غير امزجتها فصل في بيان تجرد النفس الحيوانية وعليه براهين كثيرة منها ان الحيوان قد يتبدل
اجزاؤه تارة ويتناقص اخرى بالتحليل فانه ما من بدن حيواني الا ويستولي عليه الحرارة الغريزية والاسطقسية الداخلتان وحرارة الحركة
والهواء المطيف به سيما عند اشتداد الصيف بارتفاع الشمس وذلك الحيوان باق بشخصه في الاحوال كلها فعلم ان هويته مغايرة للبنية
المحسوسة ومنها ان البهائم تدرك هوياتها الادراكية وكيف لا وهي تهرب عن المولم وتطلب اللذيذ وليس هربها عن مطلق الالم اما
اولا فلان المشهور انها لا تدرك الكليات ولو ادركتها لكان ما نحن بصدده الزم واما ثانيا فلانها لا تهرب عن الم غيرها مع ان ذلك ايضا
الم فهي اذن تهرب عن المها فهو يقتضي علمها بانفسها وذلك يقتضي تجردها بوجهين احدهما ان العلم يقتضي ثبوت الشيء المدرك للشيء
المدرك والصورة التي تحل المادة وجودها للمحل لا لنفسها وكل ما وجوده لنفسه مجرد عن المحل فالمدرك لذاته مجرد عن المحل وثانيهما ان علم
الحيوان بهويته دائم وليس بمكتسب بالحس وعلمه باعضائه الظاهرة والباطنة ليس كذلك فهويته مغايرة لاعضائه اما الصغرى فلان العلم
بوجود النفس لو كان مكتسبا لكان اما بالحس وهو باطل فان الحس لا يحس بنفسه فكيف بما هو آلة لها ومستعملة اياها وايضا ربما يعلم ذاته
عندما لا يحس بشيء اصلا واما بالفكر فلا بد من دليل والدليل اما علة النفس او معلولها والاول بط لان علة النفوس شيء اجل من ان يحيط
به علم الحيوان وايضا اكثرون من الناس يعرفون انفسهم وان لم يخطر ببالهم علة انفسهم والثاني ايضا باطل لانه اما ان يكون الوسط في الاستدلال
هو الفعل المطلق او فعله المضاف اليه فان اعتبر الفعل المطلق لزم اثبات فاعل مطلق لا فاعل هو هو وان اعتبر الفعل المضاف فالعلم بالفعل
المضاف الى الشخص يتوقف على العلم به فلو اكتسب العلم به من العلم بالفعل المضاف اليه لزم الدور فثبت ان علم الحيوان بنفسه غير مستفاد
من حس او دليل واما الكبرى فلان الانسان لا يعرف اعضائه الظاهرة الا بالحس ولا اعضائه الباطنة الا بالتشريح فكذا الحيوان لا يعرف اعضائه
اذا عرف الا باحدهما برهان اخر على ان الحيوان ليس هو البنية المحسوسة فنقول لو فرض الحيوان كانه تخلق دفعة وخلق كاملا ولكنه محجوب
الحواس عن مشاهدة الخارجيات وانه يهوي في خلاء او هواء طلق لا يصدمه قوام الهواء ولا يحس بشيء من الكيفيات وفرقت بين اعضائه حتى
لا يتلامس فانه في هذه الحالة يدرك ذاته ويغفل عن كل اعضائه الظاهرة والباطنة بل يثبت لذاته ولا يثبت لها مقدارا ولا طولا ولا عرضا
ولا جهة من الجهات ولو تخيل عضوا او جهة او عضوا من الاعضاء في تلك الحالة لم يتخيله على انه جزء من ذاته وظاهر ان المشهود به غير المغفول
عنه فاذن هويته مغايرة لجميع الاعضاء فصل في دفع ما اورد على جوهرية النفس من الشكوك قالوا ان القوى النباتية حالة في الاجسام
وكذا نفس الحيوان لكونها مدركة للجزئيات وفاعلة للافعال الجزئية والجوهر المفارق يستحيل ان يكون مدركا للجزئيات وفاعلا للافعال
الجزئية فاذن تلك النفس قوة جسمانية علة للمجموع المركب من البدن ومنها فتلك القوى النباتية والحيوانية موجودة كل واحد منها في محل
متقوم بذاته بل بتلك القوة فهي اذن جوهر صوري فيجوز كون شيء واحد جوهرا وعرضا باعتبارين قال ان النفس من حيث انها جزء للنبات
او الحيوان جوهر ومن حيث انها تقوم بمحل مستغن عنها في جميعه عرض وكذا من احال كون القائم بالمحل جوهرا انكر جوهرية النفس مط وقد
علمت فساد هذين القولين ثم للقائلين بعرضية النفس متمسكات احدها ان المحال يمتنع ان يكون سببا لمحله لاستحالة الدور فلا يكون جوهرا

وثانيها وان ساعدونا على ان المحال يمكن ان يكون من مقومات المحل لكن قالوا ان النفس ليست كذلك لانها انما تحدث عند حدوث المزاج الصالح والمتأخر لا يكون علة للمتقدم فالنفس لا تكون علة لحصول المزاج وثالثها ان النفس لو كانت جوهرا لكان الجوهر ذاتيا لها لانه جنس لما تحته من الانواع المحصلة فلو كانت النفس جوهرا لكان العلم بجوهريتها بديهيا حاصلا من غير كسب والتالي باطل فكذا المقدم والجواب اما عن الاول فقد مر فيما مضى واما عن الثاني فلما مرت الاشارة اليه من ان المزاج الذي هو علة معدة لفيضان نفس او صورة جمادية على المادة المستعدة غير المزاج الذي تبقيه وتحفظه تلك النفس او الصورة فاندفع الدور واما عن الثالث فالذي ذكره الشيخ هو انا لا نعرف من النفس الا انها شيء مدبر للبدن فاما ماهية ذلك الشيء فمجهولة والجوهر ذاتي لتلك الماهية لا للمفهوم انه شيء ما مدبر للبدن فما هو مفهوم بالجوهر غير معلوم لنا وما هو معلوم لنا غير مفهوم بالجوهر فزالت الشبهة واعترض عليه بعض الفضلاء بان علمي بنفسي غير حاصل بالكسب كما برهن عليه فلا يخلو اما ان لا اعلم نفسي الا من حيث ان لها نسبة الى بدني او اعلم حقيقتها فالاول باطل لما قد مضى وثبت ان علمي بنفسي ليس غير نفسي وانه ابدا حاصل بالفعل وهي جوهر بالحقيقة وليست من باب المضاف قال والعجب ممن يقول بهذين القولين ثم يغفل عن تناقضهما الا الموجب ثم قال والجواب الصحيح ان يقال الجوهرية ليست من الامور الذاتية فلذلك جاز ان يبقى مجهولا كما بيناه من قبل اقول اما كون الجوهر ذاتيا للانواع الجوهرية فقد صح لنا بالبرهان واما كونه مجهولا في النفس مع كونها معلومة الحقيقة لا بالكسب فله وجه آخر لم يحصله هذا الفاضل وامثاله وهو ان الجوهر ذاتي للماهيات التي يتركب من جنس هو مفهوم الجوهر وفصل محصل له وليس الجوهر جنسا للوجودات اذ الوجود كما سبق لا جنس له ولا فصل والعلم بالشيء اذا كان بحصول صورة زائدة حصلت عنه في ذات المدرك فذلك العلم اذا كان بكنهه فلا بد ان يكون بحده المشتمل على جنسه وفصله واما اذا كان العلم بعينه هو وجوده المخصوص وهويته الشخصية والوجود من عوارض الماهية والماهية ايضا غير داخل في وجودها والعلم الحصولي صورة كلية ومقوماتها ايضا امور كلية والعلم الحضوري هوية شخصية غير محتاج الحصول الى تقدم تشخص جنسي او فصلي فالانسان متى رجع الى ذاته وأحضر هويته فربما غفل عن جميع المعاني الكلية حتى معنى كونه جوهرا او شخصا او مدبرا للبدن فاني لست ارى عند مطالعة ذاتي الا وجودا يدرك نفسه على وجه الجزئية وكل ما هو غير الهوية المخصوصة التي اشير اليها بانا خارج عن ذاتي حتى مفهوم انا ومفهوم الوجود ومفهوم المدرك نفسه ومفهوم المدبر للبدن او النفس او غير ذلك فان جميعها مفهومات كلية اشير الى كل منها بهو واشير الى ذاتي بانا فالغفلة عن الجوهرية او الجهل بها لا ينافي كونها من المحمولات الذاتية لماهية الانسان وكذا الحيوان ويمكن حمل كلام الشيخ على هذا ليندفع عنه التناقض المذكور فقد تبين وتحقق من تضاعيف الكلام ان النفس النباتية والحيوانية ليست بجسم وثبت ايضا ان بعض النفوس مما يصح لها الانفراد بذاتها وهي التي ثبت لها ادراك تخيلي بالفعل او ادراك لذاتها وهويتها فلم يقع في جوهريتها شك كالانسان وغيره من الحيوانات التامة التي لها القوة الادراكية الباطنة كالوهم والحفظ والتخيل واما الحيوانات التي ليس لها الا القوة اللمسية وما يقرب منها وسائر النباتات فجوهريتها كما سبق بان المادة القريبة بوجود هذه الآثار فيها انما هي بمزاج خاص وهيئة والمادة انما تبقى بذلك المزاج ما دامت النفس موجودة لانها التي تحفظها بذلك المزاج فان النفس لا محالة علة لتكون مادة النبات والحيوان على المزاج الذي لها وهي مبدأ التوليد والتربية فالموضوع القريب للنفس يمتنع ان يكون هو ما هو بالفعل الا بالنفس لا بانه يحصل اولا بسبب آخر ثم لحفظه النفس لحوقا ما لاحظ له بعد ذلك في حفظ مزاجه وتقويمه وتركيبه كالحال في الاعراض اللازمة او غير اللازمة كما زعم بعض الناس بل اكثرهم انا نحو يحصل اولا بصورة معدنية ثم يفيض اليها صورة نفسانية ولهذا كانت النفس مقومة لموضوعها القريب موجبة اياه بالفعل واذا فارقت النفس فسد موضوعها القريب وزالت القوى المنشعبة منها فيه وصار الموضوع البعيد بحالة اخرى اما ان يبطل ويضمحل نوعه وجوهره الذي به كان مادة للنفس او يخلف النفس فيها صورة يستبقي المادة على طبيعتها وكيفية هذا الاستخلاف لا يخرج عن صعوبة فان تلك الصورة لو كانت من فعل النفس فيزول بزوالها وان لم يكن من فعلها وكانت المادة متحصلة بها وبغير النفس فلم يكن النفس جوهرا محصلا لما فرض مادتها ولعلنا بينا وجه تخلف تلك الصورة من النفس كما في العظم والشعر والظفر والقرن وغير ذلك من آثار النفوس الحيوانية والنباتية ولسنا الان بصدد الخوض في ذلك والذي هو احوج الى الحل في هذا الموضع اشكال آخر يختلج في صدور اكثر المشتغلين بالفكر في احوال النفوس وهو لاحدان يقول ان سلمنا ان النفس النباتية علة لقوام مادتها القريبة لكونها حافظة لمزاجها وجامعة لاجزائها واما النفس الحيوانية فهي تلحق النباتية بعد تقويم المادة بجوهر نفس هي العلة القريبة لقوام مادتها فيلزم منها اتباع هذه النفس الحيوانية فيكون النفس الحيوانية انما ينطبع في مادة متقومة بالنفس النباتية فيكون الحيوانية تقوم بالموضوع المحصل قبلها لا بها فيكون وجودها وجود عرض في مواضعه والجواب انه اما ان يعنى بالنفس النباتية النفس النوعية التي يختص بالنبات دون الحيوان او المعنى الجنسي العام

الذي يعم النفس النباتية والحيوانية بل الانسانية ايضا وهو مبدء التغذي والنمو والتوليد ويعني بها قوة النفس التي يصدر عنها هذه الآثار الثلثة النباتية فان عني به الاول فذلك غير موجود في الحيوان متحصلا بالفعل على وجه التحصيل والتنويع كالبياض الضعيف موجود في السواد الشديد بالفعل وان عني به المعنى الثاني فالمعنى العام يقتضي اثرا عاما فان الصانع العام ينسب اليه المصنوع العام كالكاتب المطلق ينسب اليه الكتابة المطلقة فليست المادة النباتية ما يتحصل بنفس نباتية جنسية مطلقة فان الجنس الطبيعي غير موجود على الانفراد ولا الكليات الطبيعية كالنوع الطبيعي والعرض العام الطبيعي والفصل الطبيعي ما يمكن ان يوجد مجردة عن القيود الوجودية واذا لم يتحصل المادة بالمعنى العام النباتي فاذا تحصل هذا العام بقوة الحس والحركة فليست هذه القوة الحيوانية ما يلحق امرا متحصل القوام بذاته لحوق العارض للموضوع لو ان عني به المعنى الثالث فليس الامر كما يظنه من لا يمعن في صناعة الحكمة التقليد ان القوة النامية تفعل اولا بذاتها ثم ياتيها القوة الحيوانية وتتصرف فيها بالاستخدام وتجعلها آلة من آلاتها وقوة من قويها كما يجري مثله في الافعال الصناعية التي تقع بين القاصد بن المختار بل القوة النباتية التي هي قوة من نفسها غير تلك القوة قوى اخرى لا يوجد قبل تلك النفس ولا كالة آلة التي مستعملة قبل وجود ذي الآلة وهذا من المحالات عند المتدرب في صناعة الحكمة فالقوة النباتية من شعب القوة الحيوانية غير متحصلة الا بها كما ان الحيوانية حقيقة غير متحصلة فيما لجوهر نطقي الا بالجوهر النطقي وستعلم ان لكل بدن منا نفسا واحدة وان سائر القوى معلولة لها منشعبة منها في الاعضاء

في على ما اشتهر عند ائمة الحكمة من المتأخرين واما الذي استقر عليه اعتقادنا فهو ان النفس كل القوى وهي مجمعها الوحداني ومبدئها وغايتها وهكذا الحال في كل قوة عالية بالنسبة الى ما تحتها من القوى التي تستخدمها وان كان استخدامها بالتقديم والتأخير فهذه القوى متقدمة بعضها على بعض وكل ما هو اقدم بالزمان فهو اخر بالرتبة والشرف فالنفس التي للنبات او لكل حيوان فهي جامعة لاسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على وجه يصلح لان يكون بدنا لها وهي ايضا التي تغذيه وتنميه وتكمله شخصا بالتغذية ونوعا بالتوليد وتحفظ صحته عليه وتدفع مرضه عنه وترده على مزاجه الصحيح الذي كان به صلاحه اذا فسد وتديمه على النظام الذي ينبغي فلا يستولي عليه المغيرات الخارجية ما دامت النفس موجودة فيه ولولا ان النفس كما انها مبدء للافاعيل الادراكية والحيوانية مبدء للافاعيل النباتية والطبيعية في المادة البدنية لما بقيت على صحتها بل فسدت باستيلاء الاحوال الخارجية عليها ولما كان ما يعرض للنفس من القضايا والاعتقادات المحبوبة والمولمة الواردة على النفس التي تلذها او تولمها مؤثرة في البدن مفيدة للقوى الناميه قوة او ضعفا وليس هذا التاثير في البدن من الاعتقاد بما هو اعتقاد وما لزم بجهة انفعال في المواد اللطيفة السارية في البدن من سرور او غم هما ابعد من الاحوال النفسانية ولكن يتبعها تغيير في احوال الروح البخاري ومزاجه ثم في احوال البدن الكثيف ومزاجه متوسط القوى اما الفرح النطقي فيزيد القوى البدنية كالنامية اما هو منزلة منها شدة ونفاذا والغم النطقي يفيدها ضعفا وعجزا وفتورا حتى يفسد بها فعلها وينقص المزاج وذلك من اقوى الدلالة على ان النفس تسري فعلها وتدبيرها في المادة الاخيرة والقشر الاكثف الابعد من لباب جوهرها الالطف الاعلى فقد ثبت ان النفس الحيوانية بل الانسانية جامعة لهذه القوى الادراكية والنباتية وموضوعاتها القريبة والبعيدة فهي اذن كمال الموضوع وهو لا يتقوم الا بها وهي ايضا مكمل النوع وصانعه لان الاشياء المخالفة بالانفس مخالفة بالحقيقة النوعية لا بمجرد العوارض الشخصية ليكون الانفس للابدان كالهيئات اللاحقة للانواع المحصلة بعد تمامها واعلم ايضا ان القوى النباتية الموجودة في النبات مخالفة بالماهية والنوعية للقوى النباتية الموجودة في الحيوان وهي في الموضعين ليس بعرض كما توهم بل جوهر اما في النبات فبالفعل واما في الحيوان فبالقوة ومعنى القوة ههنا غير ما بمعنى الامكان الاستعدادي بل هذه القوة كما يقال في المعقولات بالقياس الى العقل البسيط انها فيه بالقوة الفعلية الاجمالية وهي كائنة عن العقل البسيط تكون الفعل عن الفاعل لا تكون الشيء عن القابل المستعد له

فصل في تعديد قوى النفس المنشعبة عنها في البدن قال الشيخ في الشفا القوى النفسانية منقسمة بالقسمة الاولية الى ثلثة اجناس احدها النفس النباتية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويربو ويغتذي ويولد وثانيها النفس الحيوانية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة وثالثها النفس الانسانية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الامور الكلية ويفعل الافاعيل الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي ولكل درجات متفاوتة في الكمالية والنقص وللنفس النباتية قوى ثلث القوة الغاذية وهي التي تحيل جسما الى مشاكلة الجسم الذي هي فيه وتلصقه وتشبهه به بدل ما يتحلل عنه والقوة المنمية وهي قوة تزيد في الجسم الذي هي فيه بالجسم المتشبه به زيادة متناسبة في اقطاره طولا وعرضا وعمقا ليبلغ به كماله في النشو والقوة المولدة وهي التي تاخذ من الجسم الذي هي فيه مادة شبيهة به بالقوة فتفعل

فيها باستمداد اجسام اخرى يتشبه بها من التخليق والتشكيل ما يصيرها شبيهة به بالفعل والنفس الحيوانية لها بالقسمة الاولى قوتان
محركة ومدركة والمحركة على قسمين اما محركة بانها باعثة على الحركة واما محركة بانها فاعلة ومعنى الباعثة انها علة غائية وهي اشرف العلل
الاربع كما علمت وثالث الباعثة هي القوة الشوقية وهي متصلة بالقوة الخيالية التي سنذكرها فاذا ارتسمت فيها صورة مطلوبة او مهروب
عنها حملت القوة المحركة الاخرى على التحريك ولها شعبتان شعبة تسمى قوة شهوانية وهي قوة تنبعث على تحريك يقرب من الاسباب المتخيلة
ضرورية او نافعة في قوامه طلبا للذة وشعبة تسمى قوة غضبية وهي التي تنبعث على تحريك يدفع به الشيء المتخيل ضارا او مفسدا طلبا للغلبة
واما القوة المحركة على انها فاعلة فهي قوة تنبعث في الاعصاب والعضلات من شانها ان تشنج العضلات فتجذب الاوتار والرباطات والعضلات المتصلة
بالاعضاء الى نحو جهة المبدء او ترخيها او تمدها طولا فتصير الاوتار والرباطات الى خلاف جهة المبدء واما القوة المدركة فتنقسم قسمين منها قوة
تدرك من خارج ومنها قوة تدرك من داخل والمدركة من خارج هي الحواس الخمس او الثمان ثم اخذ في تعريف كل من هذه الحواس الظاهرة وساق
الكلام الى اللمس فقال ومنها اللمس وهي قوة مرتبة في اعصاب جلد البدن كله ولحمه تدرك ما يماسه ويؤثر فيه بالمضادة المحيلة للمزاج او المحيلة لهيئة
التركيب ويشبه ان يكون هذه القوة عند قوم لا نوعا اخيرا بل جنسا للقوى اربع او فوقها منبثة معا في الجلد كله واحدتها حاكمة في التضاد الذي
هو بين الحار والبارد والثانية حاكمة في التضاد الذي بين الرطب واليابس والثالثة حاكمة في التضاد الذي بين الصلب واللين والرابعة حاكمة
في التضاد الذي بين الخشن والاملس الا ان اجتماعها في آلة واحدة يوهم تاحدها بالذات ثم شرع في تفصيل القوى الباطنة بعبارة هذا ملخصه
تقريبا الى الافهام وهو ان القوة المدركة اما ان تكون مدركة للجزئيات او للكليات والمدركة للجزئيات اما ان تكون من الحواس الظاهرة وقد
عرفتها واما ان يكون من الحواس الباطنة ثم ان الحس الباطن اما ان يكون مدركا فقط او مدركا ومتصرفا فان كان مدركا فقط فاما ان يكون مدركا
للصور الجزئية او للمعاني الجزئية واعني بالصور الجزئية مثل الخيال الحاصل من زيد وعمرو واعني بالمعاني الجزئية مثل ادراك ان هذا الشخص صديق
وذلك الاخر عدو فالمدرك للصور الجزئية يسمى حسا مشتركا وهو الذي يجتمع فيه صور المحسوسات الظاهرة كلها والمدرك للمعاني الجزئية يسمى
وهما ثم لكل واحدة من هاتين القوتين خزانة فخزانة الحس المشترك هو الخيال وخزانة الواهمة هي الحافظة فهذه قوى اربع واما القوة المتصرفة فهي التي
من شانها ان تتصرف في المدركات المخزونة في الخزانتين بالتركيب والتفصيل فتركب انسانا بصورة طير وجبلا من زمرد وبحرا من زيبق وهذه القوة
ان استعملها القوة الوهمية الحيوانية يسمى متخيلة وان استعملها القوة الناطقة يسمى باسم المفكرة ثم قالوا الحس المشترك والخيال مسكنها البطن
المقدم من الدماغ واما المتخيلة المتصرفة فمسكنها البطن الاوسط من الدماغ واما الوهمية فمسكنها البطن الاوسط من الدماغ واما الحافظة
فمسكنها البطن الاخير من الدماغ ثم منهم من يجعل النفس الحيوانية عبارة عن مجموع هذه القوى ومنهم من يجعل النفس هي القوة الوهمية ويجعلون سائر
القوى تبعا لها ولكل من المذهبين وجه صحيح كما ستعلم فهذه خلاصة الكلام في تفصيل القوى الحيوانية وحاملها كلها هو الروح البخاري المشابه
لجوهر السماء واما تفصيل قوى النفس الناطقة فسيأتي ذكر تفاصيلها في موضع اخر ونحن الان بصدد ان نذكر حجج اثبات هذه القوى وما يرد عليها
والذب عنها ولكن بعد ان نبين وجوه الاختلاف في افاعيل النفس كما هي ومن الله التاييد **فصل** في قاعدة تستعلم منها تعدد القوى واعلم ان
الذي يظنه الناس منشأ وموجبا لاختلاف القوى والمبادي خمسة اوجه احدها اختلاف المفهومات مثل اختلاف الحيوان من جهة المعنى النامي ومعنى
الحساس فيجعلون الحيوان لاجله مركبا من مادة وصورة هما بدن نباتي ونفس حساسة وكذا اختلاف هيئة النبات بحسب معنى الجسم الذي من جهة
المادة ومعنى النباتية الذي من جهة الصورة وعلى هذا القياس في كل ما له مادة وصورة وثانيها الاختلاف بالوجود والعدم في الافاعيل مثل
التحريك والتسكين والعلم والجهل والتيقن والشك وثالثها بالاشد والاضعف كاليقين والظن في الاعتقاد او زيادة الشهوة ونقصها
في الاخلاق او العظم والصغر في الابدان ورابعها بالسرعة والبطؤ كالحدس والفكر وخامسها اختلاف الاثار بالنوع اما مع اتحاد الجنس القريب
كابصار السواد والبياض وادراك الحلاوة والمرارة واما مع اختلاف الجنس اما القريب كادراك الالوان والاصوات واما القريب والبعيد
كالادراك والتحريك اذا تمهد هذا فنقول القسم الاول من الاختلاف لا يوجب تعددا في القوة ولا يستدعي اثنينية في الوجود اذ كثيرا ما يكون
قوة بسيطة تكون مصداقا للمعاني المتعددة من غير تكثر لا في الذات ولا في حيثية الوجود كالعاقلية والمعقولية في الجوهر المفارق وكصدق العلم
والقدرة والارادة والحيوة وسائر النعوت الالهية على واجب الوجود تعالى والقسم الثاني ايضا لا يستدعي قوتين ولا يوجب كثرة في المبدء للفعل
اذ ربما كان وجود الفعل بوجود القوة ولا يكون عدمه لعدمها بل لعدم شرط من شرائط تاثيرها فوجود الفعل تارة وعدمه اخرى لم يكن لها لا
على تعدد القوة والقسم الثالث ايضا لا يقتضي تعدد القوى والا لزم ان يكون مراتب القوى بحسب مراتب الشدة والضعف الغير المتناهية فلزم

ثالى القوى فذات مثالية غير متناهية واللازم باطل فكذا الملزوم بيان الشرطية ان الاشتداد حركة في الكيف والحركة حالة متصلة يمكن ان يفرض فيها حدود غير متناهية بحسب الوهم كل منها يوجد في آن مفروض وله فرد خاص من ذلك في مرتبة خاصة من الشدة والضعف فلو وجب ان يكون لكل حد من الشدة قوة اخرى لزم القوى المتفاصلة الغير المتناهية بالفعل فيلزم منه تركيب الزمان والمسافة من اجزاء لا يتجزى وكون غير المتناهي محصورا بين حاصرين وكون القوة الجسمانية مبدء لافاعيل غير متناهية والكل محال بل العلة السبب فيه قوة القوة الواحدة وضعفها بحسب اختلاف الاسباب المستندة اليه ومن جهة اختلاف القابل او الالة او اختلالها او كلاهما تارة وحدتها وعضها اخرى وكذا القول في الاختلاف بالسرعة والبطؤ واما القسم الخامس فزعموا ان الامور المتوافقة بالجنس قريبا كان او بعيدا لا تستقل بها قوة واحدة فالقوة الواحدة لا تكون وافية بالادراك والتحريك بل لا تكون وافية عندهم بالادراك الباطن والادراك الظاهر بل لا تكون وافية بادراك الالوان والطعوم والروايح بل لابد لكل جنس من قوة على حدة هذا هو الذى اختاره الشيخ ومن تبعه واذا علمت منشأ تعدد القوى ليس شيئا من الوجوه المذكورة فاعلم ان المركوز في مدارك المتاخرين من اهل البحث ان الحجة في تعدد القوى عند الحكما كالشيخ وغيره ان القوى بسايط والبسيط لا يصدر عنه بالذات الا فعل واحد فاذن القوة الواحدة لا يجوز ان يكون مبدء الاكثر من فعل واحد بالقصد الاول بل يجوز ذلك بالقصد الثانى وبالعرض مثل ان الابصار انما هو قوة واحدة على ادراك اللون ثم ذلك اللون في نفسه قد يكون سوادا وقد يكون بياضا والقوة الخيالية هى التى من شانها استثبات الصورة المجردة عن المادة تجريدا غير بالغ الى حد المعقولية ثم يعرض ان تكون تلك الصورة لونا وطعما ورايحة وصوتا وحرارة مثلا والقوة العاقلة هى التى تدرك الامور البرية عن المادة وعلايقها ثم تارة تكون فلكا وتارة تكون حيوانا وجمادا او كيفا او كما او وضعا او اينا او غير ذلك من المقولات واجناسها وانواعها وهذا ليس كما زعموه اذ تلك الحجة غير جارية الا في الواحد الحقيقى الذى هو واحد من كل الوجوه وليست القوى كذلك لتضاعف الجهات الامكانية فيها وايضا الدليل الدال على ان الواحد بالنوع والجنس لا يصدر عنه الا الواحد بالنوع والجنس كذلك دل على ان الواحد بالشخص لا يصدر عنه الا الواحد بالشخص فيلزم ان يكون القوة الباصرة التى ادركنا بها سوادا غير الباصرة التى ادركنا بها سوادا آخر فاذا جوز كون القوة الشخصية مبدء لافعال كثيرة بالعدد فليجوز صدور الكثيرة بالنوع عن القوة الواحدة فقد علم ان المعول عليه في تعدد القوى ليس القاعدة المذكورة بل البرهان على تعدد القوى احد امرين احدهما انفكاك وجوده قوة عن قوة اخرى فدل على تغايرهما وذلك لبطلان النامية مع وجود الغاذية في الحيوان بل النبات ايضا فحكم بان القوة النامية تغاير للقوة الغاذية وكذا قد يفقد المولدة مع وجود النامية والثانى تناقض الفعلين الوجوديين كالجذب والدفع او القبول والحفظ واما مجرد اختلاف الاثار جنسا ونوعا فلم يستلزم تعدد القوى لجواز ان يكون القوة واحدة والاعتبارات والجهات فيها مختلفة يصدر عنها بحسب كل حيثية نوع اخر من الفعل كالعقل الاول يصدر عنه من جهة كالية الوجود وتاكده جوهر عقلى اخر ومن جهة قصوره ومهية الممكنة جوهر فلكى لكن الجهات الفاعلية لم يجز ان يكون منشا اختلاف الاثار بالعدد لان اختلاف الاشخاص بالعدد مع اتحادها بالنوع لا يمكن الا بالمادة القابلة للاحوال الحادثة من جهة الاسباب الاتفاقية من الحركات وغيرها مما لم يوجد في اول الفطرة على سبيل اللزوم فاذا تحققت هذه الاصول فليس لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون النفس هى التى تفعل هذه الافاعيل كلها من غير حاجة الى اثبات هذه القوى النفسانية والحيوانية ثم ان سلمنا تغايرا النفس الناطقة للقوى الحيوانية لانها جوهر عقلانى وهذه متعلقة بالاجسام لكن لم لا يجوز ان يكون القوة الحيوانية واحدة ويكون المدركة والمحركة واحدة وان سلمنا تغايرهما ولكن لم لا يجوز ان يكون المحركة قوة واحدة والشهوة والغضب واحد فان تصادف اللذة انفعلت على نحو او الاذى انفعلت على نحو اخر وكذلك يكون القوة المدركة للمحسوسات الظاهرة والباطنة واحدة وان سلمنا تغايرهما لكن الحس الظاهر قوة واحدة تفعل في الالات مختلفة افعالا مختلفة وايضا فلم لا يجوز ان يكون القوة النباتية هى الحيوانية وان سلمنا تغايرهما فلم لا يجوز ان تكون الغاذية والنامية والمولدة واحدة فهى تورد على الشخص في ابتداء تكونه اكثر مما يتحلل عنه فينمو ويزيد مقداره الى ان ينتهى الى كمال النشو في قبول الزيادة واذا عجز عن ذلك وحرك الغذاء الى الاعضاء ذلك المحرك ليغذوها به ويفضل عنه فضل غير محتاج اليه في التغذية غير منصرف الى النمو فيصرفها الى فعل اخر محتاج اليه وهو التوليد ثم لا يزال تورد بدل ما يتحلل الى ان يعجز فيحل الاجل وبما ذكرنا سابقا ظهر اندفاع هذه الاعتراضات واشباهها وليس مبنى اثبات كثرة القوى تلك القاعدة المشهورة كما توهم فلا يرد عليهم النقوض المشهورة منها ان الحس المشترك يدرك كل المحسوسات الظاهرة فان كانت هذه الادراكات مختلفة فقد بطل اصل الحجة وان كانت

غير مختلفة فلم لا يجوز صدورهما عن قوة واحدة ومنها ان القوة الباصرة لا تقتصر ادراكها على نوع واحد فانها تدرك السواد والبياض وما يتوسطهما فاذا جاز ان يكون للقوة الواحدة وافية بادراك النوعين المندرجين تحت جنس واحد قريب فلم لا يجوز ان تكون وافية بادراك المختلفات المندرجة تحت جنس واحد بعيد وايضا القوة الواحدة تدرك الشكل والعظم وان كان بتبعية ادراك اللون فالقوة الواحدة وافية بادراك الامور مختلفة في الجنس ايضا كما في النوع ومنها ان قوة التخيل تدرك امورا مختلفة بالجنس بل العقل يدرك لجميع الامور فبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد الى غير ذلك من النقوض والايرادات وذلك لما علمت ان القاعدة المذكورة لا تجري الا في الفاعل البسيط المجرد عن الشروط والمضافات والآلات فانه ان توقفت الفاعلية على شروط فيجوز ان يصدر عن الشيء الواحد بحسب انضمام شروط كثيرة اليه افعال كثيرة الا ترى ان الطبيعة قوة بسيطة وهي مقتضية للحركة بشرط كون الجسم خارجا عن حيزه الطبيعي وللسكون والاستقرار عند كون الجسم في حيزه الطبيعي بل العقل الفعال الذي هو مدبر هذا العالم العنصري جوهر بسيط مع انه مبدء للحوادث التي تحدث في عالمنا هذا عندهم وذلك لاجل اختلاف الشرائط والاسباب المعدة فان مبنى هذه الايرادات والنقوض من سوء فهم المتأخرين كابي البركات البغدادي والامام الرازي وصاحب كتاب المواقف وشارحه السيد الجرجاني وشارح المقاصد المولى التفتازاني ونظرائهم من اهل التكلم والبحث دون التعمق والخوض في الانظار العقلية والاستغراق في الابحاث الحكمية ومن جملة ما يباهي به صاحب الملخص ويبجح في هدم قاعدة الحكمة في تعدد القوى وحسن ترتيب الوجود في كل جمعية طبيعية يترتب عليها آثار مختلفة تستدعي مبادي مختلفة تستند الى وحدة جمعية نفسانية ويظن انها بذلك تزلزلت واضطربت تلك القوانين وانهدمت اصولها هو قوله ان لنا مقدمة صادقة يقينية لا يشك فيها عاقل وهي ان الحاكم على الشيئين يجب ان يكون مدركا لهما لان الحكم عبارة عن التصديق بثبوت امر لامر او سلبه عنه وذلك لا يتم الا بتصور الطرفين فلا بد ان يكون الحاكم متصورا لذينك الامرين الذين حكم على احدهما بالآخر حتى يمكنه ذلك الحكم اذا ثبت هذا فنقول اذا ادركنا شخصا من الناس وعلمنا انه فرد من الانسان الكلي وليس بفرد من الفرس الكلي فالحاكم على الانسان الجزئي بكونه جزئيا للانسان الكلي وغير جزئي للفرس الكلي لا بد وان يكون مدركا للموضوع الحكم وهو جزئي وللمحمول وهو كلي فاذن المدرك للجزئيات بعينه هو المدرك للكليات قال فهذه نكتة قاطعة لا يرتاب فيها من له قليل فهم ولا ادري كيف ذهل عنها السابقون مع حذاقتهم هذا كلامه اقول سبحان الله هل وجد آدمي في العالم بلغ الى حدة في وفور البحث والتفتيش وكثرة التصانيف والخوض في الفكر ثم بعد عن الحق هذا البعاد والحجب عن البصيرة هذا الاحتجاب حتى عمي عن ملاحظة نفسه في افاعيلها المختلفة بعضها من باب التفكر وبعضها من باب الحس وبعضها من باب الحركة ولم يعلم ان النفس هي العاقل الشام الذائق الماشي النامي المتغذي المشتهي الغضبان وغير ذلك وهي الفاعلة لهذه الافاعيل الكثيرة بآلات مختلفة ولها ايضا افعال وانفعالات بلا آلة كتصورها لذاتها وتصورها للاوليات واستعمالها للآلات اذ لا آلة بينها وبين استعمالها للآلة فاي مفسدة ترد على الحكماء في ان تفعل او تدرك النفس بعض الاشياء بذاتها وبعضها بالآلة فتدرك هذا الشخص الانساني بالحس وتدرك الانسان المعقول بالذات ثم تحكم على ما ادركته بالحس بما ادركته بالذات فتقول هذا الشخص انسان وكانه بطول امامته وعرض مولويته ظن ادراك الشيء بالآلة معناه ان المدرك حينئذ يكون هي الآلة لا النفس ولا شعور لها عما تدركه بالآلة وهذا من سوء الظنون حيث زعم احد انه في شخص واحد من الانسان يوجد ويتحقق جماعة كثيرة من اهل الادراك كل واحد منها يختص بنوع من الادراك احدها يسمع والآخر يرى والثالث يذوق والرابع يشم والخامس يلمس والسادس يتخيل والسابع يتوهم وهكذا في باب الحركة بعضها يتصرف وبعضها يجذب وبعضها يدفع وبعضها يهضم وبعضها يشتهي وبعضها يغضب هكذا في سائر القوى وليس للنفس اطلاع على هذه الافعال والانفعالات الا ادراك ذاتها وصفاتها الحالة بجوهر ذاتها وهذا خلاف الوجدان والبرهان اما الوجدان فلان كل واحد منا يعلم انه العاقل المتخيل الشام الذائق الكاتب المحرك الجالس واما البرهان فلان النفس بارادتها تبصر وترى وتلمس وتستعمل آلاتها الجزئية لغاية اغراض كلية وجزئية اما الاغراض الجزئية فظاهرة كمن يريد الحركة لرؤية فلان واما الغرض الكلي فكمن يريد الحركة الى المعلم لان يتعلم منه علوما عقلية والمستعمل للآلة الجزئية بالارادة ولا بد ان يدركها وايضا البرهان قائم على ان المدرك للصور الجزئية الحاصلة في الحواس ليس هو الا النفس دون الحس ودون الآلة اذ المدرك للشيء لا بد وان يدرك ذاتها في ضمن ذلك الادراك كما مر بيانه وليس الجسم ولا قوة يقوم بادراك ذاته وكل راجع الى ذاته في ادراكه فهو روحاني الذات فثبت بهذه الوجوه وامثالها ان النفس الناطقة في الانسان هي المدركة للجزئيات والكليات جميعا فلها ان تحكم بالكلي على الجزئي كما بالجزئي على الجزئي واعلم انه مما ذكر في كتب الحكمة في بيان اثبات الاختلاف

بين القوة الطبيعية والقوة الحيوانية من المسلك الاول من الطريقين الذين ذكرناهما انهم قالوا وجدنا عضوا سليما قابلا للافعال الطبيعية مختلا
عن الافعال الحسية فعدم الاحساس اما لعدم القوة الحاسة او لان العضو لا ينفعل عن القوة فان كان الاول فقد ثبت ان الحيوانية شئ غير
الطبيعة السارية في العضو لان الطبيعة قد وجدت مع عدم القوة الحساسة فكانت احدى القوتين مخالفة للاخرى فاما الثاني فباطل لان
هذه الاجسام قابلة لحصول الحر والبرد والطعم والرائحة فلو كانت القوة الحساسة موجودة في عضو وقد وردت عليه هذه الكيفيات
المحسوسة لكان الادراك حاصلا لوجود القوة الدراكة مع حصول الصورة التي يقع بها الاحساس وبمثل هذا الطريق يمكن ان يثبت تغاير
القوى الادراكية كالسمع والبصر والشم وغيرها فانا نقول لو كانت قوة الذوق مثلا عين قوة الشم لوجب لكل منهما ادراك ما يدركه الاخرى
اذ الموضوع لكل منهما قابل لحصول الطعم والرائحة جميعا وحيث لم يدرك شئ منهما ما ادركه الاخر مع حضور ذلك المدرك علم ان القوتين
متخالفتان ذاتا وحقيقة واعترض عليه صاحب المباحث بانه لا يلزم من حصول القوة المدركة وحصول المدرك في شئ واحد حصول الادراك
لجواز توقفه على شرط فائت الا ترى ان العضو اللامس حصلت فيه الكيفية اللامسة مع الكيفية الملموسة مع ان تلك القوة غير مدركة الكيفية
وكذلك القوة الباصرة موجودة في الروح الباصر الذي يوجد فيه لون ما وهيئة ما ثم انها لا تبصر شكل محلها ولا لونه وهيئته فعلمنا انه لا
يلزم من اجتماع القوة المدركة والصورة المدركة كيف كان حصول الادراك فاذن لا يلزم من عدم حصول ادراك مخصوص بعضو عن عضو آخر اختلاف
القوتين اقول الشروط والموانع اما داخلية ذاتية او عرضية خارجية فالاختلاف في القسم الاول يوجب اختلاف القوى واما الاختلاف في
العرضيات الخارجية فهو مما لا يدوم ولا يمتنع زوالها بل قد ثبت في الحكمة الالهية ان افراد كل طبيعة نوعية يجب ان يكون فعلها الخاص لها اما دائمة
او اكثرية وان طبيعة ما من الطبايع لا يمكن ان تكون ممنوعة عن مقتضى ذاتها ابد الدهر فالقوة الجادية مثلا لو كانت في طبعها ادراك الامور او
تخيلها ولم يدرك لفقدان شرط فائت وحصول مانع موجود لزم التعطيل في طبيعة والبرهان قائم على ان لا معطل في الوجود وكذا لو كان
للبصر ادراك الروايح وللشم ادراك المبصرات مثلا ولم يتحقق لوجود مانع خارجي او فقدان شرط خارجي لزم المحالات المذكورة وهو التعطيل
في الطبايع والقوى واما الذي ذكره من حال القوة اللامسة والباصرة في عدم ادراك محالها والكيفيات التي تحل في محالها فذلك الادراك كما هو
من المستحيلات الذاتية ليس من باب الممكن الذي يحتاج الى الشرط فانك قد علمت ان المادية مما يمنع تعلق الادراك بها اذ لا بد في كل صورة مدركة
ان تكون مجردة عن المادة جزئيا من التجرد اذ لا حضور للمادة ولا مادي عند القوة كما هو محقق وليس الامر في الادراك كما زعمه هذا الباحث ومن يحذو
حذوه ان الادراك باضافة من القوة المدركة الى وجود امر خارجي ولان الاحساس هو عبارة عن حصول الصورة المحسوسة في آلة الادراك ولا
ايضا عبارة عن انفعال العضو عن الامر المحسوس الذي في الخارج بل ذلك الانفعال من السبب المعد لوقوع الادراك الاحساسي لان انفعال كل آلة
حيوانية مشاركة وضع معين لها بالقياس الى مادة تحمل كيفية خاصة تؤدي الى تلبس النفس بصورة محاكية لما في تلك المادة من الكيفيات التي
تسمى بالكيفيات المحسوسة وبالجملة ليس الادراك الا بحصول صورة الشئ في ذات المدرك لا في المادة ولا في الآلة اصلا والذي يبين به تعدد القوى
التي هي في آلات الادراك ان تلك الآلات من شان كل منها الانفعال بكيفية ينفعل بها الاخرى وليس من شان بعض منها ان يتسبب في ادراك
البعض الآخر فذلك يوجب تغايرها وتخالفها في الطبايع المسخرة للنفس وتمم هذه الطريقة ايضا قولهم لو كانت القوة الحيوانية اي قوة الحس والحركة
الارادية هي بعينها القوة النباتية لكانت النبات متحركا بالارادة لان جسمه ممكن الحركة والقوة المحركة بالارادة موجودة فيه فاذا وجد الفاعل
والقابل في حصول الفعل لكان يجب ان يتحرك بالارادة لان الدواعي حاصلة وهي طلب المنافع ودفع المضار في هذا العالم للاجسام القابلة للاضداد
فلما لم يكن تلك الحركة ثبت ان القوة النباتية التي فينا مغايرة للحيوانية واعترض عليهما بان القوة الغاذية في كل عضو تخالف الغاذية التي في عضو
آخر بالنوع في المشهور عندهم فمن الواجب ان يكون الغاذية التي في الحيوان مخالفة بالنوع للغاذية التي في النبات فاذن لا يلزم من قولنا ان الغاذية
التي في الشجر غير مؤدية على الحركة الارادية ان يكون الغاذية التي في الحيوان غير مؤدية على ذلك اذ ليس يلزم من عدم اتصاف شئ بشئ عدم اتصاف ما
يخالفه في النوع اقول في الجواب ان القوى الغاذية التي في النباتات والحيوانات وان كانت متخالفة بالنوع لكنها كلها مشتركة في الجنس ليس اطلاق القوة
الغاذية عليها بالاشتراك اللفظي وذلك لان القوى تعرف بافاعيلها فاذا اشتركت الافاعيل في معنى واحد كانت القوى كذلك ثم اذا كانت النفس
الغاذية التي في الحيوان مشاركة للنفس الغاذية التي في النبات وقد زادت عليها بفصل الحس والحركة الارادية فكانت مشتملة على قوة اخرى كما
هو مبدأ فصلها المميز لها عن المشاركات النباتية واما ان هذه القوة الجنسية والفصلية يمكن ان توجد بوجود واحد او لا يمكن بل هي البتة
موجودة بوجودات متعددة اينما كانت فذلك مطلب سيأتي القول في ذلك والحق عندنا ان النفس هي المدركة لجميع الادراكات بجميع

المدركات وهي المحركة بجميع الحركات الطبيعية والارادية وهذا لا ينافي وجوب توسط هذه القوى المتعددة المتخالفة التي بعضها من باب الادراك
وبعضها من باب التحريك لان القوة العالية لا تفعل الفعل الدني الا بتوسط الادنى ان المزاول للتحريك المكاني او الوضعي لا بد وان يكون قوة
سارية في الجسم بخلاف المزاول للتحريك الشهوي بل الانفعال الفكري ارفع قدرا من الجسم وان المباشر للادراك مطلقا لا بد وان يكون قوى مجردة
على تفاوت تجردها بحسب تفاوت ادراكاتها فالعقلية اشد ارتفاعا واعلى مقاما والحسية سيما اللمسية منها ادون درجة واشد هبوطا
من الجميع فاذا كان كذلك فوجب في صدور هذه الاثار المختلفة اما تعدد القوى المتخالفة او تحقق درجات متفاوتة لذات واحدة وكل
طبقة وجودية حقيقتها وما يترتب عليها منفعة سواء كانت منفصلة عن غيرها او متصلة به فالغاذية على اختلاف انواعها حقيقة واحدة
سواء كانت تنشأ على حدة او قوة من قوى نفس او جزء من اجزاء نفس وكذا اللامسة على اختلافها طبيعة واحدة سواء كانت مستقلة كنفس الدود
والخراطين فان نفسها الحيوانية هي اللامسة بعينها او قوة وجودية من قوى النفس الحيوانية او الانسانية او جزء من اجزائها المعنوية وهكذا
الحكم في جميع القوى المدركة والمحركة فكما ان قوة الابصار وان فرض انها متخالفة الانواع في انواع الحيوان لكنها مشتركة في حقيقة واحدة
فكذا قوة السمع والشم والذوق والغاذية والنامية وغيرها من القوى الحيوانية سواء وجدت مجتمعة في قوة جامعة لها او متفرقة مثال الجامع
القوى في قوة واحدة كاجتماع الحواس الخمس الظاهرة في الحس المشترك المسمى في لغة اليونان بنطاسيا وكذا النفس الناطقة التي للانسان جامعة
مع بساطتها لجميع القوى المدركة والمحركة لا بمعنى ان تلك الالات هي المبادي للادراكات والحركات بالحقيقة دون ذات النفس الا على
وجه التوسيط والاستخدام بل النفس هي حس الحواس كلها والمباشرة للحركات الفكرية والطبيعية والاختيارية لانها ذات مقامات وعوالم
ثلثة العقل والخيال والحس وسيرد عليك ايضاح في مستقبل الكلام ولعل لقائل ان يقول ان التغذي والنمو لو كانا من افعال النفس لكانت
النفس شاعرة بما يصدر عنها من الاحالة والهضم فكان يجب ان يكون النفس عالمة بجميع مراتب الاستحالة للغذاء وجميع الاعضاء على
التفصيل علما بديهيا والتالي باطل فعلمنا ان الفاعل لهذه الافاعيل قوة عديمة الشعور بهذه الاثار لا ما قيل يجوز ان يكون للنفس شعور
بهذه الامور الا انه ليس لها شعور بذلك الشعور ما يبقى ولم لاجل ان كثرة تغيرات هذه الافاعيل سبب لنسيان النفس لها كما ان الانسان
اذا سمع كلمات كثيرة متوالية سريعة الانقضاء لم يبق في حفظه شيء منها فكذا هيهنا لان ذلك يؤدي الى السفسطة فان جاز كوننا عالمين
بجميع الاستحالات والتغيرات التي تقع للمواد الغذائية والمواد العضوية التي يستحيل اليها الغذاء مع انا لا نجد الشعور بها من انفسنا لجاز
ان يكون العامي عالما بجميع الدقائق وان كان لا يجد من نفسه ذلك بل لما اقول وهو محتاج الى تمهيد امور احدها ان العلم قد يكون فعليا
وقد يكون انفعاليا والعلم الفعلي قد يكون سببا للمعلول وقد يكون عين المعلول حتى يكون وجود المعلول بعينه هو علم العلة به وبالجملة
كان الوجود عين الشعور في العلة وفي المعلول فهذا اصل ثم الوجود قد علمت انه مما يختلف بالشدة والضعف وغاية ضعف الوجود هو
ان يكون من باب الهيولى والحركة والمقدار والعدد واسم العلم لا يقع الا على الوجود الذي هو من باب الصورة لا الذي من باب المادة وما
يغمر فيها ويستغرق جوهره في غشاوتها وقد علمت منا ايضا ان الجسمية والامتداد المكاني او الزماني امور يتشابك فيها الوجود مع
العدم والوحدة مع الكثرة والجمعية مع الفرقة وذلك الاشتباك يمنع عن الحضور الجمعي الشعوري ويكون مناط المجهولية فهذا اصل اخر
ثم ان الشيء قد يكون علما ولا يكون معلوما وقد يكون معلوما ولا يكون علما وبعبارة اخرى العلم قد يكون انقص من المعلوم والمعلوم
اقوى واظهر من العلم به وقد يكون بالعكس بيانه ان الوجود اذا كان في غاية الجلالة والعظمة فلا يمكن تعقله بعلم اخر زائد على ذاته وان كان
ذاته علما بذاته ومعلوما لذاته كالواجب ثم وما يقرب منه من العقول الصريحة فالوجود هيهنا علم ولا يكون معلوما لغيره وان الوجود
اذا كان في غاية الخسة والنقص فيمكن حضور صورته عند العالم ولا يمكن حضور ذاته كالهيولى الاولى وما يقرب منها فالصورة هيهنا
اقوى من المعلوم في باب العلم بخلاف الاول والصورة الحاصلة هيهنا علم والمعلوم ليس بعلم وفي الاول المعلوم علم في نفسه وعلمنا به ليس
علما به بل بوجه من وجوهه اذا تقررت هذه الاصول فنقول ان النفس التي لنا اذا فرض كونها مبدء لجميع الادراكات والتحريكات النباتية
والنباتية حتى الجذب والاحالة والدفع لا يلزم من ذلك ان تكون عالمة بافاعيلها الطبيعية الواقعة منها باستخدام المادة الطبيعية
وقولهم العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول حق ولكن العلم بالعلة اذا كان عين وجودها كان مقتضاه كون العلم بالمعلول عين وجوده
واذا كان وجود المعلول كلا وجود لغاية النقص والخسة كان العلم به كلا علم به وهذا معنى قول الفيلسوف المقدم ان العقل الاول
يجهل باشياء جهلا هو اشرف من العلم بها وليس جميع افاعيل النفس كالكتابة والمشي والاكل والشرب وسائر الافاعيل الاختيارية التي

يتقدمها علم وارادة زائدتان على النفس فان تلك الافعال التي لم يتصور ولا للنفس ولم تصدق النفس بفائدتها تصديقا يقينيا او ظنيا او تخييليا او جهليا لم يصدر عنها اصلا شيء من تلك الافعال واما الافاعيل البدنية فلابد حصولها من النفس الا بتبعية شعورها بذاتها التي هو عين ذاتها بتبعية عشقها لكمال ذاتها المقتضية لشوقها الجبلي لتوابع ذاتها شوقا تابعا للشوق الى مبدئها الاصلي وهذه المعاني وان كانت برهانية لكن ادراكها لا يمكن الا بنور البصيرة والكشف ولاجل ذلك ما خفيت على اكثر المتفكرين فضلا عن المجادلين والمقلدين ومما ينبه على ما ذكرناه ان قوة النفس سارية في جميع الاعضاء بوجوه التصرفات اللائقة بكل مرتبة من المراتب الحيوانية والنباتية والطبيعية هو انه لو لم يتعلق اعتناء النفس بتعديل المزاج وحفظ الاتصال لم يتغير المزاج عند ما يعرض من حر او برد او حركة او تعب وبح مشوش الى غير ذلك من الامور التي ليست من الامور النفسانية كالمخوفات والمبشرات والانذارات وما يجري مجريها وكذا يتوقع ان يتاذى النفس من تفرق الاتصال والجراحات تاذيا جزئيا في الحال وكان يجب ان يكون جميع الالام والموذيات الواقعة على الانسان من باب خوف العاقبة وخطر المآل وسوء الاخرة ولم يكن المرض وتفرق الاتصال مولما في الحال لكن التوالي باطلة فعلم ان النفس بذاتها موضوعة لهذه الانفعالات والادراكات لسراية قوتها الى معدن الطبيعة فصارت محلا لهذه العاهات والالام وعرضة لهذه البليات والامراض بل الموت ايضا وارد عليها من جهة ورودها الى هذا العالم بقدر الله وليس بوارد على محل الايمان والمعرفة بالله واليوم الاخر وانما يرد على محل الجهل والظلمة والحركة والاستحالة ومن الشواهد الدالة على ان النفس بذاتها فاعلة لافاعيل الطبيعة من الجذب والدفع وغيرها ان الانسان اذا اشتدت حاجته الى الاحالة والهضم والدفع بسبب من الاسباب كما يكون للمريض عند بحرانه فانه يجد نفسه مقصرة عن سائر الامور الادراكية وما ذلك الا لاشتغال النفس بهذه الافعال واستغراقها فيها فلاجرم ينقطع عن سائر الافاعيل ثم اذا فرغ عن ذلك النفس الى مقامها الخاص الذي يقع فيه الافاعيل الادراكية والله اعلم

الباب الثالث في ذكر القوى النباتية واحوالها وفيه فصول

فصل في اقسام تلك القوى بالوجه الكلي ان القوى النباتية اما ان تكون مخدومة واما ان تكون خادمة واما التي لها درجة الاستخدام فاما ان يكون فعلها وتصرفها في الغذاء لاجل الشخص او لاجل النوع اما الاول فهو اما لاجل بقاء الشخص او لاجل تحصيل كمالاته اما القوة التي تفعل لاجل بقاء الشخص فهي الغاذية وحدها انها قوة تحيل الغذاء الى مشابهة جوهر المغتذي لتورده بدل ما يتحلل واما التي تفعل لتحصيل كمال الشخص فهي النامية وهي التي تزيد في اقطار الجسم المغتذي على التناسب الطبيعي ليبلغ الى تمام النشو وانما يقع هذا الفعل منه بما يورده الغاذية زيادة على البدل عما يتحلل فالغاذية تخدم النامية بايراد الغذاء زائدة على القدر الضروري للبقاء ولكن ليس كل زيادة في الاقطار نموا فان السمن بعد سن الوقوف ليس نموا والهزال في سن النمو ليس ذبولا بل النمو هو الزيادة التي تكون على تناسب طبيعي ليبلغ تمام النشو كما في سن الشباب مقابلة الذبول وهو النقصان الذي يكون على تناسب طبيعي كما في سن الشيخوخة فان قلت فالفاعل في السمن والهزال اي قوة من القوى اذ لابد لكل فعل وحركة من فاعل ومحرك قلنا الفاعل فيهما ايضا هو تلك القوة لاجل اعداد القاسر لانهما حركتان قسريتان وقد مر ان الفاعل في الحركة القسرية ايضا طبيعة ذلك المقسور وقوته لكن اسم الطبيعة انما يقع على تلك القوة اذا كان تحريكها تحريكا بالذات لا بقسر قاسر فههنا اسم النامية انما يقع على هذه القوة النباتية اذا كان تحريكها الجسد في تزايد الاقطار تحريكا طبيعيا لا بسبب قاسر من رطوبة زائدة في السمن او حرارة مفرطة في الهزال ثم ان فعل الغاذية انما يتم بامور ثلثة الاول التخليط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيها بالعضو والثاني تصييره جزءا للعضو والثالث تشبيهه به في اللون والقوام كالدم وقد تختل بالاول كما في عدم الغذاء وبالثاني كما في الاستسقاء اللحمي وبالثالث كما في البرص ونحوه وحكموا بان غاذية كل عضو تخالف غاذية العضو الاخر اذ لو اتحدت طبايعها لاتحدت افعالها وهذا صحيح ولا ينافي تعددها وتخالفها وحدة الغاذية التي في شخص واحد بوحدة نفسها المقتضية لهذه القوى واما اللتان لبقاء النوع فاوليهما المولدة وهي التي تفصل جزءا من فضل الهضم الاخير للمغتذي وتودعه قوة من نحوه وثانيهما المصورة وهي التي تفيد المني بعد استحالته الصورة تكون معدة لفيضان القوى والكيفيات باذن الله تعالى واما الخادمة فهي قوى اربع تخدم الغاذية وهي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة اما الجاذبة فوجودها في بعض الاعضاء كالمعدة والرحم معلوم بالمشاهدة وفي غيرها معلوم بالقياس اما الاول فالانسان اذا كان منقلبا حتى يكون راسه الى السفل ورجلاه الى فوق امكنه ان يشرب الماء ويزدرد الطعام وحركة الطعام والشراب لكونهما جسمين ثقيلين الى فوق ليست طبيعية بل قسرية والحركة القسرية اما بجذب جاذب او دفع دافع والثاني باطل في هذا الوضع فبقي المعدة تجذبهما بقوة جاذبة فيها وايضا انا نجد للمريء والمعدة وقت الحاجة الشديدة تجذبا بالطعام من الفم وكذا نجدهما

عند تناول الاغذية اللذيذة تجذبها بنهايتها حتى ان الكبد ايضا يجذبها من المعدة لالتذاذها وقربها من طبيعة القوة وايضا متى تعذى الانسان
غذاء وتناول بعده غذاء حلوا واستعمل القي يجد ان الحلو يخرج اخيرا وذلك بجذب المعدة اياه الى قعرها وكذا حال الرحم في جذب المني بل مع
الاحليل عند خلوه عن الفضول وشدة اشتياق المراة الى الوقاع ولذلك ان قوما من الفلاسفة سموا الرحم حيوانا مشتاقا الى المني وذلك
لشدة جذبه له واما الثاني فنقول ان الدم اذا تكون في الكبد كان مخلوطا بالفضلات الثلاثة الاخر اعني الصفراء والسوداء والبلغم
ثم ان كل واحدة منها يتميز عن الاخر وينصب الى عضو معين ولولا ان في كل من تلك الاعضاء قوة جاذبة لذلك النوع من الرطوبة الخالطة
لاستحال ان يتميز تلك الرطوبات بعضها عن بعض بنفسها ولاستحال ان يختص كل عضو منها رطوبة معينة اختصاصا اكثريا فهذا قاطع في اثبات
القوة الجاذبة لجملة الاعضاء واما القوة الماسكة فوجودها في المعدة والرحم مشاهدة بالتشريح وفي غيرهما معلوم بالبرهان اما المعدة
فانا اذا اعطينا حيوانا غذاء رطبا او يابسا ثم شرحنا في ذلك الوقت بطنه وجدنا المعدة محتوية على غذاء لازمة له من جميع الجوانب
واما الرحم فاذا اجتذب اليه المني يرى منضما اليه انضماما شديدا من جميع الجوانب منطبق الفم بحيث لا يمكن ان يدخل فيه طرف الميل ولو انك شققت
من الحيوان الحامل من اسفل السرة الى نحو الفرج وكشفت عن الرحم وجدت الرحم كما ذكر واما الحجة على وجود الماسكة في غيرهما من الاعضاء فهو
ان الاجسام الغذائية اجسام ثقيلة لغلبة الارضية والمائية عليها ولابد في امساكها في زمان الانهضام فهو حركة استحالية واقعة بعد
الجذب الى مواضع الاعضاء من قوة ممسكة الى غير طبيعة الغذاء والشراب لانها لرطوبتها وميعانها ورقتها لا يقف بطبعها في تلك المواضع
المرتفعة واما الهاضمة فهي التي تحيل ما جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة الى قوام مهيأ لفعل المغيرة فيه الى مزاج صالح للاستحالة الى
العضوية بالفعل وهذه القوة غير الغاذية عند المحققين قيل في بيان الفرق بينهما ان القوة الهاضمة يبتدى فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة
وابتداء فعل الماسكة فاذا اجتذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته ماسكة ذلك العضو فللدم صورة نوعية واذا صار شبيها
بالعضو فقد بطلت عنه تلك الصورة وحدثت له صورة اخرى فيكون كونا للصورة العضوية وفسادا للصورة الدموية وهكذا الكون
والفساد انما يحصلان بان يحصل من الطبخ ما لاجله ياخذ استعداد المادة للدموية في النقصان وللعضوية في الاشتداد وهكذا لا يزال
الاولى في الانتقاص والثاني في الاشتداد الى ان يبطل الصورة الدموية ويحدث الصورة العضوية فهيهنا حالتان سابقة وهي تزايد استعداد
قبول الصورة العضوية ولاحقة هي حصول الصورة العضوية فالاولى فعل القوة الهاضمة والثانية فعل القوة الغاذية فهذا ما قيل في الفرق
بين هاضمة كل عضو وغاذيته واعترض عليه بوجهين الاول ان الهاضمة محركة للغذاء في الكيف الى الصورة المشابهة بصورة العضو وكل
ما حرك شيئا الى شيء فهو الموصل له الى ما يحركه اليه فالهاضمة هي الموصلة للغذاء الى الصورة العضوية فاذن الفاعل للفعلين قوة واحدة
والكبرى ظاهرة فان ما حرك شيئا الى شيء كان المتوجه اليه غاية التحريك والمعنى بكونه غاية ان المقصود الاصلي من الحركة هو ذلك الشيء والثاني
ان هاضمة كل عضو لا شك انها بالطبخ والنضج يفيد المادة زيادة استعداد لقبول الصورة العضوية ولذلك الاستعداد مراتب في القوة
والضعف ليس بعض الدرجات بان ينسب الى الهاضمة اولى من الاخر فاذا حصل كمال الاستعداد والغاية فاضت تلك الصورة عن واهب
الصورة واذا تمت هذه الافعال فقد تمت التغذية فلا فرق اذن بين الهاضمة والغاذية اقول اما الجواب عن الاول فهو ان لكل حركة نفسانية
علتين فاعلة وباعثة ولها ايضا غايتان غاية بمعنى ما انتهت اليه الحركة وغاية بمعنى ما وضعت الحركة لاجله وهما مختلفان فلابد لهما من قوتين
فالهاضمة هي التي فعلها كفعل النار لعمل الطبخ والنضج ومجرد الطبخ والنضج لا يستلزم ان يكون على وجه يكون طريقا الى استعداد قبول
صورة مخصوصة هي الصورة العضوية فالتي تسوق المادة لاجل غرض مخصوص وغاية مطلوبة غير التي تسوقها لا الى غرض الا ترى ان في الحركة
الحيوانية قوة فاعلة مباشرة للحركة وهي القوة التي تميل بالعضلة والعضو الى جهة من الجهات لا لغرض وقوة فوقها تفعل التحريك الى حيث
يصل الى مشتهى مخصوص او دفع موذ مخصوص هي الباعثة فالفاعلة القريبة للحركة لها غاية بمعنى الحد الذي هو منتهى الحركة و
الفاعلة البعيدة المسماة بالباعثة لها غاية اخرى غير نفس الحد المذكور وهي التي يكون المقصود الاصلي من تلك الحركة ويقع الوصول لاجلها
وهي غير الوصول وان لم ينفك عنه فرضا فهكذا الحال فيما نحن فيه فان الحركة للمادة الغذائية بالطبخ غير الباعثة لحركتها نحو الصور العضوية
على وجه يصلح للتشخص المقتضي في كماله الشخصي والنوعي واما الجواب عن الثاني فنقول ان المبدأ الفياض لجميع صور الكائنات وان كان
امرا اخر اجل من هذه المبادي الفاعلة والباعثة لكن لتعاليه عن هذه التغيرات والتجددات لابد في كل فعل جسماني من فاعل قريب لامتناع
صدور هذه الافاعيل المتجددة المتغيرة عن فاعل ثابت بريء عن التجدد رفيع عن التغير ولو كفى في صدور هذه التحريكات والتصويرات

مجرد الاستعداد للقوابل من غير فاعل مباشر لما احتيج الى اثبات الطبايع والقوى والنفوس في حرارة النار وبرودة الماء ويبوسة الارض في حفظ المعادن ونمو النبات وحركات الحيوان بل يكفي انفعالات الهيولى على ان كل انفعال واستعداد في مادة تابع لفعل فاعل لما مر من ان كل قوة وامكان مسبوق بفعل وايجاب وكما لا يمكن استناد الانفعالات الكثيرة المختلفة الى قابل واحد من غير توسط جهات متكثرة في الانفعال كذلك لا يمكن استناد الافاعيل الكثيرة المختلفة الى فاعل واحد من غير توسط جهات متكثرة في الفعل وقد مر في مباحث العلة والمعلول ان الفعل الكلي يحتاج الى فاعل كلي والفعل الجزئي يحتاج الى فاعل جزئي فهذه الكتابة تصدر عن هذا الكاتب وهذا التصوير يصدر عن هذا المصور والفعل المحسوس المشار اليه ينسب الى فاعل محسوس مشار اليه والفاعل العقلي لم يكن فاعلا بالذات الا لفعل معقول والله ولي الهداية **فصل** في فعل الهاضمة في الفضلة المندفعة والاشارة الى وجود الدافعة والتنبيه على تغاير هذه الاربع وتعيين آلاتها من الاعضاء اما فعل الهاضمة فاعلم ان الغذاء مركب من جوهرين احدهما صالح لان يتشبه بالمتغذي والثاني غير صالح لذلك فلها في كل منهما فعل خاص اما فعلها في الاول فما مضى واما في الثاني فلانه اي تلك الاجزاء اما غليظة او رقيقة او لزجة وفعل الهاضمة في الاول الترقيق وفي الثاني التغليظ وفي الثالث التقطيع لانه كلما كان الجسم ارق كان اسهل اندفاعا فلما ذا جعلتم التغليظ احد الامور المسهلة للدفع لانا نقول ان الرقيق قد يتشربه جرم المعدة فيبقى تلك الاجزاء المتشربة فيه ولا يندفع واما اذا غلظت لم يتشربها العضو فلا جرم يندفع بالكلية واما الدافعة فيدل على ثبوتها امران خاص وعام اما الاول انك ترى المعدة عند القيء كانها تنقلع من موضعها الى فوق حتى يتحرك منها اكثر الاحشاء وترى عند التبرز مثل ما ذكرنا ومعونة الاحشاء على دفع ما فيها سيما عند الزحير حتى انه قد يخلع المعاء المستقيم عن موضعه لقوة الحركة الدافعة والثاني ان الدم يرد على ساير الاعضاء مخلوطا بالاخلاط الثلاثة فيأخذ كل عضو ما يلائمه فلو لم يدفع ما ينافيه لبقي المنافي عنده ولم يخلص شيء من الاعضاء عن الاخلاط الفاسدة المرضة واللازم باطل فثبت وجود القوة الدافعة فاذا ثبت وجود هذه الافاعيل الاربعة في البدن اعني الجذب والامساك والاحالة والدفع فليس لقائل ان ينسب تلك الامور الى قوة واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار بان يكون تلك القوة جاذبة عند ابتداء الطعام وماسكة له بعد الازدراد ومغيرة له عند الامساك ودافعة للفضل المستغنى عنه لما قيل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فانه لا يجري في غير الواحد من جميع الوجوه بل لان هذه الافاعيل امور متخالفة اما متضادة كالجذب والدفع وانما ينفك بعضها عن البعض فقد يكون العضو ضعيفا في احد هذه الاربع وقويا في غيره ولولا تغاير هذه المبادي لاستحال ذلك واما آلات هذه القوى فالقوة الجاذبة آلتها الليف المتطاول والماسكة آلتها الليف المورب والدافعة آلتها في الدفع الليف المستعرض هذا ما قالوه وظاهر ان المراد منه ان في معظم هذه الافاعيل يحتاج الى تلك الاعصاب فان جاذبة كل عضو وماسكته ودافعته يحتاج الى الة عصبية لا ان جاذبة كل ذرة من العضو يحتاج الى ليف متطاول ودافعته الى ليف مستعرض فعلى هذا اندفع ما قيل فيه اما اولا فبان لحم الكبد ليس فيه ليف مع وجود الجاذبة والماسكة والدافعة فيه واما ثانيا فبان الرطوبة الجليدية تجذب الغذاء او تمسكه وتهضمه مع ان جزم حاصل بان ليس فيها ليف اصلا واما ثالثا فبان كلا من تلك الليف غير مركبة من الليف والا لتسلسل الليفات الى غير النهاية مع ان فيها هذه القوى واما رابعا فبان الليف المستعرض ليس فيه ليف متطاول مع انه يجذب وكذا الليف المتطاول ليس فيه ليف مستعرض مع انه يدفع الفضل وذلك لما سبق من ان الحاجة الى هذه الالات في معظمات الجذب والامساك والدفع وجلائلها الا في دقايقها وجزئياتها المنوطة في سلك المعظمات المندرجة فيها فان الاصناف الثلاثة من القوى العظيمة اذا فعلت افعالها بالآلات الثلث من الليف الحاصلة في الاوردة يفعل كل منها بتلك الآلة بالذات على وجه يسري فيما يجاورها ولو بالعرض فاذا جذب الوريد الغذاء بليفه المتطاول يترشح منه على جوهر الكبد وعلى هذا القياس في ساير المواضع المذكورة فان قلت ذلك الدم اما ان يترشح من الليف المتطاول على لحم الكبد مع كون لحمه جاذبا لذلك الدم او لا مع كونه جاذبا له فان كان الاول فالجذب لا يتوقف على الليف وان كان الثاني لم يكن في العضو قوة غاذية قلنا نختار الشق الاول ولم يلزم عدم توقف الجذب على الليف فان التوقف حاصل عليه سواء كان توقفا قريبا او بعيدا فلا بد في جاذبة كل عضو من ليف موجود فيه او بحياله كالكبد وكالرطوبة الجليدية **فصل** في ان هذه القوى في بعض الاعضاء مضاعفة وفي حقيقة الغذاء ومراتب الهضم يشبه ان يكون ما قاله بعض الطبيعيين حقا وهو ان هذه القوى الاربع توجد في المعدة مضاعفة فان التي تجذب غذاء البدن من الخارج الى تجويف المعدة غير التي تجذب من جوف المعدة الى نفسها ما يصلح منها وكذا التي تمسكه هناك والتي تغيره الى ما يصلح ان يكون دما وهو الكيموس والتي تدفعه الى الكبد غير التي تمسك في جوهر المعدة ما يجذب اليها من الكبد من الدم الصالح للغذاء بالفعل واللتي

يغتذي

تغيره الى ان يصير غذاء والتى تدفع الفضول منها وكذلك الكلام فى الكبد لان التغير الى الدم غير التغير الى جوهر الكبد كما ان التغير الى العصارة غير التغير
الى جوهر المعدة والتحقيق ان هذه القوى الموجودة فى جميع الاعضاء على اختلاف جواهرها هى التى تفعل افعال الغاذية بالذات وهى المحصلة
للغذاء تحصيلا اوليا واما المعدة والكبد فيوجد فيهما تلك الاربع مع اربع اخر مشبهة بتلك وهى التى تفعل فعلها للاعضاء لا لتحصيل الغذاء
اولا وبالذات ولا يبعد ان يوجد مثل هذه الاربع المعدة فى غير المعدة والكبد ايضا كالفم والمرئ والامعاء والعروق والطحال والانثيين
والمرارة من الاعضاء الخادمة ولتعلم ان حقيقة الغذاء ما يقوم بدل ما يتحلل عن الجسم بالاستحالة الى نوعه والغذاء اما ان يكون بالقوة كالحنطة
والخبز واما ان يكون بالفعل وهو الذى لم يحتج الى شئ غير الالتصاق وقد يقال الغذاء عند ما صار جزء المغتذى شبيها به بالفعل والغذاء بالمعنى
الاول موجود جسمانى جزئى لا محالة اما الجوهرية فلان غير الجوهر لا يمكن ان يصير جوهرا او جزء جوهر واما الجسمانية فلان المجردات لا تنقلب
اجساما واما الجزئية فلان الكلى من الجسم لا وجود له فى الخارج فثبت ان غذاء كل بدن شخصى جسم شخصى والمشهور ان غذاء الحيوانات لا يكون
اجساما بسيطة فلا تغتذى الا بالمركبات لبعد المناسبة فى البسيط وقربها فى المركب ولا ينتقض هذا بالنبات كما توهم هذا ما ذكروه والتحقيق
يحتاج الى نمط اخر من الكلام لا يناسب طور ما الفه اسماع الانام والاشارة اليه ان كل جوهر طبيعى او نفسانى امر واحد بالفعل لانه موجود
بالذات وكل موجود بالذات له وحدة بالفعل وكل واحد بالفعل كثير بالقوة وكل واحد بالفعل كثير بالقوة فعله ايضا واحد بالفعل
كثير بالقوة فليس معنى التغذية عندنا مداخلة الجسم بالغذاء للجسم المغتذى بدلا لما يتحلل ولا معنى النمو عندنا ازدياد مقدار الجسم بمداخلة
الاجسام الخارجية بل لمجاورة الاجسام الرطبة المناسبة للجسم الحيوانى والنباتى مما يعد لان يفيض من القوة النفسانية ما يبقى به مقدار
الشخص او يستكمل بقدر الحاجة فى كل وقت فالحركة الكمية الحاصلة للاجسام النباتية عبارة عن توارد المقادير على وجه الاتصال والاستمرار
من القوة الفاعلية على المادة القابلة كما سبق ولو كان التغذى بمداخلة جسم غريب لم يكن المغتذى فى كل وقت جسما واحدا شخصيا باقيا
بعينه وكذا لو كان النمو بزيادة مقدار ما يورد المتبدل على مقدار ما يتحلل لزم ان لا يكون موضوع الحركة فى النمو شيئا واحدا شخصيا او
كذا القياس فى الذبول بل الامر كما اومأنا اليه ومما يجب ان يعلم ان استكمال المغتذى بالغذاء كاستكمال المتعلم بالعلم والعقل بالقوة
بالعقل بالفعل وكما ان المعلوم سواء كان محسوسا او معقولا قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل والذى هو كمال للحس هو ما يكون محسوسا
بالفعل كالصورة الحاصلة فى الحاسة لا التى فى المواد الخارجية من الالوان والاصوات والطعوم والروايح وكذا الذى هو كمال للقوة العاقلة
هو ما يكون معقولا بالفعل من الصور العقلية الموجودة للعقل بالفعل لا التى فى الخارج من الفلك والحيوان والنبات والارض وغيرها
واذا علمت بالبراهين ان المحسوسات بالفعل هى متحدة بالجوهر الحاس وكذا المعقولات بالفعل لا بد وان تكون متحدة بالجوهر العاقل فالكامل
عين ما يكمل به والحساس نفس ما يحس به والعاقل عين ما يكون معقولا له فكذا المغتذى عين الغذاء بالفعل دون الغذاء بالقوة فالحنطة مثلا
فيها قوة بعيدة للتغذية والكيلوس الحاصل منها فى المعدة اقرب منه بحسب القوة ثم الكيموس الحاصل فى الكبد ثم الدم الحاصل فى العروق
اقرب استعدادا للغذائية من كل ما سبق فالذى يتصل بالعضو ويصير لحما او عظما او عضوا اخر هو الغذاء بالفعل وهو بعينه العضو
المغتذى فالغذاء والمغتذى شئ واحد بعينه لا يتغاير ان الا بضرب من التحليل حيث يعتبر العقل ذلك الشخص المغتذى او العضو المغتذى
تارة باعتباره فى نفسه عند خلوه عما يرد عليه من الكمال وتارة باعتبار تمامه وكماله الحاصل له فى نفسه بحسب سبق افعال وحركات معدة
لذلك الكمال كالحال فى استكمال النفس بالصور العلمية الكمالية على ما بيناه ومن دقايق ما يقع به الاستبصار فى هذا المقام وقوع مراتب
الهضم فى الاغتذاء على وزان مراتب التجريد فى التعقل ولنتكلم فى مراتب الهضم وان الهضوم اربع مراتب اعلم انه لا بد للحيوان وكذا
للانسان ما دام فى عالم الدنيا وطبيعة الجسمية من غذاء يشبه المغتذى صورة ومادة وذلك لان هذه الاجسام دائمة الاستحالة
والذوبان ثم لكل عضو حصة من الغذاء تناسبه وتشاكله بعد مراتب النضج والاستحالات والتصفية عن القشور والفضول بالقوة الغاذية
التى فى البدن بمنزلة القوة العاقلة فى النفس فمادة الغذاء اذا اوردت فى البدن وحضرت عند تصرف غاذية النفس فتصرفت فيها الهضم
فى مراتب الهضم بقواها المسخرة لهذا الامر وصيرتها بصنعة طبيعية تشبه الكيميا خالصة عن شوائب الغش والغل مصفاة عن الفضول
مقشرة عن القشور فى اربع مراتب الهضوم والاحالات فى المعدة وابتداء هذا الهضم من الفم بدليل ان الحنطة الممضوغة تفعل فى انضاج
الدماميل والخراجات ما لا يفعله المطبوخ بالماء وتمام هذا الهضم عند ما يرد على المعدة وينضج بحرارة جرم المعدة التى اذا قبل الحامل
امتلات فيقول هل من مزيد فيتخلص عن ذنوب الفضلات بيد زبانية القوى المسخرة لهذا التعذيب والتهذيب للخارج عن طاعة الله

البعيد عن الوحدة الجمعية الاعتدالية المنحرف عن صراط المستقيم من الطبيعة المدبرة للاجسام على منهج الحكمة الالهية فصير شبيهاً بما
الكثك الثخين وهو المسمى بالكيموس والمرتبة الثانية اذا تم ما تعلمت هذه القوى تجرعه الطبقة الماوية المظلمة الى طبقة اخرى
هي الكبد فوقع بعد ذلك بيد قوى وسدنة اخرى من هذا الصنف فعملت فيه شبه العمل السابق من الطبخ والانابة فالهضم في الكبد
مرة اخرى وسقط منه ما بقي من الاكدار والفضول فصار الاخلاط الاربعة متميزة بعضها عن بعض ومخلوطة بعضها ببعض فخلط خلطوا عما اصالحا
وآخر سيئاً الخروجها عن تمام التقصي عن الطاعة الالهية وقربها عن الصلاح والانقياد لامر الله ثم ان اصلح هذه الرفقاء الاربعة هو
الجوهر المسمى بالدم فسقط منها في مسالك العروق المسماة بماساريقا الى بيت القلب سالك سبيل الطاعة للنفس واشتغل في بيت
القلب بالرياضة والمجاهدة والتصفية قدراً صالحاً من الزمان حتى صلح الكسوة العقول وخلعة الصورة النفسانية وتوزع ما بقي منه
نافذاً في العروق على الاعضاء فلتهضم مرة اخرى ويتشبه بالاعضاء بعد اخراج الفضول الباقية منه فكل قسط من الدم يتشبه بعضو
خاص فيتصل به ويحشر اليه كما يحشر ذلك القسط الصالح ومنه الى القلب كل الى شبيهه واقسام الفضول اربعة بعدد اقسام الهضم
ففضلة الهضم الاول الذي في المعدة البراز وهو مندفع من الامعاء وفضلة الهضم الثاني اكثرها البول ويندفع من المثانة وباقيه
يندفع من الطحال والمرارة وفضلة الهضم الثالث يندفع بالعرق وما يجري مجراه من الفضول المندفعة من منافذ محسوسة كالانف والاذن
والعين كما في الدموع او غير محسوسة كالمسام وفضلة الهضم الرابع يندفع بعضها بالمني ويخرج بعضها بما ينبت من زوائد البدن كالشعور
والاظفار والاوساخ وما يدفعه الطبيعة كالاورام المنفجرة وغيرها **فصل** في تحديد القوة الغاذية والنامية حداً بحسب الحقيقة
قد علمت من طريقتنا ان الحدود قد تكون للمهيات وقد تكون للوجودات والفرق بين المهية والوجود امر قد فرغنا من بيانه والحد للمهية
لا يكون الا باجزائها كالجنس والفصل والحد بحسب الوجود لا يمكن بالاجزاء اذ الوجود لا جزء له فهو اما بالفاعل والغاية ان كان تاما
او بالفعل ان كان ناقصاً لما اشرنا اليه سابقاً ان حد الوجود وبرهانه شيء واحد وبرهان اللم اقوى من برهان الان اذا تقرر هذا
فنقول كل قوة من القوى فرد من الوجود لبساطتها والقوى قد يعرف بفاعليها فالقوة الغاذية يعرف بما يصدر عنها فهي التي
تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي لتخلف بدل ما يتحلل فنقول في بيان هذا الحد ان كل قوة لا محالة مبدأ تغير في هذا العالم وذلك
التغير له صورة ومادة وللفاعل في فعلها غاية فالصورة ههنا هي الاستحالة الى مشابهة المغتذي والمادة ههنا هي الغذاء والغاية
تخلف البدل للمتحلل فكانا قلنا القوة الغاذية لفعل الفلاني في المحل الفلاني للغاية الفلانية واما النامية فقد ذكر في حدها انها
الزائدة في اقطار الجسم الطبيعي ليبلغ تمام النشو على التناسب الطبيعي زيادة في الاجزاء الاصلية فقولنا الزائدة في اقطار الجسم احتراز
عن الزيادات الصناعية فان الصانع اذا اخذ مقداراً من الشمعة فان زاد على طوله وعرضه نقص من عمقه وبالعكس وقولنا على التناسب
الطبيعي احتراز عن الزيادات الغير الطبيعية مثل الاستسقاء وسائر الاورام وقولنا ليبلغ تمام النشو احتراز عن السمن وقولنا زيادة في
الاجزاء الاصلية تنبيه على العلة الحقيقية للفرق بين السمن والنمو وذلك لان النمو حركة في جواهر الاعضاء فلا جرم القوة المحركة لها تمد
وتزيد في جواهرها واما السمن فانه زيادة حاصلة بمداخلة الاجسام الغريبة في الاعضاء كانها الملتصقة بها ثم ان التغذي والنمو انما
يتمان بامور ثلثة الاول تحصيل غذاء شبيه بالمغتذي والثاني المهية بالقوة والثالث الصاقها بها على ما هو المشهور والثالث تشبيهها
بها بالفعل ثم ان كان المقدار الوارد على جواهر الاعضاء الاصلية مساوياً لما تحلل منها فذلك فعل الغاذية وان كان ازيد فذلك
فعل النامية وعند هذا القائل ان يشكك ويقول ان الغاذية والنامية قوة واحدة ولا فرق بينهما الا ان الغاذية تفعل هذه الامور
بمقدار ما يتحلل والنامية تفعل ازيد مما يتحلل فالتفاوت بينهما بالكمال والنقص فان القوة اذا كانت قوية على فعل كانت قوية على مثله
فاذا كان الجزء الزائد مثلاً للجزء الاصلي وكانت الغاذية قوية على تحصيل الجزء الاصلي وجب ان تكون قوية على تحصيل الجزء الزائد عند
ما كانت شديدة القوة فعلى هذا القوة الغاذية هي المنمية الا انها في ابتداء الامر تكون قوية فتكون وافية بايراد البدل الاصلي و
الزيادة جميعاً وبعد ذا تضعف فلا تورد الزيادة بل تورد الاصل ومما يدل على ذلك ان القوة الغاذية في سن الانحطاط والذبول
تورد اقل مما يتحلل وقد كانت في سن الوقوف تورد مثل ما يتحلل فيكون ايرادها وقت الوقوف اكثر من ايرادها وقت الذبول فان القوة
الواحدة جاز ان يختلف ايرادها بالزيادة والنقصان فهذا شك قوي اقول جوابه ان اختلاف الغايات الطبيعية يدل على اختلاف
القوى لكن غاية القوة الغاذية تخالف غاية القوة المنمية فهما قوتان متغايرتان بيان ذلك ان غاية فعل الغاذية في ايراد البدل بقدر

التحلل الواقع من التحليل الا ترى ان الحيوان لا يطلب الغذاء الا بعد استيلاء حرارة الجوع على المعدة والبدن على التحليل فعند ذلك يشتهي تناول الطعام وغاية فعل النامية تمديد الاعضاء على نسبة مخصوصة وليس ان زيادة ايراد البدل على ما يتحلل في كل وقت توجب زيادة النمو لاصل الوقوف وقت كان ايراد الغذاء اكثر وفعل النمو اقل ورب وقت كان بالعكس فانا قد نشاهد كثيرا ان بعض الغلمان والجواري في زمان البلوغ اتفق ان كان به مرضا مرضا شديدا يبطل الغاذية عن فعلها ومع ذلك ينمو هذا المريض نموا بالغا ويطول قامته طولا متفاوتا بالقياس الى ما سبق من الزمان فاذن حيث وقع التخالف في مقتضيهما بين القوتين ولو في بعض الاوقات علم انهما متغايران ذاتا لا بمجرد الشدة والضعف اذ لو كان التفاوت بمجرد الكمال والنقص لما وقع التخالف الا بذلك لكن التخالف قد يقع بالعكس من ذلك بمعنى قد يقوى النمو وينقص التغذية وقد يقوى التغذية وينقص النمو فهما متغايرتان ذاتا لتغايرهما فعلا وغاية فثبت ما ادعيناه

شك وتبصرة ان من الناس من ادعى ان الغاذية نار واحتج عليه بان الغاذية تغتذي والنار تغتذي فالغاذية نار وهذا مع فساد صورة القياس حيث وقع الاستنتاج من الموجبتين في الشكل الثاني باطل قولهم النار تغتذي قلنا ان النار لا تغتذي بل تتولد وتستعد بطبعها واذا صعدت استولى عليها الهواء البارد فافسدها فليست هناك نار واحدة مغتذية نعم فعل الغاذية يشبه فعل النار في النضج والاحالة ومن الناس من ذهب الى ان في الاعضاء فرجا يملاها القوة النامية وهو باطل كما وقعت الاشارة اليه فان ملاء الفرج لا يوجب نمو الاعضاء وليس ما ذكره الشيخ في الشفاء وصوبه بعض الفضلاء من ان القوة النامية يفرق اتصال العضو ويدخل في تلك المسام الاجزاء الغذائية وهكذا القول في الاغتذاء مرضيا عندنا وذلك لان تفرق الاتصال مولم بالذات ويستحيل ان يكون الطبيعة او النفس يفعل فعلا طبيعيا تقتضي امرا منافيا بالذات لطبيعة الجسم الذي هي فيه بحيث يوجب دوام الالم لو كانت هناك قوة مدركة وكان الادراك به حاصلا بالفعل كما مر ذكره في مبحث ان تفرق الاتصال مولم بالذات وذلك لان القوة الواحدة لا تفعل ولا تقتضي امرين متنافيين بل الحق كما شيدنا اركانه من ان النمو حركة متصلة في الكم والحركة معناه خروج الشيء من القوة الى الفعل على التدريج ومعنى التدريج هيهنا ان يكون المتحرك في كل آن فردا آخر من المقولة فليس في حركة النمو مقدار ثابت ومقدار آخر وارد عليه سواء كان بالمداخلة او بغير المداخلة

فصل في سبب وقوف القوى كالنامية والغاذية في ضرورة الموت ولنذكر اولا ادلة الاحجاج من القوم في هذا الباب ثم نذكر قاعدة كلية من العلم الالهي والفلسفة الكلية افادنا الله ينكشف بها هذا المطلب بحذوه فالذي ذكروه في الوقوف النامية ان الابدان مخلوقة من الدم والمني فلا جرم يكون كل مولود حينما رطبا كما هو مشاهد في الاجنة التي في بطون امهاتها ثم لا يزال يستولي عليه الجفاف يسيرا يسيرا وقد عرفت ان النمو لا يحصل الا عند تمدد الاعضاء وذلك بنفوذ الغذاء في المسام كما هو المشهور وذلك لا يمكن الا اذا كانت الاعضاء لينة فاما اذا اصلبت وجفت لم يمكن ذلك فلا جرم يستمر النمو من اول الولادة الى الوقت الذي تصلبت الاعضاء وجفت فيه تقف النامية هذا ما ذكروه في وقوف النامية واما الذي قالوه في وقوف الغاذية وحلول الاجل فوجوه الاول ان القوة الغاذية قوة جسمانية فلا يكون افعالها الا متناهية وهذا منقوض بالنفوس الفلكية لانها قوى جسمانية سيما عند اصحاب المعلم الاول القائلين بان نفوسها قوى منطبعة في اجسامها مع انها غير متناهية الافعال عندهم والذي دفع الاعتذار ان الشيخ الرئيس عنه هناك انها وان كانت جسمانية لكنها لما سنح عليها نور من العقل المفارق تكون قوية على الافعال الغير المتناهية فكتب تلميذه بهمنيار اليه فقال اذا جوزت ذلك فلم لا يجوز ان القوى البدنية وان كانت متناهية الا انها تقوى على بقاء غير متناه لما سنح عليها من انوار العقل المفارق فاجاب عنه ان ذلك مع لكون البدن مركبا من الطبايع المتضادة فقد علم من هذا الجواب ان التعويل على مجرد وجوب التناهي في القوى الجسمانية غير صحيح فلننظر الى حال التعويل على كون البدن مركبا من الاسطقسات ولنحقق ما في هذا الوجه فنقول الوجه الثالث ان الشيخ ذكر في القانون ان الرطوبة الغريزية بعد سن الوقوف لا بد وان تاخذ في الانتقاص المتادي الى الانحلال بالكلية وذلك لاستيلاء الحرارة على الرطوبة الغريزية بالتحليل ومتى انحلت الرطوبة فلا بد من انطفاء الحرارة الغريزية فيحصل الموت وانما قلنا ان الرطوبة لا بد وان تاخذ في الانتقاص لامور ثلثة احدها استيلاء الهواء المحيط بها وهي لحرارتها يفني الرطوبة وثانيها معاونة الحرارة الغريزية من داخل على ذلك وثالثها معاضدة الحركات البدنية والنفسانية فان قيل لم لا يجوز ان تورد الغاذية بدل ما يتحلل من الرطوبات قلنا هب ان هذه القوة تورد في سن الكهولة مثل ما كانت تورد في سن الشباب الا ان التحلل وقت الكهولة اكثر من التحلل وقت الشباب واذا كان كذلك لم يكن ما توردها الغاذية في هذا الوقت مساويا لما يتحلل بل اقل منه فلا جرم ينتهي الى النقصان

وذلك يؤدي الى الفساد والبطلان والحاصل انه كلما كان السن اكبر كان تاثير المجففات الثلثة اكثر فكان الجفاف اكثر وكانت الحرارة اقل
فكان ضعف الغاذية اكثر واستمرار ذلك مما يؤدي الى الانقطاع فيعرض الموت ويمكن ان يعود السائل ويقول ان مقدار التحلل كان في زمان
الشباب مساويا لمقدار الوارد في وقت الشباب فان لم يكن مساويا له في وقت الكهولة لكان اما لان التحلل صار اقوى فصار التحليل اكثر
او لان الغاذية صارت اضعف فصار الغذاء الوارد اقل والاول باطل لان التحلل ليس الا الامور الثلثة المذكورة وهي الحار الداخلي و
الحار الخارجي والحركات البدنية والنفسانية وهذه الاسباب الثلثة كان وجودها في زمان الشباب مثل وجودها في زمان الكهولة
واذا لم يزد التحلل استحال ان يزداد التحلل والثاني ايضا باطل لان الغاذية لا تصير ضعيفة الا لنقصان الحرارة ولا ينقص الحرارة الا لنقصان
الرطوبة فاذا جعلنا انتقاص الرطوبة بسبب ضعف الغاذية لزم الدور وهو محال ومما قيل ان التحلل وان كان وقت الكهولة من الامور الثلثة
التي كانت موجودة في زمان الشباب لكن مدة تاثيرها في زمان الكهولة اطول من مدة تاثيرها في زمان الشباب وذلك لان الضعيف
قد يكون اقوى اثرا من القوي اذا كان اطول مدة من الاخر واذا كان كذلك فاسباب التجفيف تاثيرها في الكهل ادوم من تاثيرها في الشباب
فالجفاف حينئذ اكثر منه في الشباب فكلام لا حاصل له لان دوام العمل كما هو حاصل في سبب الجفاف كذلك حاصل في السبب المورد للغذاء فكما
ان دوام فاعل التجفيف يعطي زيادة الجفاف فكذلك دوام فاعل التغذية يعطي زيادة الرطوبة الغذائية المزيلة للجفاف وقريب من هذا
الوجه ما نقل عن بقراط ان فعل الحرارة الغريزية في المني اذا وقع في الرحم يشبه فعل حرارة التنور في الرغيف الذي يلصق به فان حرارته
تفعل في ظاهره حتى يحدث او لا شيئا كالقشرة ثم يعمل في الباطن من تلك القشرة وتسويه حتى يحصل النضج وكذا الحرارة التي في المني تجعل
اولا قشرا ثم تقشر تلك الحرارة بحسب تفيذ او بدن المولود وتنبسط حسب انبساطه في الطول والعرض والعمق فما كانت الرطوبة في جوهره
قليلة استكملت صورته بفعل المصورة في ستة اشهر وما كانت الرطوبة في جوهره وافرة غالبة تمت الصورة في زمان اكثر حتى يبلغ
زمان الحمل في الكثرة حسب زيادة الرطوبة الى ثمانية واربعة ايام فالمولود يولد والرطوبة غالبة عليه ولذلك لا يقدر على الانتصاب و
الانبعاث في الحركات ثم لا يزال الحرارة الغريزية التي جعلها البارئ جل كونه فيه عاملة في تجفيف رطوبات الاعضاء رويدا رويدا فيسير
فيصير فيه اولا تهيؤ للقعود فيجلس ثم الانبعاث من غير انتصاب ثم للقيام ثم للمشي على حسب تقليل الرطوبات ومن هذا الباب يتفاوت
اوقات المشي في الاطفال وهكذا تفعل الحرارة الغريزية في بدن الحيوان الى ان تفني رطوبته بالكلية فتنطفي الحرارة لانتفاء ما تقوم به
ويحصل الموت فسبب الموت بعينه سبب الحيوة وذلك لانه لو لم يكن الحرارة غالبة على الرطوبة لم يحصل الحيوة ثم لزم من غلبة الحرارة على
الرطوبة فناء الرطوبة ومن فناء الرطوبة فناء الحرارة وكان تقدير الله سبحانه الحرارة بحيث تستولي على الرطوبة سببا للحيوة اولا وللموت ثانيا
هذا ما نقل عنه في شرح القانون وقد مر ما فيه فتامل فانه موضع تامل فانه بعد الاستقصاء يعرف صحته لا رجاعه الى ما سنحققه
الوجه الثالث ما وجدناه في كلام المحققين وهو ان السبب الموجب للموت في جميع الحيوانات هو ان البدل الذي توردها الغاذية وان
كان كافيا في قيامه بدلا عما يتحلل وفاضلا على الكفاية بحسب الكمية لكن غير كاف بحسب الكيفية وبيان ذلك ان الرطوبة الغريزية
والاصلية انما تخمرت ونضجت في اوعية الغذاء اولا ثم في اوعية المني ثانيا ثم في الارحام ثالثا والتي توردها الغاذية لم تتخمر ولم تنضج الا
في الاولى دون الاخريين فلم يكمل امتزاجها ولم يصل الى مرتبة المبدل عنها فلم يقم مقامها كما يجب بل صارت قوتها انقص من قوة الاولى
كمن انتقص زيت سراج واورد بدله ماء فما دامت الكيفية الاولى الاصلية غالبة في الممتزج على الثانية المكتسبة كانت الحرارة الغريزية
آخذة في زيادة الاشتعال موردة على الممتزج اكثر مما يتحلل فينمو الممتزج ثم اذا صارت مكسورة السورة بظهور الكيفية الثانية وقفت
الحرارة الغريزية وما قدرت على ان تورد اكثر مما يتحلل واذا غلبت الثانية انحط الممتزج وضعفت الحرارة الى ان لا يبقى اثر صالح الكيفية
الاولى فيقع الموت ضرورة وظهر من ذلك ان الرطوبة الغريزية الاصلية من اول تكونها آخذة في النقصان بحسب الكيفية وذلك هو السبب
الموجب لفساد الممتزج ويعلم منه ان الغاذية لو كانت غير متناهية وكانت دائمة الايراد لبدل ما يتحلل على السواء لا بمقدار واحد بل بمقدار
ما يتحلل لما كان البدل تقاوم المبدل منه من حيث الكيف وان قاومه من حيث الكم اقول هذا الوجه ايضا ضعيف قياسا على الوجوه الاول
انا لا نسلم ان مزاج المني اقوى واشرف من امزجة المواد الغذائية التي تكونت بعده اذ لو كان مزاجه اعدل واشرف لكانت الكمالات النفسانية
فايضة عليه في الابتداء فيكون ذا حيوة ونطق واللازم ظاهر البطلان الثاني ان مادة المني غير موجودة في بدن الحيوان بالجزئية حتى يكون الممتزج
بعضه على مزاج المني وبعضه على مزاج الوارد بدلا عما يتحلل حتى يقال ان مزاج المني اقوى في الكيف ومزاج الوارد عليه اضعف الثالث انا لا نسلم

ان مبنى جودة النضج والنمو وقوة المزاج ان يكون حصوله في تلك الادعية اذ رب مزاج انفق وجوده في غير تلك المواضع ويكون احكم واقوى مما يكون فيها كما يشاهد في الحيوانات التي يحدث بعضها لا بالتوالد بل بالتولد ومع ذلك يكون مزاج كثير مما يتكون بهذا الوجه اقوى من الذي يتكون بطريق التوالد فعلى هذا يجوز ان يكون مزاج ما يورده القوة الغاذية من البدل اقوى واحكم من مزاج ما ينقص بالتحليل من المسكب منه فلم يقم حجة على ضرورة الموت فهذه هي وجوه ثلثة ذكروها في ضرورة الموت مع ما يقدح لها وقد اشار الشيخ الى هذه الوجوه الثلثة في كليات القانون بقوله ثم يجب ان يعلم ان الحرارة بعد سن الوقوف ياخذ في الانتقاص لانتشاف الهواء المحيط بمادتها التي هي الرطوبة ومعاونة الحرارة الغريزية من داخل ومعاضدة الحركات البدنية والنفسانية الضرورية في المعيشة وعجز الطبيعة عن مقاومة ذلك دائما فان جميع القوى الجسمانية متناهية كما برهن عليه في العلم الطبيعي فلا يكون فعلها في الايراد دائما ولو كانت هذه القوة غير متناهية وكانت دائمة الايراد لبدل ما يتحلل على السواء بمقدار واحد لكن لما كان التحلل ليس بمقدار واحد بل يزداد دائما كل يوم لكن لما كان البدل نقصا والمتحلل ولكان التحلل يفنى الرطوبة فكيف والامران متظاهران على تمهيد النقصان للتراجع واذا كان كذلك فواجب ضرورة ان يفنى المادة فينطفي الحرارة وخصوصا اذ يعين على انطفائها سبب عوز المادة سبب اخر وهو الرطوبة الغريبة التي تحدث دائما لعدم الهضم فتعين على انطفائها من وجهين من وجهين احدهما بالخنق والغمر والاخر لمضادة الكيفية لان تلك الكيفية بلغمية باردة وهذا هو الموت الطبيعي انتهى فقوله ثم يجب ان يعلم الى قوله ومعاضدة الحركات البدنية والنفسانية الضرورية في المعيشة اشارة الى الوجه الثاني وقوله وعجز الطبيعة الى قوله فلا يكون فعلها في الايراد دائما اشارة الى الوجه الاول وقوله ولو كانت هذه القوة الى قوله وخصوصا اذ يعين على انطفائها الى اخر الكلام اشارة الى ثالث الوجوه الثلثة الوجه الرابع انه لو بقيت اشخاص الناس بلا نهاية لكان القوم الذين سبقونا بالوجود قد افنوا المادة التي منها نكون فلم يبق لنا مادة يمكن ان نوجد ونتكون منها ولو بقيت لنا مادة لم يبق لنا مكان ورزق وان قلنا ببقائنا نحن والذين بعدنا على العدم دائما والاولون على الوجود دائما دون اللاحقين فذلك مناف الحكمة اذ ليس اولئك اولى بالوجود ولا بدوام الوجود واولى مقابل العدل يقتضي ان يكون للكل حظ من الوجود فوجب ان يموت السابق بالوجود ليكون الوجود للمتاخر امكان وهذا الوجه ايضا اقناعي ضعيف لانه لا يدل على وجوب الموت لكل احد الوجه الخامس انه لو لم يمكن الموت واجبا لجاز ان يبقى الظالم المتحكم في الدنيا دائما فيدوم شره وافساده ولم يطمع المظلوم في انتصافه منه ظالما وذلك لا محالة مؤد الى الفساد وهذا الوجه ايضا ضعيف لا يقتضي وجوب الموت لكل من في الدنيا ووجود الظالم لا يخلو من مصلحة وكما جاز دوام نوع الظالم وغلبته في هذا العالم كما نرى ونعلم فليجز دوام شخص او اشخاص منه ومكافاة المظلوم ممكن بطريق اخر غير موت الظالم الوجه السادس انه لو لم يكن الموت والمعاد واجبين كان الاتقياء والاخيار اشقى الناس لانهم يكونون قد تركوا اللذات في الدنيا من غير عوض وذلك مما يدعوا الى الفسق وارتكاب اللذات والاعراض عما سواها وهو لا محالة شر وفساد وهذا الوجه ايضا كالوجهين السابقين من الاسباب الغائية للموت وليس شيء منها سبب فاعلي ولا سبب غائي بالذات وكلامنا في السبب الذاتي الذي يصلح ان يكون وسطا في البرهان وهو اما سبب فاعلي قريب كما في العلم الطبيعي واما سبب غائي او فاعلي بعيد كما في العلم الالهي والوجوه الثلثة ليست من الاسباب الفاعلية الطبيعية للموت ولا من الاسباب الغائية الذاتية بل العرضية اللاحقة والعرضي اللاحق لا يصح كونه مبدء للبرهان بل للخطابة وما يشبهها وانما قلنا تلك الامور من توابع غاية الموت لا عينها لان غاية الموت بالحقيقة وجود النشاة الباقية ووصول النفوس الى منازلها الذاتية ودرجاتها او دركاتها في السعادة او الشقاوة لا لاجل ان مادة الارض تبقى لتكوين الباقين بموت السابقين ولا لان المظلوم ينتصف من الظالم وينتقم منه ولا لان الصلحاء الاتقياء يصل اليهم عوض الامهم ومحنهم في الدنيا بل هذه من التوابع اللاحقة لغاية الموت فاذا علمت ضعف هذه الوجوه فلنذكر وجها قاطع الدلالة لضرورة الموت وهو ان الموجودات الممكنة بحسب الاحتمال العقلي اما مبدعة او كائنة وبعبارة اخرى اما تامة او ناقصة والمبدع لا محالة باق لبقاء سببه الفاعلي والغائي واما الكائن فكل كائن فاسد لان ما هو سببه التام امر يدخل فيه الحركة والزمان وكل حركة لا بد من انقضائها وعند انقضاء السبب او جزئه لا بد وان ينعدم المعلول المسبب فلا محالة جميع ما هو كائن فاسد ولا شك ان ابدان الحيوانات من الامور الكائنة المتجددة فلا محالة انها فاسدة يعرض لها الموت ثم نقول الموجودات التامة باقية لانها لم توجد لان تكون مادة او وسيلة لموجود اخر ولذلك انحصر نوعها في شخصها واما الموجودات الناقصة فهي خلقت بالطبع لان يتكون عنها موجود اخر فهي اسباب معدة لموجودات اخرى فلو فرض دوامها لم تكن ناقصة بل تامة وقد فرضت ناقصة هف واعلم ان الموت طبيعي لا لاجل ان الاجسام لا يحتمل الدوام لما عرفت انها

ممكنة الدوام على سبيل التبدل والامداد فوقفة ولا لاجل ان القوة الغاذية لا تورد الغذاء دائما بحسب الكيفية او الكمية لما عرفت
ومن هذه القواعد واشباهها بل لان القوى والنفوس دائمة التوجه والانتقال من مرتبة في الوجود الى مرتبة اخرى وقد تبين في العلم الالهي
اثبات الغايات للحركات والافعال الطبيعية وقد برهن في مباحث العلل على ان الغاية الحقيقية التي يترتب على الفعل لا بد ان يستكمل
بها ذات الفاعل بذاته وجوهره فالغاية بالحقيقة هي راجعة الى الفاعل والغاية العرضية هي التي من توابع الغاية الحقيقية من المنافع المترتبة
عليها كحصول الولد للقوة الشهوية وحصول المواليد للقوى الفلكية وهذه غايات عرضية والغاية الحقيقية اما القوى النباتية
فصيرورتها غذاء للحيوان واما القوى الحيوانية فلحصول الاغذية وغيرها للانسان واما القوى الانسانية فغاية القوة المحركة البدنية تحصيل
مادة الغذاء والنماء للبدن وغاية القوة المدركة تحصيل مادة القوة العاقلة او القوة النفسانية من المتخيلات والموهومات واوائل
العقليات فالنفس الانسانية اذا خرجت من القوة الى الفعل اما في السعادة العقلية الملكية او في الشقاوة الشيطانية او السبعية
او البهيمية انتقلت عن هذه النشأة الى نشأة اخرى بالطبع واذا ارتحلت عن البدن عرض الموت وهذا هو الاجل الطبيعي المشار اليه
في الكتاب الالهي كل نفس ذائقة الموت وهو غير الآجال الاخترامية التي تعرض بحصول الاسباب الاتفاقية والقواطع القسرية وبالجملة الموت
طبيعي للبدن ومعناه مفارقة النفوس اياه مفارقة فطرية وترك استعمالها للبدن لخروجها من القوة الى الفعل بحسب نشأة ثانية و
صيرورتها اما سعيدة فرحانة مسرورة بذاتها كالملئكة واما شقية محترقة بنار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة كالشياطين و
الاشرار واما مغفورة يغفر الله سليمة الصدر عن الاغراض والغشاوة واما سائر النفوس الحيوانية فهي محشورة فيها الى الطبيعة ما دامت
السموات والارض الا ما شاء الله فينجو من العذاب ويتخلص من العقاب فمثل الدنيا كالمزرعة وارحام النسوان كالحرث نساؤكم حرث لكم
والنطفة في الارحام كالبذور في المزارع والولادة كالنبت وايام الشباب كالنشو وايام الكهولة كالنضج وايام الشيخوخة كاليبس والجفاف
وبعد هذه الحالات لابد من الحصاد وهو الموت وزمان القبر والصراط كالبيدر فكما ان البيادر يجمع الغلات من كل جنس وتداس وتنقى وترمى
القشور والتبن والورق من الثمر والحب ويجعل بعضها علفا للدواب وحطبا للنيران وبعضها اليواصل الحبة هكذا يجمع في الآخرة الامم
كلهم من الاولين والاخرين من كل دين قل إِنَّ الأَوَّلِينَ وَالآخِرِينَ لَمَجْمُوعُونَ إِلَى مِيقَاتِ يَوْمٍ مَعْلُومٍ وينكشف الاسرار يوم تبلى السرائر
ويميز الله الخبيث من الطيب فيجعل الله الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعا فيجعله في جهنم وينجي الله الذين اتقوا بمفازتهم لا يمسهم السوء
ولا هم يحزنون وهذا كله مستفاد من قوله تعالى في عدة مواضع من كتابه الكريم ومن قول نبيه ع الدنيا مزرعة الاخرة فهذا بيان حكمة الموت
بالبرهان والقرآن وهو رحمة من الله لعباده واوليائه وتحفة للمؤمن فلاجل ذلك يتمنى اولياء الله الموت كما قال تعالى توبيخا لمن ظن انه منهم بغير حق
قل يا ايها الذين هادوا ان زعمتم انكم اولياء لله من دون الناس فتمنوا الموت ان كنتم صادقين وحق للنفوس البشرية وغيرها ان تحب
الموت طبعا فانها كالصناع والابدان والاجساد كالدكاكين والاعضاء وقواها كالآلات والادوات وانما يجتهد الصانع في دكانه لاجل غرض
فاذا تم غرضه وبلغ امنيته تركه وكانه ودعى من يده ادواته واستراح من العمل وهكذا النفوس اذا احكمت ما يراد منها بكونها مع الجسد وخرجت
كل فيما خلق من القوة الى الفعل اشتغلت بذاتها وكان هذا الجسد وبالا عليها ومانعا من الخروج الى منازلها ومعادنها فان لها معادن
كمعادن الذهب والفضة كما ورد في الحديث فاذن الموت حكمة ورحمة من الله تعالى كما قال تعالى ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون وقال شيخ
الانبياء ابرهيم الخليل على نبينا وعليه السلام والذي يميتني ثم يحيين **فصل** في تحقيق الكلام في القوة المصورة ولنقدم ما قيل
فيها ثم نعقب ذلك بذكر ما هو الحق لدينا ولا نستحيي منه قال افضل المتأخرين والمصورة عندي باطلة لامتناع صدور هذه الافاعيل
عن قوة عديمة الشعور وقد اشرنا الى كيفية شعور القوى بذاتها وبما يصدر عن ذاتها وقال بعض من سبق عليه ان هذه الافاعيل
وما يجري مجريها مما ينسب الى القوى النباتية صادرة عن الملئكة وسيظهر لك بعد عرفانك بصنوف ملائكة الله وكيفية تأثيرها باذن
ربهم ان طبقاتهم العالية ارفع قدرا من ان يفعلوا مثل هذه الافاعيل الدنية على سبيل المباشرة بلا استخدام السدنة والاعوان وقد
تبين ان القوى المباشرة للافاعيل المتغيرة لا محالة جسمانية والتي تدرك المعقولات والخيرات الحكمية والمنافع الكلية هي المفارقة الذات
عن الجسمانيات فالكلام عائد في القوى المباشرة كيف تفعل هذه التصويرات والتشكيلات واكثر المتكلمين نسبوا هذه الافاعيل
كلها الى الله تعالى من غير واسطة ولا مخصص كالاشاعرة لتجويزهم ترجيح الفعل من الارادة بلا مرجح وقد علمت ما فيه ومنهم من قال بالتوليد
كالمعتزلة وهو ايضا خارج عن التوحيد في الافعال واصل الاشكال ههنا هو انه لا يجوز ان يكون خلقة الاعضاء وشكلها ومقاديرها

ووضعها وخشونتها وملاستها وصلابتها ولينها صادرة عن القوة المصورة لان المني متشابه الاجزاء في الحقيقة فالقوة الموجودة فيه تكون
سارية في جميع اجزائه والقوة الواحدة لا تفعل في المادة الواحدة الا فعلا واحدا متشابها فيجب ان يكون الشكل الذي يفيده المصورة هو الكرة
فالمصورة الحيوانية ان كانت قوة واحدة كان الحيوان كرة واحدة وان كانت متعددة يفعل كل منها في بعض من مادة متشابهة الابعاض كان
الحيوان جملة كرات متعددة وقد تاكدت هذه الشبهة لما ذهب اليه المعلم الاول وشيعته الى ان المني متشابه الاعضاء لانفصاله عن الانثيين
فقط لا عن جملة البدن وكون كل جزء محسوس منه مشاركا للكل في الاسم والحد وذهب بقراط وتابعوه الى انه ليس متشابه الاجزاء لان المني يخرج
من كل البدن فيخرج من اللحم شبيه به ويخرج من العظم شبيه به وعلى هذا من جميع الاجزاء وهذه الاعضاء غير متشابهة لاختلاف حقائقها
باختلاف الاعضاء المنفصلة هي عنها وغير متشابهة للكل وهو ظاهر على هذا التقدير فلا يكون الكل متشابه الاجزاء بل متشابه الامتزاج لا
الحس لا يميز بين تلك الاجزاء وان كان في نفس الامر متميزا بعضها عن بعض اقول ان التعليل في اختلاف الاعضاء الحيوان باختلاف اجزاء المني مما
ليست فيه فائدة في دفع الاشكال بل يعود المحذور المهروب عنه مع زيادة محال اخر وهو كون المني تام الاعضاء بالفعل وذلك لان اختلاف
اجزاء المني ان كان بسبب اختلاف ما ينفصل عنه اعني الاعضاء وكان ذلك الاختلاف ايضا لاختلاف اجزاء المني كان اختلاف اعضاء الحيوان
لاختلاف اعضاء الحيوان وهو يستلزم اما الدور او التسلسل وكلاهما محالان واعلم ان استناد اختلاف الصور والاشكال مطلقا الى
المادة او الجزء المادي من سخيف الاقوال اذ المادة في كل شيء امر مبهم لا قوام له الا بالصورة القائمة بها فاستناد صور الاعضاء واختلافها
في الحيوان الى النطفة في المحالية كاستناد صور العالم واختلافها الى الهيولى الاولى المشتركة وليست فيها الا جهة قبول الاشياء وامكانها لا
جهة فعليتها وتخصيصها ووجوبها وربما استدل على كون المني غير متشابه الاجزاء بما استدل به بقراط وتابعوه كما حكى الشيخ في الفصل الثاني
من المقالة الحادي عشر من حيوان الشفاء عنهم بقوله الذي دعاهم الى هذا الظن ثلثة امور احدها عموم اللذة لجميع البدن ولو لا خروج المني
من الجميع لاختصت اللذة بالعضو الخارج منه المني وثانيها المشاكلة الكلية فانه لولا ان كل عضو يرسل قسطا لما كانت المشابهة بحسب عضو عضو
وثالثها مشاكلة عضو الولد لعضو ناقص من الوالد وعضو ذي شامة او زيادة قالوا واذا ثبت ان المني جسم مركب من اجسام مختلفة الطبائع فالذي
هو نازل من اللحم يتكون لحما والنازل من العظم يتكون عظما فلا يجب ان يكون الحيوان كالكرة والجواب من وجوه ثلثة احدها ما مرت الاشارة
اليه من لزوم الدور او التسلسل والثاني ايضا ما قد اشرنا اليه من ان المادة ما به الشيء بالقوة وهي في كل شيء امر مجمل في ذاته مبهم في جوهره لا تحصل
لها الا بمخصصات خارجية والكلام ليس الا في سبب تخصيص المادة الحيوانية باختلاف صور الاعضاء وكون المني مختلف الاجزاء لا يدفع هذا الا
لانا لو فرضنا المني مركبا من اجزاء مختلفة فننقل الكلام الى سبب اختلاف تلك الاجزاء وايضا ان كل مركب من اجزاء مختلفة غير متشابهة فلا بد
ان يوجد فيه اجزاء بسيطة متشابهة ولا بد ان يكون في كل منها قوة بسيطة في مادة بسيطة وهو لا يفعل الا امرا واحدا متشابها فيجب ان يكون شكلها
كرة حتى يكون المتولد من المني كرات مضموما بعضها الى بعض والوجه الثالث انه قدح ارسطاطاليس في صحة هذه الادلة وصحة هذا المذهب وهو
كون المني نازلا من جميع الاعضاء وبين ذلك بوجوه عشرة مذكورة في الشفاء منقولة في شرح كليات القانون الاول ان المشاكلة قد تقع
في الظفر وليس يخرج منها شيء الثاني ان المولود قد يشبه جدا بعيدا وليس يجيء له زرع وحكي ان واحدة ولدت من حبشي بنتا بيضاء ثم ان تلك
ولدت سوداء الثالث ان الزرع ليس يرسله الاعضاء المركبة من حيث هي آلية ويقع فيها مشاكلة الرابع لو كان المني بالصفة الموصوفة لكان
حيوانا لانه فيه من كل عضو جزء وتلك الاجزاء ان كانت موضوعة وضعها الواجب فالمني انسان صغير وان لم تكن مترتبة فما الذي رتبها الخامس
ان المراة اذا انزلت عند انزال الرجل فيكون في الرحم منيان فيه اثنان اثنان السادس ما المانع من ان تولدت المراة اذا انزلت وحدها اذا كان في
منيها هذه الاعضاء مفصلة السابع ان الانسان قد يولد له الذكران ثم يتغير فيصير يولد له الاناث وذلك بسبب استحالة المزاج وتغيره وليس
العضو تارة يخرج منه وفيه عضو الذكور وتارة يخرج منها وفيه عضو الاناث وجاز ان يكون ذلك في الذكورة والانوثة جاز ان يكون في سائر الاجزاء لا
بسبب المزاج لا بسبب نقل الجزء الثامن ان كثيرا من الحيوانات يتولد من غير جنسه فلا يمكن ان يكون ذلك كما قالوه التاسع قد يسفد الحيوان سفادا
واحدا فيولد له منه حيوانات اكثر من واحد وربما كان بوا ذكورا واناثا العاشر الغصن من الشجر الذي لم يثمر بعد ويغرس فيثمر وكان يجب ان لا يثمر
لان الشجرة التي اخذ منها لم يثمر والاجزاء الماخوذة منها يجب ان تكون غير مثمرة اللهم الا ان يقال اجزاء الثمرة مخلوطة باجزاء الغصن على ما
يقوله اصحاب الخليط فان كان هكذا فلا يبعد ان يكون في الحيوان كذلك وعلى هذا لا يحتاج ان يجيء البذر والمني من كل جزء بل جزء واحد من البدن يكفي
في ذلك اذ فيه جميع الاجزاء فثبت بهذه الوجوه ان المشابهة ليس سببها الفاعل لاختلاف صور المادة بل القوة المصورة بحسب استعداد المادة

الحاصلة من اعداد القوة المغيرة فهذه وجوه نقلها الشيخ عن المعلم الاول دالة على ان المني جوهر متشابه الاجزاء وللبحث في اكثرها مجال كما فصله العلامة الشيرازي في شرح الكليات ولعل غرض المعلم الاول من تلك الوجوه ليس ايراد الكلام على نمط البراهين على هذا المطلب بل غرضه منها تقليل الوجوه المذكورة في عدم تشابه اجزاء المني بوجوه اخرى مشاركة معها في المأخذ والطرق على ان المني متشابه الاجزاء اقول والحق عندنا ما ذهب اليه بالبرهان فاذا تبين ذلك وهو ان المني ليس في ذاته جوهرا تام الجوهرية في تحصيل النوعي وفي صورته الطبيعية كسائر الجواهر المعدنية وغيرها ولذلك لا يبقى على ما هو عليه ساعة كسائر الرطوبات الفضلية فحكمه حكم المادة الاولى في قصور جوهرها عن التمام الا بما ينضاف اليها من الصور فيصير بها شيئا نوعيا يتحد بها وينقلب اليها واما ما ذكره الخطيب الرازي في المباحث قائلا ان المني مختلف الاجزاء بحجة زعم انها اقوى من الادلة المذكورة وهي ان المني لا شك انه الفضل الهضم الاخير وذلك انما يكون عند نضج الدم وصيرورته مستعدا استعدادا تاما لان يصير جواهر الاعضاء ولذلك كان الضعف الذي يحصل عقيب استفراغ المني ازيد من الضعف الذي يحصل من استفراغ عشر مرات من الدم مثله فانه يورث الضعف في جواهر الاعضاء الاصلية واذا كان كذلك كان المني مركبا من اجزاء كل واحد منها قريب الاستعداد من ان يصير عضوا مخصوصا وذلك يقتضي ان لا يكون المني متشابه المزاج بل متشابه الامتزاج انتهى اقول وهذه الحجة ايضا ضعيفة من وجوه احدها انك قد علمت ان ما يتغذى بالفعل هي من المطعومات الداخلة في بدن الحيوان وغيره ولا التي وقعت لها الاستحالات والانهضامات من الاغذية بالقوة بل لا يتغذى الحيوان بالحقيقة الا من عند نفسه ولا يتقوى الا بقوة باطنة وهذه المسمات عند القوم بالاغذية والادوية هي اسباب معدة لان ينفعل مادة البدن من مبدء نفسه بما يناسبه على قياس ما ذكرنا في المعقول بالفعل والمعقول بالقوة وان الذي يسمى معقولا بالقوة لا يصير معقولا بالفعل ابدا بل يعد لان يحصل للنفس حالة معقولة وعاقلة بالفعل فكذا في الغذاء والنمو وليس كون اللحم لحما والعظم عظما والرباط رباطا الا من جهة ما يقتضيه هيئات النفوس واوصافها واجزائها المعنوية ومقوماتها النفسانية فيظهر آثارها في الاجسام والابدان فينزل الى عالم الاشباح الصورية من عالم الارواح المعنوية باعداد هذه الحركات والانفعالات وتحريكات مواد الاغذية وغيرها وثانيها انها لو سلم ان المني هو الحاصل فضلة الهضم الرابع فمن اين يلزم ان يكون فضلة الشيء لا بد ان يكون مثله او قريبا منه في الاستعداد فهل عرق الحيوان مثله او عرق الانسان مثل الانسان وثالثها انه لو سلم انه عند كونه متصلا بمواضع الاعضاء كان مثلها او قريب الاستعداد فبعد الانفصال عنها والخروج منها الى مواضع اخرى لا نسلم انه تبقى كما كان عليه فمن المحافظ عليه تلك الاجزاء على ترتيبها ووضعها وكيفيتها فان كان المحافظ نفس الابوين فالنفس الواحدة كيف يدبر ويحفظ انيد من بدن واحد تدبيرا وحفظا طبيعيا ولا يجري فعل النفس في غير بدن واحد ولو سرى فعل النفس في نطفة لم يكن النطفة نطفة بل كان حيوانا ذا نفس واما حصول الضعف عند انزال المني في جواهر الاعضاء فذلك لا يدل على كونه مختلف الاجزاء اصلا بل منشأ الضعف امر نفساني من انفعال يطرء على النفس بحصول اللذة البدنية فيسري ذلك الوهن والانكسار في سائر اجزاء البدن كما عند خوف الخشية وكثير من الامور النفسانية المورثة اضطرابا في البدن ووهنا في قواه واعضاءه الاصلية وبالجملة المني جوهر قابل الاعضاء وقابل الشيء لا بد وان يكون خاليا عن ذلك الشيء وضده جميعا حتى لا يلزم تحصيل الحاصل او اجتماع المتضادين وكلاهما محالان وايضا المني رطوبة سيالة والرطوبة السيالة لا يمكن فيها اختلاف الهيئات والصفات والاوضاع على الوجه الذي يمتاز بعضها عن بعض حتى يصلح ان يكون وسيلة لاختلاف الصور والاثار وقد مر ان اختلاف الاستعداد واللااستعداد من باب القوى والامكانات والنسب التي لا وجود لها الا على سبيل التبعية دون الاستقلال ومما لا بد لك من معرفته قبل الخوض في تحقيق هذا المقام ولاثبات المصورة لاجساد النبات والحيوان ان المنسوب الى المادة واستعدادها لو جاز ان يكون الا امورا جزئية شخصية من خصوصيات الازمنة والامكنة والاوضاع واما الامور الدائمة الوقوع وخصايص الانواع فلا بد ان ينسب الى اسباب فاعلية على الوجه الكلي فاذا تقرر هذه الامور فثبت ان اختلاف اشكال الاعضاء وخلقها ومقاديرها واوضاعها وكذا كون كل عضو من الاعضاء على صورة خاصة ينتفع بها الانسان والحيوان من التشكيلات والتصويرات سيما ما في اعضاء الراس من العين وطبقاتها والانف والفم والاسنان واللسان والشفتين وغيرها وما في كل منها من المنافع التي بعضها للضرورة وبعضها للراحة والفضيلة والزينة كاشفار العينين وسواد الحاجبين وتقعير اخمص القدمين لا يمكن ان تكون منسوبة الى المادة المنوية لما علمت من الوجوه المذكورة ولا الى قوة سفلية كالطبايع الجسمانية لان فعل الطبيعة لا يكون الا على نمط واحد ونحو غرض واحد او غرضين ولا يمكن فيها فنون الاغراض وصنوف الدواعي والقصود بل لا بد وان ينسب الى امور نفسانية منبعثة من اغراض علوية مؤدية الى عالم عقلي وسر سبحاني بل نقول من راس قولا كليا ان السبب الفاعلي لبدن الحيوان اما ان يكون امرا عديما

العلم والادراك كالطبايع وما في حكمها واما ان يكون امرا ذا علم وادراك والاول ممتنع لشهادة كل فطرة سليمة على ان فاعل هذا الترتيب العجيب والنظم
المحكم يستحيل ان تكون قوة عديمة الشعور والثانى لا يخ اما ان يكون هو البارى بلا واسطة ام لا والاول ممتنع بالبراهين القطعية والادلة العقلية
لان ذاته تعالى اجل ان يفعل فعلا جزئيا متغيرا مستحيلا كائنا فاسدا ومن نسب اليه تعالى هذه الانفعالات والتجددات فهو من الذين لم يعرفوا حق الربوبية
ومعنى الالهية وما قدروا الله حق قدره او لم يعرفوا معنى الفاعلية والتاثير وان وجود كل معلول من فاعله القريب كوجود الضوء من المضئ
والكلام من المتكلم لا كوجود البناء من البناء ولا شك لمن له قدم راسخ في العلم الالهى والحكمة التى هى فوق العلوم الطبيعية ان الموجودات كلها
من فعل الله بلا زمان ولا مكان ولكن بتسخير القوى والنفوس والطبايع وهو المحيى والمميت والرازق والهادى والمضل ولكن المباشر للاحياء
ملك اسمه اسرافيل وللاماتة ملك اسمه عزرائيل يقبض الارواح من الابدان والابدان من الاغذية والاغذية من التراب وللارزاق ملك اسمه
ميكائيل يعلم مقادير الاغذية ومكاييلها وللهداية ملك اسمه جبرئيل وللاضلال دون الملائكة جوهر شيطاني اسمه عزازيل ولكل من هذه
الملائكة اعوان وجنود من القوى المسخرة لاوامر الله وكذا في سائر افعال الله سبحانه ولو كان هو المباشر لكل فعل دنى لكان ايجاده للوسائط
النازلة بامره الى خليقته عبثا وهباء تعالى الله ان يخلق في ملكه عبثا او معطلا وذلك ظن الذين كفروا والثانى لا يخ اما جوهر عقلى من العقول
الصريحة والملائكة الرفيعة او جوهر نفسانى والاول ايضا ممتنع بمثل ما مر من حيث ان فعلها لا يتغير تكثيرا بالاعداد والازمنة فان تلك الجواهر
ليست مباينة الذوات عن ذات الحق الاول وانما هى اشعة شمس وجوده واضواء نوره باقية بذواتهم في نور الله مندرج انوارهم في نوره والثالث وهو كون
فاعل البدن هو النفس لا يخ اما ان يكون فعلها للبدن فعلا اختياريا مسبوقا بقصد وارادة وعلم زائد على ذاتها او لا يكون والاول باطل
فانا الان مع كمال علومنا لا نعلم كيفية الاعضاء في اشكالها ومقاديرها واوضاعها وطبايعها الا بعد ممارسة التشريح فكيف يمكن
ان يقال انا كنا عالمين في ابتداء تكوننا بهذه الامور قادرين عليها بالقصد والاختيار فبقى الشق الاخير وهو ان فاعل البدن والاعضاء
هو النفس وهو ايضا لا يخ من احد الامرين وهو ان فعلها للبدن على سبيل الاستقلال او على ضرب من الطاعة والخدمة لامر من الله وملكوته
والاول ممتنع لان النفس غير مستقلة في الوجود فكيف في الايجاد كيف والنفس الانسانية عند تشكل الاعضاء وحدوث صورها في غاية العجز
والنقصان لا يملك الانسان لنفسه نفعا ولا ضرا ولا موتا ولا حيوة ولا نشورا ففاعل هذه التشكيلات والتصويرات والترتيبات لا بد
ان يكون صانعا حكيما ومدبرا عليما فلم يبق من الشقوق والاحتمالات الا ان خالق هذه الابدان ومشكلها ومصورها وغاذيها ومنميها ومولدها
هو امر من الله باستخدام النفس وقواها المطيعة لارادة الله وحكمته وهذه النفس تتقلب في اطوار الكون كيف يشاء الله بامره ففى بعض الاطوار
شانها تصوير المواد والاجرام بصورها المناسبة لاستعدادها كما في الارحام وفى بعض النشاة شانها تصوير القوى الحساسة بصور المناسبة
لجوهر الحس من المحسوسات المحاكية لعالم النور في عالم الظلام وفى طور اخر شانها تصوير المدارك الباطنة بصور الخيالات والاوهام وفى نشاة اخرى شانها
تصوير الذات بصور الحقايق والمعانى الالهية والعلوم الربانية وعلى ما ذكرناه يحمل كلام بعض المحققين من اتباع الحكماء في كيفية تكون الجنين
وهو ان المادة تستعد لامر واحد هو النفس ولكن النفس لها آلات ولوازم وقوى متخالفة يتحد بنحو من الاتحاد فوجب ان يكون في المادة استعدادات
بالقوة مختلفة يتحد على ضرب من وجوه الوحدة وهى كيفية المزاج كاتحاد اشياء فيها تركيب ثم كل قوة يجب ان يكون قد تركب فيها هيئات هى اولى
لتلك القوى بها تصير فعالة فبسبب هذه الهيئات والالات تنقسم عضو واحد الى اعضاء كثيرة وبسبب اختلاف ترتيبات القوى يختلف اوضاع
هذه الاعضاء وهذا كما ان بالهيئات التى وجدت في الاول والعقول الفعالة التى على المعقولات وجد ما بعدها وكما انه ينتقش في العقول تلك
الصور على سبيل اللزوم فكذلك ينتقش في القوة الغاذية مثلا صورة تشكل الانسان بشركة المادة بوجود هذه القوة في المادة انتهى كلامه
والمقصود منه ازالة الاستبعاد من صدور هذه الافاعيل عن النفس بتوسط قواها وهيئاتها وسبب ذلك ان جميع الموجودات التى بعد الوجود
الاول الواجب يشتمل لوحدته على لوازم وهيئات ومعان كثيرة بحسب مقامه ومرتبته في الوجود يحاكى السبب الاول في كونه واحدا ومع وحدته
عين جميع الصفات الالهية والاسماء الربانية وقد علمت من قبل ان البارى كل الاشياء بلا تكثر وهكذا كل ما هو اقرب اليه اشد وحدة
واكثر جمعا للمعانى حتى ان كل موجود عالم في نفسه يحاكى عالم الربوبية فالنفس الانسانية يجتمع في ذاتها جميع ما يتفرق في البدن وصور الاعضاء
من القوى والالات فاختلاف اشكال الاعضاء ظلال لاختلاف القوى المدركة والمحركة المنبثة الاتها في ساير الاعضاء حسب انبثاث الروح
المنبعث من القلب في الاوردة والشرايين وتلك القوى انها مع اختلافها وتشعبها يجتمع في وجود النفس وتتحد بها النفس كاتحاد العقل بالمعقول
بالفعل وبالجملة القوى السافلة تتفرع وتتوزع عند انفصالها وفيضانها عن القوى العالية ثم تفعل افاعيلها المختلفة على حسب اغراض تلك

القوى العالية خدمة وطاعة اياها وان لم يكن لها شعور بتلك الاغراض والغايات كما ان القوة الجاذبة والهاضمة والدافعة تفعل فعلها لاغراض النفس في تدبيرها للبدن وليس للجاذبة والهاضمة شعور بذلك الغرض بالاستقلال ولكن على حسب التبعية والاتصال بالنفس وكذا القوى الادراكية فان قوة السمع وقوة البصر يفعلان فعلهما لغرض النفس وادراكهما عين ادراك النفس والنفس في ذاتها سمع وبصر وشم وذوق ولمس ولذلك يصدر عنها هذه الادراكات في النوم عند تعطل هذه الحواس الظاهرة فكل من هذه المشاعر اذا فعل فعله فانما يفعل خدمة وطاعة للنفس على حسب الجبلة فهكذا حكم القوة المصورة في تصوير الاعضاء وتصويرها على حسب اغراض النفس وحاجاتها ومآربها وليس لاحد ان يعترض بان القوة المصورة قوة جسمانية لا شعور لها بهذه الاغراض فكيف تفعل هذه الافاعيل التي يترتب عليها تلك الاغراض وما خلقت لاجلها من الفوائد والغايات لان جوابه ان تلك القوة مما تستخدمها قوة اخرى فوقها هي النفس فان رجع وقال انا نعلم ان نفوسنا غير شاعرة بتلك الاغراض والمنافع والمصالح قلنا نفسك ما دامت بالقوة في حد النقصان حكمها حكم تلك القوة المصورة التي تفعل فعلها بالمباشرة خدمة و طاعة لقوة اخرى فوقها ولو فرضنا نفسك قد خرجت من حد القوة والنقصان الى حد الفعلية والكمال لشاهدت بنور البصيرة انها تستخدم ساير القوى التي هي من جنودها وخدمها لاجل اغراض ومصالح حكمية فيها صلاح شخصها او نوعها اما بحسب نشأة الطبيعة او نشأة اخرى فنقول القائل المذكور ان المادة تستعد لامر واحد هو النفس اراد بالمادة المني وبالاستعداد استعدادا بعيدا من شانه ان يصير قريبا بانفعالات واستحالات كثيرة يطرء عليها شيئا بعد شيء فان الفائض عليه من آثار النفس ليس الا صورة حافظة لتركيبه من الفساد والتفسخ لكن من شان تلك الصورة ان تقوى وتتكامل وتشتد حتى تبلغ الى مرتبة فوقها وهكذا الكلام في تلك المرتبة من الصورة وقوله لكن النفس لها آلات ولوازم وقوى متخالفة تتحد نوعا من الاتحاد واراد به اختلاف درجات النفس ومقاماتها فكل ما يعد من آلات النفس وقواها كان تلك الآلة والقوة تفعل فعلها قبل حدوث مستعملها على وجه يصلح ان تصير معدة لفيضان صورة اخرى مستعملة اياها فائضة عليها من غير تمرد وعصيان في جبلتها وهكذا الى آخر مرتبة من مقامات النفس وهذا هو الدين الالهي الفطري الذي جبل عليه كل قوة انها تفعل فعلها على وجه يكون مطلوبها لا يناقض مطلوبا هو فوقها بل تنحو نحوه وتؤم وتجري في طريقه وبهذا يندفع الاشكال بان الصورة لو كانت من قوى النفس يلزم ان تفعل الآلة قبل حدوث مستعملها اعني النفس وذلك لان تلك القوة قبل فيضان النفس لم تكن موصوفة بانها آلة للنفس بل كانت بمنزلة صورة او كمال اول كساير القوى الحيوانية او النباتية التي تحدث قبل النفس الانسانية فان الصورة الحيوانية بل التي قبلها اي الصورة النباتية اذا حدثت في مادة البدن لا شبهة في انها لا تفعل افاعيلها الا على سبيل التوسيط بل على وجه الاستقلال والرياسة ثم اذا اشتد كمالها وقويت ذاتها وبلغت الى مقام الناطقة متحدة معها استحالت ذاتها مقهورة مطيعة لامر الله وفعلت كلما تفعل خدمة وطاعة لهذا الجوهر العالي وهو المراد بقوله يتحد نوعا من الاتحاد لان النفس الانسانية هي بعينها تدرك الكليات والجزئيات وتحس وتحرك وتغتذي وتنمو وتولد وتحفظ المزاج وبالجملة تفعل بذاتها جميع ما فعلت الصورة الجمادية والنفس النباتية والنفس الحيوانية فهي توحدها كل هذه الجواهر التي توجد في الخارج كل منها نوعا مستقلا تاما في هويته وذاته وقوله فوجب ان يكون في تلك المادة استعدادات مختلفة تتحد معها على ضرب من الوحدة وهي كيفية المزاج لم يرد به ان في المني استعداد فيضان جميع هذه القوى والآلات النفسانية ولوازمها ابتداء في اول الكون حتى يرد عليه ان استعداد النطفة لقبول النفس الناطقة وقواها لا يحصل الا بعد صيرورتها بدنا انسانيا وصيرورتها بدنا انسانيا لا يحصل الا بعد وجود هذه القوى والآلات واللوازم وقد علمت مما ذكره مرارا ان الامكانات و الاستعدادات القريبة ابدا تابعة للصور والكيفيات الموجودة بالفعل فان الاستعداد والقوة شيء غير نفس الاستعداد والقوة وغير المستعد له والمقوى عليه لكن يجب ان يكون مناسبا اياه وواقعا في طريقه كاجزاء الحركة كل سابق منها يوجب استعداد اللاحق فمراده ان الموجود من شانه ان يصير بتوارد الانفعالات والتقلبات ان يطرء عليه استعدادات متعاقبة ينتهي آخرها الى ان يصير بدنا انسانيا فيه اعضاء مختلفة يرتبط كلها الى عضو واحد هو القلب نسبته الى ساير الاعضاء كنسبة النفس الى ساير القوى وهذه الاستعدادات التي هي بالفعل متكثرة متشعبة في القلب والاعضاء كانت حين كانت بالقوة راجعة الى استعداد واحد هو مبدأ ساير الاستعدادات على سبيل القبول كما ان جوهر النفس مبدأ ساير الصور والفعليات على سبيل الفعل وهو مزاج النطفة وذلك لان النطفة يجب ان يكون على مزاج اعتدلت فيه الاطراف ولم يكن فيه قوة جانب دون اخرى ولا فضلية طرف على طرف حتى يكون مادية عارية من جميع القوى والكيفيات لتصير قابلة للصور كالتي يصدر عنها جميع الاطراف والاضداد كالجذب والدفع والشهوة والغضب والمحبة والنفرة والافاعيل

الحفظ

المختلفة التي بعضها من باب الطبع وبعضها من باب الحس والمحسوس وبعضها من باب العقل والمعقول ولو كان في المادة قبلية شيء من الطبايع والصور لم يكن في قوتها قبول الكل ولهذا نرى النطفة الانسانية من اضعف الاشياء جوهرية وقوله وكما ان بالهيئات التي توجد في الاول والعقول الفعالة وجد ما وجد بعدها اراد به ما اشرنا اليه من ان كل قوة فعالة تشتمل بوحدتها التامة على حقايق ما يصدر عنها على نحو اكمل والتفصيل اشتمال البحر على قطرات الامطار واشتمال الجبل على الحصى والاحجار وقوله وكما انه ينتقش في العقول تلك الصور على سبيل اللزوم فكذلك ينتقش في القوة الغاذية مثلاً تشكل الانسان بشركة المادة لم يرد به ان اشكال اعضاء الانسان منتقشة بالفعل في تلك القوة حتى يرد عليه ان تلك القوة اتفقوا على انها عديمة الشعور والادراك كيف والنفس التي هي اقوى منها لا علم لها بتلك الاشكال والهيئات الا بعد ممارسة التشريح بل اراد به اشتمال تلك القوة على حيثيات وجهات متناسبة لتلك الاشكال والصور لانها كالواسطة والخليفة في فيضان تلك الامور من المبادي ولا بد للواسطة ان ينوب مناب المبدأ الاصلي في ان يتضمن ما يصدر عنه على وجه اعلى واشرف واعلم انا لم نذهب الى الاول تعالى ولا العقول الفعالة محل لارتسام صور المعقولات بل ذهبنا الى ان كل عاقل بالفعل يتحد بالمعقولات كما ذهب اليه بعض القدماء وبينا ذلك على وجه الاحكام والاتقان بما لم يبق فيه مجال ريب وشبهة فثبت من ذلك ان كل قوة عالية توجد فيها جميع ما هو دونها على وجه اعلى وابسط والحكماء مع اتفاقهم على ان مبدع الكل ذات واحدة بسيطة غاية الوحدة والبساطة ومع بساطته على هذا الوجه الاكيد الشديد هو خالق الابدان والاعضاء الحيوانية وان شئت فارجع الى ما ذكروه في باب عنايته تعالى بالاشياء والى كتاب منافع الاعضاء لجالينوس والى كتاب بقراط وافلاطون وساير كتب التشريح حتى تعلم انهم متفقون على ان فاعل الابدان والاعضاء هو الله سبحانه ولا ينافي ذلك اثباتهم الوسايط العقلية والقوى النفسانية والآلات الطبيعية على حسب جريان قضاء الله وقدره اذ ليس من دأب الحكيم المباشرة الكنس ودفع الفضولات ومزاولة المزابل بل فعله الخاص هو الحكم والامر والهداية والقضاء والانزال والارسال دون الحركات والانفعالات ومن عزل الوسايط عن افاعيلها فما قدر حق قدر عظمة الله كما قال تعالى وما قدروا الله حق قدره اذ قالوا ما انزل الله من شيء الاية زيادة تنوير وتصوير واعلم ان لجميع الصور الجزئية الجسمانية حقايق كلية موجودة في عالم امر الله وقضائه كما قال الله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم فالخزائن هي الحقايق الكلية العقلية ولكل منها رقايق جزئية موجودة باسباب جزئية قدرية من مادة مخصوصة ووضع مخصوص وزمان واين كذلك فالحقايق الكلية موجودة عند الله بالاصالة وهذه الرقايق الحسية موجودة بحكم التبعية والاندراج فالحقايق بكلياتها في وجودها العلوي الالهي لا ينتقل ورقايقها بحكم الاتصال والاحاطة والشمول لساير المراتب تتنزل وتتمثل في قوالب الاشباح والاجرام كما هو معنى نزول الملئكة على الخلق بامر الله والرقيقة هي الحقيقة بحكم الاتصال وانما التفاوت بحسب الشدة والضعف والكمال والنقص الا ترى الى عزرائيل وقيام حقيقته الكلية بين يدي الله وحمله لاحد اركان عرش الله الاعظم وعظم منزلته وحضرته لا يبرح عن مقامه ولا يتزحزح ولكن رقايقه وجوده بحكم احاطته وتنزلاته وتصرفاته فيما تحته قائمة بانفس الخلايق فلكل نفس منفوسة رقيقة من حقيقته الكلية هي المباشرة لقبض تلك النفس والعمالة لاجلها على شاكلة عملة من جذب الاغذية وتجريدها العلوم من محسوساتها وتجريد المحسوسات عن موادها الجزئية وهو في مقام الاصلي بين يدي الله تعالى لا يشغله شان عن شان وكذلك الحقيقة الكلية الجبرئيلية من عالم امر الله واقفة بين يدي الله وكل من كان في ذلك فهو مضاف اليه تعالى اذ لا يتشرف بتشريف هذه الاضافة الا من كان من اهل القدس والتجرد وحقيقة جبرئيل من هذا القبيل ولذلك يتلقى من ربه ما ينزل بواسطة رقايقه المتمثلة المتصلة بساير من يتصل بالملهم من نبي ورسول ومحدث كفاحا وصراحا او وارث وولي والهاما تعليما بانواع التمثيلات والتعليمات كما قال الله تعالى ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا وقال علمه شديد القوى فالشديد القوى اشارة الى جبرئيل وقوله اشارة الى رقائقه المتمثلة للانبياء كتمثله في صورة دحية الكلبي للنبوة وكذلك اسرافيل مع عظم وجوده عند الله وحمله العرش على كاهله ونفخة في الروح الكلي الفلكي الجامع لتفاصيل ارواح الخلايق يتولى النفخ الروحي التفصيلي بكل روح بواسطة رقائقه المتصلة بالارواح الجزئية وهو في افقه الاعلى بين يدي ربه لا يشغله شان عن شان لان عالمه الذي فيه نحو وجوده الكلي فوق عالم التغيرات الزمانية والتجددات المادية وكذلك ميكائيل قائم بين يدي ربه خزينا يتلقى منه ما صرف فيه من انزال الغيث واعطاء الارزاق في كل وقت وزمان التنزيل تنوعات ما يحصل ارزاق الخلايق من حجاب الى حجاب الى ان يظهر بواسطة ما صرف فيه من قوى عماله من الآدميين وغيرهم في تصوير انواع الارزاق البدنية فرقائقه موصلة لذلك وحقيقته الكلية لم يبرح من مقامها ولم يتغير عن حالها ولا يشغلها شان عن شان وهكذا قياس

جميع القوى المدركة والمحركة فان لكل نوع منها مقامات متعددة متفاوتة في العلو والدنو والشرف والخسة بعضها عقلي صرف وبعضها مثالي وبعضها حسي وبعضها جسماني صرف واكثر الناس انما وقعوا في الاغلاط والشبه العظيمة لعدم مراعاتهم حقوق كل مرتبة ومقام ونظرهم الى الاشياء بعين العوراء مثال ذلك اختلافهم في فعل المصورة فطائفة نسبوا هذه الافاعيل الى قوة جسمانية عديمة الشعور فابطلوا حق الله وحق ملئكته المقربين فعميت بصرهم اليمنى ونظروا بالعين العوراء الى عالم الخلق دون عالم الامر وطائفة اخرى نسبوا افعال المصورة من التشكيل والتخليق المتغير الفاسد المتجدد والهابط في مهوى النزول الى ذات الله فهؤلاء ابطلوا حق عباد الله وعزلوا عن الافعال من نصبهم الله لها فعميت بصيرتهم اليسرى وارادوا ان ينظروا بالعين العوراء الى الحق دون الخلق ففات عنهم الحق والخلق جميعا اذ الخلق طريق الى الحق فمن ابطل الطريق وضل عن سواء السبيل فكيف وصل الى الحق فلاجرم قد حشروا اعمى العينين مطلقا بعد ما كان لهم قوة البصر وامكان النظر اذ لم ينظروا في ايات الله وحكمته ولم يتفكروا في صنع الله وعناياته فيكون حالهم يوم القيمة كما حكى الله بقوله ونحشره يوم القيمة اعمى قال رب لم حشرتني اعمى وقد كنت بصيرا قال كذلك اتتك اياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى

فصل في الاشارة الى تعديد القوى النفسانية وما دونها على سبيل التصنيف ومعنى التصنيف ههنا ان هذه القوى لا يتميز بعضها عن بعض بفصول ذاتية كما في الانواع النباتية والحيوانية بل امتيازها بعوارض انسانية من تقدم بعضها على بعض واستخدام بعضها قبل بعض وهذه القوى بمنزلة اجزاء النفس الانسانية قبل ان صدرت وانبسطت عنها وانفصلت في اجزاء البدن كل قوة في موضع يليق بها فتنقسم النفس اولا الى اجزاء ثلثة في مواضع ثلثة نفس نباتية موضعها الكبد نفس حيوانية موضعها القلب نفس انسانية سلطانها في الدماغ وهذه النفوس متعاقبة في الحدوث والبقاء فالجزء النباتي يحدث اولا ثم الحيواني ثم الانساني والاولان ينعدمان بفساد المزاج وبطلان الاستعداد دون الجزء الانساني فانه يبقى في النشأة الاخرة اذ ليس حدوثه بواسطة الاستعداد وتعديل المزاج بل هو امر رباني وسر سبحاني ونسبته الى الحق نسبة الضوء الى المنبع بالذات فالروح باق ببقاء الله كما ستعلم في مقامه والغرض ههنا الاشارة الى تقسيم القوى وترتيبها فالانسانية مخدومة القوى كلها وهي تخدم العقول العالية كالعقل الفعال والذي قبله والذي بعده العقل المستفاد والذي يليه وهو العقل بالفعل ويليه المسمى بالعقل بالملكة والحيوانية تخدم الانسانية وتستخدم الحيوانية النباتية ولها ثلث قوى كما مر الغاذية والمنمية والمولدة والحيوانية ايضا لها قوتان قوة محركة ومدركة والمحركة اما باعثة او فاعلة والمحركة الباعثة هي التي تسمى بالشوقية ولها شعبتان احدهما شهوانية والاخرى غضبية تخدمها المحركة الفاعلة وهي تستخدم الاوتار والرباطات المتصلة بالاعضاء المستعدة للاعضاء ففي خدمة الشهوة تجذب الاوتار الى جانب المبدء وهو القلب وفي خدمة الغضب ترخيها وتمدها الى خلاف تلك الجهة للدفع واما المدركة الحيوانية فتنقسم بقسمين قسم يدرك من خارج وقسم يدرك من داخل والمدرك الداخل الطف واشرف من المدركات الخارجية وهي بمنزلة القشور والخيالات له والمدرك من داخل ايضا ينقسم الى مدرك الصور والى مدرك المعاني فمنها الحس المشترك ثم الخيال والمصورة ثم المتصرفة في الطرفين المسمى بالمتخيلة بالقياس الى الحيوانية والمتفكرة بالقياس الى الانسانية ثم الوهم ثم الحافظة ثم الذاكرة هي المسترجعة واما النفس الانسانية فتنقسم الى عاملة وعالمة فالعاملة هي التي بها تدبير البدن وكمالها في ان يتسلط على سائر القوى الحيوانية ولا يكون فيها اذعانية انفعالية لهذه القوى بل يدبرها على حسب حكم القوة النظرية واما العالمة فهي القوة النظرية وهي التي بسببها صارت العلاقة بين النفس وبين المفارقات لتنفعل عنها وتستفيد منها العلوم والحقائق فالعاملة يجب ان لا تنفعل عن قوى البدن والعالمة يجب ان يكون دائم التاثر عن المفارق دائم المراجعة الى عالم الذكر الحكيم ليحصل لها ملكة الاتصال بالمبدء الفعال والصورة المجردة بالفعل المطلق بعد ما كانت بالقوة المطلقة فكانت عقلا هيولانيا ثم بالملكة عند حصول الاوليات ثم بالفعل لكنها ليست تطالعها على اللزوم بل متى شائت من غير كسب واذا كانت صائرة اياها متصلة بها مطابقة تلك الصورة في ذاتها او ذات مبدئها المقوم اياها على الدوام يسمى عقلا مستفادا وعنده يتم الجنس الحيواني بحسب كماله الانساني البالغ الى كل كمال ومرتبة وهو راس سائر القوى ومخدومها ثم العقل بالفعل ويخدمه العقلان المتقدمان العقل بالملكة والعقل الهيولاني ثم العقل العملي يخدم جميع هذه العقول فان النظري يحدث بعده ويستكمل والعقل العملي يخدمه الوهم والوهم يخدمه الذاكرة وجميع ما بعد الوهم مرتبة وما قبله زمانا من التي تلي البدن يخدم القوة الحافظة والمتخيلة ثم المتخيلة يخدمها قوتان محركة ومدركة فالقوة الشوقية يخدمها بالايتمار لها والقوة الخيالية يخدمها بعرضها الصور المخزونة في المصورة المهيأة لقبول التفصيل والتركيب والحس المشترك يخدم جميع هذه القوى بقبوله ما يورده الحواس عليه من جانب وعرضه اياها على المتصرفة لتركيبها وتفصيلها وعلى الواهمة لتنظر فيها وتدرك معانيها ثم الحس المشترك يخدمه الحواس بتاديتها ما حضر

كليهما

في كل منها والقوة الشوقية يخدمها قوتان الشهوية والغضبية والشهوة والغضب يستخدمان القوة المحركة في العضل وهي آخر درجات القوى
الحيوانية بمعنى انها مختصة بالحيوان ثم النباتية تخدم الحيوانية واولها المولدة ثم الغاذية والمنمية تخدمان المولدة والغاذية تخدمهما جميعا ثم
القوى الطبيعية اعني الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة تخدم القوى النباتية لكن الهاضمة يخدمها الماسكة من جهة والجاذبة من جهة و
الدافعة منها تخدم الجميع ثم الكيفيات الاربع تخدم جميع القوى المذكورة من قبل لكن الحرارة يخدمها البرودة فانها اما ان تعد للحرارة مادة
او يحفظ ما افاده الحرارة من التحليل ويخدمهما جميعا الرطوبة واليبوسة وهما آخر درجات القوى وبعدها المادة القابلة للكل وهي القوة
الانفعالية الجسمانية التي تتقوم بالصورة الجرمية المقدارية اولا ثم بغيرها الى الغاية القصوى في الاستكمال كرتبة العقل الفعال فيبتدئ
الوجود من ازل المراتب لمنازل اليها من اعلى المراتب فيعود منه متدرجا في الصعود الى غاية ما هبط منها فالوجود كدائرة تدور على نفسها فينعطف
آخره على اوله كما قال تعالى كما بدأكم تعودون وقال هو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده فاذا شرع في الصعود واخذ في الارتقاء يتحد بكل صورة يتلبس
بها فهذه القوى كلما ارتقت يتحد ضربا من الاتحاد والجمعية بعدما كانت متكثرة متفرقة كما ان العناصر تتحد مزاجا واحدا والاخلاط تتحد
عضوا واحدا والاعضاء تتحد بدنا واحدا ذات واحدة وهو نفسانية وهكذا حتى يصير انسانا كبيرا فيه كل الموجودات بحيث يرى جميع
الاشياء كاجزاء ذاته وسينكشف لك هذا المعنى زيادة انكشاف اذا نظرت الى ذاتك مجردة عن الاغيار فتراها عاقلا مدركا للكليات
والجزئيات متوهما حساسا سميعا بصيرا ذا شهوة وغضب ومحبة وفرح وارادة وغير ذلك من الصفات التي لا تعد ولا تحصى وقد عرفت ان
الصورة قد تكون بسيطة وقد تكون مركبة وان المادة قد تكون بسيطة وقد تكون مركبة لكن في المركب لا بد ان يتحد ضربا من الاتحاد والا
وحدة له لا وجود له فالكثرة معلولة للوحدة لانها مبدأ الكثرة واصلها ومرجعها وغايتها فبالوحدة الالهية قامت السموات والارضون
وبالوحدة النفسانية قامت البنية الحيوانية ونحن انما توصلنا الى اثبات صور العناصر في الهيولى والاخلاط في البدن بآثارها كيفيات
وكميات في هيولى فعلمنا ان صورها غيرها ورأينا آثارا مختلفة في البدن فاثبتنا اخلاطا فكذلك رأينا افعالا نفسانية في بعض الاجسام
فاثبتنا من جهتها ان لها مبادي اخرى غير الاجسام وعوارضها ثم توصلنا بواسطة تلك المبادي وارتباط بعضها الى البعض واحتياج بعضها
لبعض الى ان لتلك المبادي مبدأ جامعا هو بالحقيقة فاعل تلك الافعال والآثار وهو اصل حقيقتها وصورة صورها ونفس جميعها وهي قوة
كلها ثم لاح لنا بواسطة انها تدرك المعقولات وتحضر ذاتها وتدرك هويتها انها جوهر قدسي لا يقبل الموت والفساد فهي باقية عند الله
محشورة مع الملائكة والنبيين عليهم السلام اذا استحكمت علاقتها معهم وحسن اولئك رفيقا **فصل** في ان لكل بدن نفسا واحدة
وان القوى التي احصيناها ما نشأت منها بل هي تفاصيل ذاتها وشروح هويتها واعلم ان جماعة من القاصرين لما رأوا في الانسان آثارا مبادي طبيعية
كالحرارة والبرودة والجذب والدفع والاحالة والنضج وغير ذلك مما يصدر مثلها من صور العناصر ورأوا آثارا اخرى نباتية كالتغذية والتنمية
والتوليد مما يصدر عن نفوس النباتات ورأوا آثارا حيوانية كالحس والتخيل والشهوة والغضب مما يصدر امثالها من النفوس الحيوانية ثم رأوا فيه افعالا
وادراكات نطقية وحركات فكرية فظنوا ان الانسان مركب من صورة طبيعية ونفوس ثلثة اخرى نباتية وحيوانية وانسانية ومن ارتقى من
هذه الطائفة وارتفع عنهم في هذا الباب ارتقاء قليلا رأى ان الانسان هو النفس العاقلة وسائر المقامات امور عارضة لها من مبدأ حدوثها
الى آخر عمرها حتى يكون البدن وقواه بالنسبة اليها كالآلات لذوي الصنايع من حيث لا مدخل لها في حقيقتها ونحو وجودها بل في تتميم افاعيلها وليس
الامر كما زعموه بل الحق ان الانسان له هوية واحدة ذات نشأة ومقامات ويبتدئ وجوده اولا من ادنى المنازل ويرتفع قليلا الى درجة العقل
والمعقول كما اشار سبحانه اليه هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا الى قوله اما شاكرا واما كفورا ولو لم يكن للنفس مع البدن
رابطة اتحادية لا كرابطة اضافية شوقية كما زعم انها كعشق مجاور لم يكن سوء المزاج او تفرق اتصال البدن مولما للنفس المباينة كالآلام عقلية او وهمية
فالنفس الانسانية لكونها جوهرا قدسيا من سنخ الملكوت فلها وحدة جمعية هي ظل الوحدة الالهية وهي بذاتها قوة عاقلة اذا رجعت الى عوالمها [illegible]
وهي متضمنة ايضا لقوة حيوانية على مراتبها من حد التخيل الى حد الاحساس اللمسي وهو آخر مرتبة الحيوانية في السافل وهي ايضا ذات قوة نباتية على مراتبها
التي ادناها الغاذية واعلاها المولدة وهي ايضا ذات قوة محركة طبيعية قائمة بالبدن كما قال الفيلسوف الاعظم من ان النفس ذات اجزاء ثلثة نباتية
وحيوانية ونطقية لا بمعنى تركبها عن هذه القوى لانها بسيطة الوجود بل بمعنى كمال الجوهر منها وتمامية وجودها وجامعية ذاتها لهذه الحدود
الصورية وهذه القوى على كثرتها وتفنن افاعيلها معانيها موجودة كلها بوجود واحد في النفس لكن على وجه بسيط لطيف يليق بلطافة النفس
كما ان معاني الانواع الجسمانية توجد في العقل متحدة صائرة اياها بعدما ارتفعت عنه من حد المحسوسية الى حد المعقولية فكما يوجد في العقل جميع

الانواع الطبيعية على وجه ارفع واعلى فكذلك توجد بوجود النفس جميع القوى الطبيعية والنباتية والحيوانية وجوداً نفسانياً اعلى وارفع من وجوداتها في مواضعها الاخرى وبالجملة النفس الآدمية تتنزل من اعلى تجردها الى مقام الطبيعة ومقام الحاس والمحسوس ودرجتها عند ذلك درجة الطبايع و الحواس فتصير عند اللمس مثلاً عين العضو اللامس وعند الشم والذوق عين الشام والذائق وهذه ادنى الحواس واذا ارتفعت الى مقام الخيال كانت قوة مصورة ولها ان يرتفع عن هذه المنازل الى مقامات العقول القادسة فيتحد بكل عقل ومعقول واكثر المتأخرين من الفلاسفة كالشيخ واتباعه لما لم يحكموا اساس علم النفس لذهولهم عن مسئلة الوجود وكماله ونقصه ومباديه وغاياته انكروا هذا المعنى وزعموا ان الامر لو كان كذلك لكانت النفس متجزية ولكان العقل الفعال منقسماً حسب تعدد النفوس العاقلة ولكان كل من نفوسنا يعلم ما يعلمه الاخرى من النفوس و قد مر البرهان النوري الكاشف لحجب هذه المضايق والشكوك بحمد الله عند كلامنا في اتحاد العاقل بالمعقول

فصل في ان هذه المراتب من النفس بعضها سابقة في الحدوث على بعض كما مر فالنفس الآدمية ما دام كون الجنين في الرحم درجتها درجة النفوس النباتية على مراتبها وهي انما تحصل بعد تخطي الطبيعة درجات القوى الجمادية فالجنين الانساني نبات بالفعل حيوان بالقوة لا بالفعل اذ لا حس له ولا حركة وكونه حيواناً بالقوة فصله المميز عن ساير النباتات الجاعل له نوعاً مبايناً للانواع النباتية واذا خرج الطفل من جوف امه صارت نفسه في درجة النفوس الحيوانية الى اوان البلوغ الصوري والشخص حينئذ حيوان بشري بالفعل انسان نفساني بالقوة ثم يصير نفسه مدركة للاشياء بالفكر والروية مستعملة للعقل العملي وهكذا الى اوان البلوغ المعنوي والرشد الباطني باستحكام الملكات والاخلاق الباطنة وذلك في حدود الاربعين غالباً فهو في هذه المرتبة انسان نفساني بالفعل وانسان ملكي او شيطاني بالقوة يحشر في القيمة اما مع حزب الملائكة واما مع حزب الشياطين وجنودهم فان ساعده التوفيق وسلك مسلك الحق وصراط التوحيد وكمل عقله بالعلم وطهر عقله بالتجرد عن الاجسام يصير ملكاً بالفعل من ملائكة الله الذين هم في صفة العالين المقربين وان ضل عن سواء السبيل وسلك مسلك الضلال والجهال يصير من جملة الشياطين او يحشر في زمرة البهائم والحشرات

فصل في طور اخر من تعديد القوى الانسانية على منهج اهل البصيرة قال بعض اهل العرفان اشارة الى معنى قوله تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو ان لله تعالى في القلوب والارواح وغيرها من العوالم جنوداً مجندة لا يعرف حقيقتها وتفصيل عددها الا هو ونحن الآن نشير الى بعض جنود القلب يعني النفس الناطقة وهو الذي يتعلق بغرضنا وله جندان جند يرى بالابصار وهي الاعضاء والجوارح وجند لا يرى الا بالبصائر وهي القوى والحواس وجميعها خادمة للقلب مسخرة له وهو المتصرف فيها وقد خلقت مجبولة على طاعة القلب لا يستطيع له خلافاً ولا عليه تمرداً فاذا امر العين للانفتاح انفتحت واذا امر الرجل للحركة تحركت واذا امر اللسان بالكلام وجزم الحكم به تكلم وكذا ساير الاعضاء وتسخر الاعضاء والحواس للقلب يشبه من وجه تسخر الملائكة لله تعالى فانهم جبلوا على الطاعة لا يستطيعون له خلافاً ولا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وانما افتقر القلب الى هذه الجنود من حيث افتقاره الى المركب والزاد لسفره الذي لاجله خلق وهذا السفر الى الله وقطع المنازل الى لقائه فلاجله خلقت القلوب قال تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وانما مركبه البدن وزاده العلم وانما الاسباب الموصلة التي توصله الى الزاد وتمكنه من التزود العمل الصالح فافتقر اولاً الى تعهد البدن وحفظه من الآفات بان يجلب اليه ما يوافقه من الغذاء وغيره وبان يدفع عنه ما ينافيه ويهلكه من اسباب الهلاك فافتقر لاجل طلب الغذاء الى جندين باطن هو قوة الشهوة وظاهر هو البدن والاعضاء الجالبة للغذاء فخلق في القلب جنود كثيرة من باب الشهوات كلها تحت قوة الشهوة وخلقت الاعضاء التي هي آلات الشهوة وافتقر لاجل دفع الموذيات والمهلكات الى جندين باطن وهو قوة الغضب الذي به يدفع المهلكات وينتقم من الاعداء وظاهر وهو اليد والرجل الذي يعمل به بمقتضى الغضب كل ذلك بامور خارجة من البدن كالاسلحة وغيرها ثم المحتاج الى الغذاء اذا لم يعرف الغذاء الموافق لا ينفعه شهوة الغذاء وآلته فافتقر في المعرفة الى جندين باطن وهو ادراك البصر والسمع والذوق والشم واللمس وظاهر وهو العين و الاذن والانف وغيرها وتفصيل وجه الحاجة اليها ووجه الحكمة فيها مما يطول شرحه ولا يحويها مجلدات كثيرة فجملة جنود القلب يحصرها ثلثة اصناف احدها باعث ومستحث اما الى جلب المنافع النافع كالشهوة واما الى دفع المضار المنافي كالغضب وقد يعبر عن هذا الباعث بالارادة والثاني هو المحرك للاعضاء الى تحصيل هذه المقاصد ويعبر عن هذا الثاني بالقدرة وهي جنود مبثوثة في ساير الاعضاء لاسيما بالعضلات منها والاوتار والثالث وهو المدرك المتعرف للاشياء كالجواسيس وهي مبثوثة في اعضاء معينة ومع كل واحد من هذه الجنود الباطنة جنود ظاهرة هي الاعضاء التي اعدت آلات لهذه الجنود فان قوة البطش انما يبطش بالاصابع وقوة البصر انما تدرك بالعين وكذا ساير القوى ولسنا نتكلم في الجنود الظاهرة التي هي الاعضاء فانها من عالم الملك والشهادة وانما نتكلم الان فيما اتيد من جنود لم تروها وهذا الصنف الثالث

[Marginal gloss:] [illegible] العاقل العقل [illegible] والوجود [illegible] الوجود [illegible] [illegible] بالوجود [illegible] [illegible] الاتحاد [illegible]

وهو

وهو الذي الثالث من هذه الجملة ينقسم الى ما اسكن المنازل الظاهرة وهي الحواس الخمس والى ما اسكن منازل باطنة وهي تجاويف الدماغ وهي ايضا خمسة فهذه اقسام جنود القلب قال ايضا اعلم ان جندي الغضب والشهوة قد ينقادان للقلب انقيادا تاما فيعينانه على طريقه الذي يسلكه ويحسنان مرافقته في السفر الذي هو بصدده وقد يستعصيان عليه استعصاء بغي وتمرد حتى يملكانه ويستعبدانه وفيه هلاكه وانقطاعه عن سفره الذي به وصوله الى سعادة الابد وللقلب جند آخر وهو العلم والحكمة والتفكر وحقه ان يستعين بهذا الجند فانه حزب الله على الجندين الآخرين فانهما يلتحقان بحزب الشيطان فان ترك الاستعانة به وسلط على نفسه الغضب والشهوة هلك يقينا وخسر خسرانا مبينا وذلك حال اكثر الخلق فان عقولهم صارت مسخرة لشهواتهم في استنباط الحيل لقضاء الشهوة ويجب ان يكون شهواتهم مسخرة لعقولهم فيما يفتقر اليه انتهى كلامه ولعمري انه صدر من عين البصيرة ومنبع التحقيق وربما عبر هو وامثاله عن القوى المدركة بالطيارة وعن القوى المحركة بالمشاة وذلك لان القوى المدركة اسرع وصولا الى مقاصدها ومدركاتها بل ضرب منها آنى الوصول الى المعلوم وضرب منها محض الادراك بالفعل بلا قوة منتظرة وهذا بخلاف القوى المحركة فانها لا تخلو عن تراخي زمان وتجدد احوال واعلم ان كون نسبة القوى الى النفس كنسبة الملائكة الى الرب مما ذهب اليه كثير من اعاظم العلماء منهم صاحب اخوان الصفا حيث ذكر فيه قال الملك الحكيم من الجن كيف طاعة الملائكة لرب العالمين قال كطاعة الحواس الخمس للنفس الناطقة قال زدني بيانا قال الا ترى ايها الملك ان الحواس الخمس في ادراك محسوساتها وايرادها اخبار مدركاتها الى النفس الناطقة لا يحتاج الى امر ونهي ولا وعد ولا وعيد بل كلما همت النفس الناطقة بامر محسوس امتثلت الحاسة لما همت به وادركتها واوردتها اليها بلا زمان ولا تأخر ولا ابطاء وهكذا طاعة الملائكة لرب العالمين الذين لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون لانه احكم الحاكمين واعلم ان النفس ما دام كونها متعلقة بالبدن غير واصلة الى النشأة الكاملة العقلية لا تنصرف لها الا القوى الحيوانية التي علمت اقسامها الثلثة وما يتفرع عنها من القوى المبثوثة في الجسم واما اذا كملت بالعلم والعمل فيطيعها الاكوان العقلية الروحانية والحسية كلها طاعة الملك الملكوت وقال الشيخ العارف صاحب الفتوحات في الباب الحادي والستين وثلثمائة حيث اراد بيان ان الانسان الكامل خليفة الله مخلوق على صورة الرحمن بعد ما روى الحديث الالهي لاهل الجنة من انه ورد في خبر اهل الجنة انه يأتي اليهم الملك فيقول بعد ان يستأذن عليهم في الدخول فاذا دخل ناولهم كتابا من عند الله بعد ان يسلم عليهم من الله فاذا في الكتاب لكل انسان يخاطبه من الحي القيوم الى الحي القيوم اما بعد فاني اقول للشيء كن فيكون وقد جعلتك اليوم تقول للشيء كن فيكون فقاله فلا يقول احد من اهل الجنة لشيء كن الا ويكون بهذه العبارة فجاء بشيء وهو من انكر النكرات وغاية الطبيعة تكوين الاجسام وما يحمله فليس لها العموم وغاية النفس تكوين الارواح الجزئية في النشآت الطبيعية والارواح من العالم فلم يتم فما اعطي العموم الا للانسان الكامل حامل السر الالهي وكل ما سوى الله جزء من كل الانسان فاعقل ان كنت تعقل فانظر في كل ما سوى الله وما وصفه الحق به وهو قوله وان من شيء الا يسبح بحمده ووصف الكل بالسجود وما جعل لواحد منهم امرا في العالم ولا نهيا ولا خلافة ولا تكوينا عاما وجعل ذلك للانسان الكامل فمن اراد ان يعرف كماله فلينظر في نفسه في امره ونهيه وتكوينه بلا واسطة لسان ولا جارحة ولا مخلوق غيره فان صح المضاف في ذلك فهو على بينة من ربه في كماله فانه عنده شاهد منه اي من نفسه وهو ما ذكرناه فان امر او نهى او شرع في التكوين بواسطة جارحة من جوارحه فلم يقع شيء من ذلك او وقع في شيء دون شيء ولم يعم مع عموم ذلك بترك الواسطة فقد كمل ولا يقدح في كماله ما لم يقع في الوجود عن امره بالواسطة فان الصورة الالهية بهذا ظهرت في الوجود فانه امر عباده على السنة رسله وفي كتبه فمنهم من عصى وبارتفاع الوسائط لا سبيل الى الطاعة خاصة لا يصح ولا يمكن اباية قال يد الله مع الجماعة وقد ورد نافذة ولهذا الواحد اذا اجتمع في نفسه حتى صار شيئا واحدا نفذت همته فيما يريد وهذا ذوق اجمع عليه اهل الله قاطبة فان يد الله مع الجماعة فانه بالمجموع ظهر العالم والاثنان ليست الا هو انظر في قوله ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم الآية انتهت عبارته في توضيح المقام الجمعي والخلافة الالهية للانسان الكامل والحمد لله الذي اوضح لنا بالبرهان الكاشف لكل حجاب والكل شبهة سبيل ما اجمع عليه اذواق اهل الله بالوجدان واكثر مباحث هذا الكتاب مما يعين في تحقيق هذا المطلب الشريف الغامض وغيره من المقاصد العظيمة الالهية التي ضرب عنها افحام اولي الانظار الا النادر القليل من الجامعين لعلوم المتفكرين مع علوم المكاشفين ونحن جمعنا فيه بفضل الله بين الذوق والوجدان وبين البحث والبرهان ولنعد الى حيث ما رقناه

فصل في ان اول عضو يتكون هو ماذا اختلفت الاطباء والطبيعيون في هذا فزعم المشرحون ان التشريح دلهم على ان القلب اول ما يتكون من الاعضاء وقال بقراط ان ما يتكون هو الدماغ وقال محمد بن زكريا ان ذلك هو الكبد ودليل المشرحين المشاهدة اذ لا يمكن اقامة البرهان في مثل هذه المطالب الجزئية وما ذهب اليه بقراط ومحمد بن زكريا لا حجة

في ذلك لان مبنى ما قالوه قياس ضعيف او فاسد لا بممارسة التشريح فان ابن زكريا زعم ان حاجة الجنين الى القوة الغاذية والمنمية اقوى من حاجته الى القوة الحيوانية والنفسانية والعضو المتولي لهذا الامر هو الكبد وهو مقدم في التكون ورده الامام الرازي بان تكون الاعضا متقدم على اغتذائها وذلك التكون انما يتم بالقوة الحيوانية والحار الغريزي فمنبعها وهو القلب اولى بالتقدم اقول ليس مراد المستدل ان الكبد كان يعطي الغذاء للاعضاء التي لم تتكون بعد بل مراده ان المادة الحيوانية اول ما يوجد فيها من القوى هي النباتية سيما الغاذية ثم يوجد فيها بعدها طي المراتب النباتية من جهة المبادي القوى الحيوانية على التدريج ثم النفسانية فالقياس يقتضي ان يكون العضو الذي فيها قوة التغذية والتنمية يتكون منها الكبد اولا لانه عندهم مبدأ القوى النباتية والذي يتكون بعده هو القلب لانه معدن القوى الحيوانية والذي يتكون بعدهما من الاعضاء هو الدماغ لانه منبع قوى الادراكات التي غاية القوتين الاوليين هذا اذا نظرنا الى الترتيب الزماني الطبيعي بحسب الاعداد من طرق استكمالات المواد وهي من الادنى الى الاعلى ومن الاخس الى الاشرف واما اذا نظرنا الى الترتيب العلي والمعلولي والتقدم بالشرف والوجود فالمقدم هو الدماغ كما قاله بقراط ثم القلب ثم الكبد ثم ساير الاعضا بل المقدم هي الارواح التي في الثلثة النفسانية اولا ثم الحيوانية ثم الطبيعية ثم الاعصاب ثم الاوردة والشرايين ثم العضلات والرباطات ثم ساير الاعضا البسيطة ثم المركبة ومن علم تقدم القوى الآلية على النفوس المستعملة اياها في الزمان وتقدم النفوس على قواها بالذات سيما الناطقة المتقدمة على الكل بالذات وتاخرها عن الكل بالزمان لا على وجه الدور المستحيل لان القوة المتقدمة على النفس بالزمان المعدة اياها غير القوة الفائضة منها بالعدد وعينها بالحقيقة لا يتعجب عن تقدم بعض الاعضاء كالكبد بالزمان على بعض متاخر عنه بالطبع كالدماغ واستدل على تقدم القلب بانه لا شك ان في المني رخاوة كثيرة وفيه الحر والخثورة بما فيه من كثرة الهواء الحارة ولذلك يشتد بياضه واذا ضربه البرد الذي هو آلة التجميد والتكثيف يزول الخثورة وبياضه ويصير دقيقا واذا كان كذلك وجب ان يكون اول ما يتكون منه هو الذي اسهل والحاجة اليه امس ولا شك ان الروح اسهل تكونا من العضو فان انقلاب الاجزاء الهوائية الموجودة في المني المنقذف الى الرحم الى الروح اسهل من صيرورتها عضوا والحاجة الى تكون الروح لانبعاث القوة المصورة واشتدادها امس من الحاجة الى العضو فثبت ان تكون الروح قبل تكون العضو ثم لابد ان يكون لذلك الروح مجمع حاصر لانه يمتنع ان يهمل الطبيعة امر هذا الروح حتى يتحرك كيف اتفق فيجب ان يكون الجوهر الروحي اول ما يتكون وهو يجتمع في موضع واحد ويحيط به ما هو اكثف الاجزاء من المني وليس لبعض الجوانب بان يكون مجمعا لتلك الارواح اولى به من الجانب الآخر فلابد ان يكون مجمعها هو الوسط ويكون ساير الاجزاء محيطة به كالكرة وذلك المجمع ليس هو الكبد لان حاجة الاعضا الى الغذاء بعد تكونها كما مر في ابطال مذهب ابن زكريا فاذن ذلك المجمع هو الموضع الذي استحكم مزاجه وهو القلب اقول فيه نظر لانا وان سلمنا ان اول ما يتكون من مجاورة الاخلاط هو الروح وانه اسهل وجودا من الاعضاء وامس حاجة اليه منها الا ان الروح منه ما هو طبيعي قريب الشبه مما يوجد في الاجسام النباتية من الاجزاء اللطيفة البخارية ومنه ما هو حيواني يختص بالمزاج الحيواني ومنه ما هو نفساني قريب الشبه بالاجرام الفلكية فالذي يتكون منه اولا في الحيوان هو الارواح الطبيعية والمجمع الحاصر لها هو المناسب اياها وهو الكبد ثم يضيف اليها الاجزاء الغذائية بالقوة الغاذية التي فيها فيغتذي وينمو ويتكامل ويتزايد حاجتها حسب تكاملها في الجوهر وتزايدها في المقدار الى منزل اعلى وموضع اشرف واقوى فينضم الى المجمع الاول في جانبه العالي الذي فيه قوة الحرارة مجمع آخر وحاصر اصفى واقوى واحر واقبل للحيوة وهو القلب وهكذا يتولد ساير الاعضا بعضها للرياسة وبعضها للخدمة الى ان يتم البدن بجميع ما فيه من القوى والاعضاء كمدينة عامرة يتزايد اجزائها شيئا فشيئا فيحتاج الى سلطان مطاع يجذبه الرعايا ويخدم الرعايا المساكن والمنازل والدواب وغيرها وربما كان وجود السلطان اخر في السعي والعمل واول في الفكر والغاية

فصل في وقت تعلق النفس الناطقة بالبدن قد اشرنا سابقا الى ان النفس الناطقة المدركة للمعقولات انما يحدث لم يحدث في حد الاربعين عاما بحسب الغالب واما النفس المتميزة عن ساير النفوس الحيوانية باستعدادها للكمال العقلي ووقت تعلقها فزعم الشيخ الرئيس في ذلك ان مني المراة تصير ذات نفس منفوذ قوة الذكورية فيه فان الروح يشبه ان يكون من نطفة المذكر والبدن من نطفة الانثى فاذا صار ذلك ذا نفس تحركت النفس الى تكميل الاعضاء وتكون تلك النفس غاذية اذ لا فعل لها غير ذلك ثم اذا استغرقت فيها القوة الغاذية اعدت للنفس الحسية فيكون فيها قوة قبول النفس الحسية وان كانت الحسية في ذوات النطق والنطقية واحدة لان الاعضاء الحسية يتم معها ودونه كذلك الغاذية واعضائها وايضا فاعضاء الحيوان لا يتمها الحس ويتمها الاغتذاء فلا يبعد ان يكون النطفة يحصل فيها الغاذية مستفادة من الاب والاخرى يحدث من بعد ويجوز ان يكون الغاذية التي جاءت من الاب يبقى الى ان يستعمل المزاج استعمالا لزما ثم يتصل به الغاذية الخاصة كان المستفاد

من الاب لا تبلغ من قوتها ان يتم التدبير الى آخره بل يبقى تدبير ما منه ثم يحتاج الى اخرى كان ما يوجد من الاب قد تغير عما عليه الواجب فليس من نوع الغاذية التي كانت في الاب التي في الولد ولكن لم يخرج التغير به ان يعمل عملا ما مناسبا لذلك العمل وكيفما كان فاذا صار القلب والدماغ موجودين في الناطق تعلقت بها النفس النطقية ويفيض منها الحسية لما النطقية فيكون غير مادية ولكنها لا تكون عاملة بل تكون كما في السكران و المصروع وانما يستكمل بامور من خارج هذا ما نقله الفخر الرازي عن الشيخ واني ما وجدت في كتبه هذه العبارة ولا يبعد ان تكون مذكورة في شيء منها وفيه مواضع انظار وحكمية الاول ان الاستفادة المادية المتوسطة في قوة غاذية من نفس متعلقة ببدن آخر غير صحيح سيما وكثيرا ما يوجد النطفة باقية بعد فناء الاب والنفس ولا غيرها من القوى المتعلقة بالاجرام لا يفعل فعلا طبيعيا في غير بدنها ومادتها بل النطفة قد فاضت عليها من المبدء الفعال كمالات متعاقبة جوهرية اولها كالصورة المعدنية وهي الحافظة للتركيب والمبقية للمزاج وثانيها الصورة النباتية وبعدها الجوهر الحيواني وهكذا وقع الاشتداد في الوجود الصوري الجوهري الى ان يتجرد وينقطع عن المادة ذاتا ثم ادراكا وتدبيرا وفعلا وتأثيرا الثاني ان النفس الناطقة لو كانت بكمالها الذاتي الاولي موجودة في اول تكون القلب والدماغ لكانت [?] معطلة عن فعلها وكمالها اللائق بها من غير عائق خارجي مدة مديدة وهذا مما يمنع البرهان المحكي على نفيه وليس ذلك كحال السكران والمصروع لان السكر والصرع من الاسباب والموانع الخارجة عن جبلة النفس وكذا النوم المانع لظهور الكمالات الموجودة بالفعل في ذات النفس بل النفس انما يصير ناطقة بحركة جوهرية وبعث في زمان طويل الثالث ان في هذه الطريقة التي اخترناها يلزم وجود الآلة قبل مستعملها كالغاذية مثلا فانها لا شك انها من قوى النفس الناطقة فيما له تلك النفس فاذا كانت موجودة قبل وجود النفس يلزم ما ذكرناه من المحذور واما على طريقتنا فالجوهر النفساني يتدرج في الاستكمال ويستلزم ويتضمن من القوى والفروع ما كان يستلزمه ويتضمنه من قبل مع فعلها اخرى كمية وكيفية وتلك القوى والفروع متجددة بالعدد حسب تجددها في الشدة والكمالية وما احسن ما وقع من بعض الحكماء في التمثيل لحال النفس من مبادي تكونها الى غايتها كمالها واتصالها بالعقل من ان العقل الفعال كنار تأثيرها لهم بالحرارة وآخر بالتجفيف والتجفير واخرى بالاضاءة والاحراق فيفعل فعل النار وفعل الاولين وكلما وقع له الاشتداد يصدر عنه ما يصدر مما تقدم عليه فهذا مثال لمراتب آثار العقل في النبات والحيوان والانسان وكما ان النور الشديد يشتمل على مراتب الانوار التي دونه وليس اشتماله عليها كاشتمال المركب على البسيط ولا كاشتمال المقدار على ابعاضه الوهمية بل على ضرب آخر فكذلك الوجود القوي جامع لما في الوجودات الضعيفة التي دونه فيترتب عليه ما يترتب عليها وهكذا يزداد الآثار باشتداد القوة وفضيلة الوجود وربما اخرجه الاشتداد من نشأة داثرة الى نشأة باقية فيصير ذاته من المفارقات عن الاجسام وعلائقها فيحصل من قبله خليفة متوسطة بينه وبين تدبير الاجسام كما يطول شرحه

فصل في اختلاف هذه القوى قيل غاذية كل عضو مخالفة لغاذية العضو الآخر بالنوع والمهية والا لما اختلفت افعالها نوعا وكذا القول في النامية والمولدة والخوادم الاربع وانما هي متحدة بالجنس اقول اختلاف الانواع في الآثار القريبة الصادرة من القوة بلا واسطة مما يستدعي اختلاف تلك القوة اما عددا او نوعا ولكن الآثار البعيدة الصادرة عن القوة بواسطة لا يستدعي اختلافها نوعا اختلاف تلك القوة لا نوعا ولا عددا الا ترى ان المبدء القريب لكل فلك يخالف نوعا للمبدء القريب لفلك آخر ولكن اله كل فلك هو الذي اله جميع الافلاك واحد لا نظير له فغاذية كل عضو وان كانت مخالفة لغاذية العضو الآخر في الفعل والمحل ولكن غاذية الشخص الواحد كزيد مثلا واحدة بالحقيقة والمادة اعني البدن والغاية والفاعل اعني النفس دون الآثار والصوادر وهكذا قياس ساير القوى والفواعل والغرض ان تعدد الآثار والمعلولات حقيقة ونوعا لا يستلزم كلية تعدد عللها ومباديها كما انه قد يكون الوحدة والكثرة من لوازم مقامات الوجود فالنفس مع وحدتها تتضمن جميع القوى المدركة والمحركة المتخالفة نوعا عند ما ظهرت في نشأة البدن وهي متحدة عند ما كانت في النفس كاتحاد الحواس الخمس في الحس المشترك واتحاد المدارك كلها في العقل النظري وكاتحاد القوى المحركة النباتية كالجذب والدفع وغيرهما في القوة النباتية وكاتحاد جميع القوى المحركة المبثوثة في الاعضاء في القوة الباعثة الحيوانية والعقل العملي في الانسان

فصل في اثبات القوة الحيوانية للانسان

اعلم ان كل طبيعة لنوع من انواع الموجودات ما لم يستكمل شرائط النوع الاخس الانقص الذي دونها ولم يستوف قواه ولوازمها لم يتخط به الى النوع الاشرف الاتم وهذه قاعدة كلية برهانية ذكرها الشيخ في بعض كتبه ويستفاد من كتب المعلم الاول فالطبيعة التي بلغت الى حد الانسانية والنفس الناطقة لا بد من استيفائها لجميع الشرائط الحيوانية اصولها وفروعها حتى يبلغ الى مقام الناطقية فاذن لا بد في الانسان من وجود القوة الحيوانية لكن لا على وجه التفصيل والتحصيل بان يكون في الانسان قوة حيوانية بالفعل وقوة اخرى انسانية بل على الوجه الذي حققناه في الفلك

من كون نفسه العقلية هي بعينها نفسه المنطبعة لا تغاير بينهما بالعدد بل بالمعنى والاثر فالقوة الناطقة فينا بعينها هي القوة الحيوانية التي تلغت حد الناطقة كما قد ذكرنا الاشارة اليه والمراد بها القوة التي بها يستعد الاعضاء لقبول قوى الحس والحركة واعلم ان الشيخ لم يتعرض لهذه القوة في كتبه الحكمية كالشفاء والنجاة وغيرهما ولكنها اثبتها في القانون وجمهور الاطباء قائلون بها على وجه حققناه بل على انها قوة منفصلة عن الناطقة موجودة بالفعل مغايرة اياه واحتجوا عليه بان العضو المفلوج فيه قوة نفسانية لان ما فيه من العناصر المتداعية الى الانفكاك انما يبقى مجتمعة بقاهر يجبرها وذلك القاهر ليس من توابع المزاج لان تابع الشيء لا يكون حافظا عليه فاذن فيه قوة متقدمة على مزاج العضو حافظة اياه عن التلاشي والفساد فالعضو المفلوج فيه قوة نفسانية وهي اما قوة الحس والحركة الارادية او قوة نباتية هو تفعل التغذية وغيرها او قوة اخرى غير هذين النوعين لكن الاول باطل لان العضو المفلوج ليس فيه قوة حس ولا حركة وكذا الثاني باطل بوجهين احدهما ان قوة التغذية قد يبطل مع بقاء تلك القوة وثانيهما ان هذه القوة مفيدة لقبول الحس والحركة لولا المانع فلو كانت هذه القوة هي الغاذية والغاذية موجودة في النبات فيلزم ان يكون في النبات استعداد قبول الحس والحركة والتالي باطل فالمقدم مثله فاذن هذه القوة نوع اخر مغاير للقوى النفسانية والنباتية اقول هذا الاستدلال مع قصوره عن افادة هذا المطلوب مشتمل على الخلط والالتباس اما بيان القصور فلاحد ان يقول ان القوة الموجودة في العضو المفلوج هي قوة نباتية غاذية قولهم قد يبطل قوة التغذية مع بقاء تلك القوة قلنا لا نسلم بطلانها بل نقول قوة التغذية باقية والا لسرع التحليل في العضو حتى زال في زمان قليل اكثر مقداره ولعل الامر كذلك غاية الامر ان لا يظهر اثر التغذية ظهورا بينا لمانع وقولهم قوة التغذية موجودة في النبات وهي غير مفيدة لقبول الحس والحركة قلنا الغاذية التي في النبات مخالفة بالماهية للغاذية التي في الحيوان كما ان الحيوانية التي في سائر الحيوانات مخالفة بالماهية للحيوانية التي للانسان والسبب في ذلك على الوجه الكلي ان جهة القوة منافي جهة الفعلية فالصورة اذا قويت فعليتها ووجودها استكملت المادة بها وتمت ذاتها بتلك الصورة فبطل استعدادها لقبول صورة اخرى لشدة وجود الصورة واما اذا كانت الصورة ضعيفة الوجود بين محوضة الفعلية وصرافة القوة لم يمنع المادة عن قبول صورة اخرى فوقها فالاول كما في العناصر حين بساطتها فالنار الصرف لا يقبل صورة النبات والحيوان وكذا الارض والماء والهواء واما اذا انكسرت كيفياتها وضعفت سورة صورتها استعدت به المادة لقبول صورة اخرى فعلى هذا القياس القوة الغاذية التي في النبات لشدة فعليتها منعت عن قبول الحيوانية بخلاف الغاذية التي في الحيوان فانها لضعفها تقبل قوة اخرى فوقها وكذلك الانسان لما كانت ضعيفة الحيوانية كما قال خلق الانسان ضعيفا صارت حيوانية خميرة لفطرة اخرى ومادة قابلة لنشأة ثانية باقية واما بيان الخلط والالتباس فقد علمت ان القوة الحيوانية ليست الا مبدء الحس والحركة فان الحيوة الحيوانية منوطة بمبدء هذين الاثرين فاذا لم يكن مبدؤهما موجودا في العضو المفلوج بل قد بطل وانفسخ فكيف يحكم بان القوة الحيوانية موجودة فيه مع بطلان هاتين القوتين فالحق ان الموجود في العضو المفلوج من القوى النفسانية هي قوة التغذية ومن الارواح هي الروح الطبيعي الذي يجري من الكبد الى سائر الاعضاء واما القول بان الموجود قوة مهيئة للحس والحركة الارادية لم يوجد لمانع منع الفاعل الموجود عن فعله وذلك المانع هو مادة الفالج لانها قد منعت عن افعال القوى الحس والحركة عنها ولا تكون مبطلة لذات القوتين فليس بشيء لان هذه القوى جسمانية والمادة داخلة في تعين وجودها فاذا كانت موجودة وكان وجودها الاخص في مادة صالحة لقبولها فكيف صلحت تلك المادة لقبول وجودها ومنعت عن صدور فعلها نعم لو قال بان النفس الانسانية ما دامت متعلقة بالبدن فهي تكون مبدء لجميع القوى النطقية والحيوانية والنباتية والطبيعية لكن اجزاء البدن متفاوتة في قبول فيض ذلك النفس فبعضها يتعلق باكثر قواها كالدماغ والقلب ففيه القوة الادراكية والتحريكية الارادية والنباتية كلها وفي بعضها يتعلق بعض قواها كالطبيعة وشيء ضعيف من النباتية كالاظفار والاسنان والعظام وكذا يختلف تعلقها بالبدن في الاحوال ففي حالة النوم والسكر الشديد يرتفع باكثر قواها القريبة من افقها عن البدن كالشمس اذا غربت في الافق وخفيت بجوهرها وذاتها عن عالم الارض وبقي بعض اضوائها واظلالها في وجه الارض اذ لو انقطعت بتمام قواها عن البدن في النوم لبطل ومات البدن دفعة ولو تعلقت به بكليتها لصدر منها في النوم ما كان يصدر عند اليقظة فقد علم من هذا ان وجودها لا يقتضي سراية قواها كلها في كل عضو من البدن ولا في كل وقت فالعضو المفلوج من شأنه ان يجري فيه بعض قوى النفس كالطبيعية والنباتية دون الحيوانية فظهر ان استدلالهم على وجود القوة الحيوانية من جهة العضو المفلوج ليس بصحيح فالمصير في ذلك الى ما احكمنا بنيانه واوضحنا تبيانه

الباب الرابع من علم النفس في احوال القوى

المختصة بالنفوس الحيوانية التي منها مبادي الادراكات الظاهرة ومنها مبادي الادراكات الباطنة وهي اشد قربا من عالم الملكوت

ومنها مبادي الحركات الارادية وهي انزل درجة من مبادي الادراكات جملة وفيه فصول **فصل** في الاشارة الى تلك القوى ومنفعة
كل منها على الاجمال اعلم ان الله لما خلق من المواد الارضية جوهر النبات الذي هو اكمل وجودا من العناصر والحجر والمدر ومن الجواهر المعدنية
كالنبات والحديد والنحاس وغيرهما الا انه خلق فيه قوة تجذب الغذاء من جهة اصله وعروقه التي في الارض واعد له الات وقوى هي خوادم لها اما
القوى فقد مر ذكرها واما الالات فهي العروق الدقيقة التي تراها في كل ورقة يغلظ اصولها ثم يتشعب ولا يزال يستدق الى عروق شعرية
تنبسط في اجزاء الورقة حتى تغيب عن البصر لكن لما كان النبات مع هذا الكمال الذي يفوق به على العناصر والمعدنيات ناقص الخلقة غير تام الوجود
ولا مستقلا في وجوده فانه لو اعوزه غذاء يساق اليه ويماس اصله جف ويبس وفسد ولم يمكنه طلب الغذاء من موضع اخر فان الطلب انما
يكون بمعرفة المطلوب وبالانتقال اليه وبعد الطلب يكون المعرفة تمكن الانتقال الى المعروف والنبات عاجز عن ذلك فلو كانت فيه معرفة الطلب لكان
معطلا وجودها فيه والله سبحانه اجل من ان يخلق امرا معطلا والبرهان قائم على ان لا معطل في الكون ولو فرض شعور في النبات لكان شعوره
لا ينفك عما جبل عليه فمن عناية الله تعالى تعلقت بخلق ما هو اكمل وجودا من النبات فانعم على الحيوان قوة الاحساس وقوة الحركة في طلب الغذاء فاول
مراتب الحواس هي حاسة اللمس لان الحاجة بها امس ولهذا يعم الحيوانات كلها ويسري في الاعضاء كلها الا ان الحيوان الارضي مركب من عناصر متضادة
الكيفيات الاولية فقد اعتدلت وتسالمت واستقرت على كيفية واحدة بضرب من الوحدة وصلاحه باعتدالها وفساده بانحرافها عن ذلك
الاعتدال فلا يتصور حيوان الا وان يكون له هذا الحس لانه وان لم يحس اصلا فليس بحيوان واخفض درجات الحس ان يحس بما يلاصقه ويماسه
فان الاحساس بما يبعد منه احساس اتم واقوى وهذا الحس يحدث في كل حيوان حتى الدود الذي في الطين فانه اذا غرز فيها ابرة انقبضت للهرب
لا كالنبات يقطع فلا ينقبض اذ لا يحس بالقطع الا ان الحيوان اللمسي كالدود ناقص الحيوة لا يقدر على طلب الغذاء من حيث يبعد عنه فافتقر
في كماله الى حس يدرك ما بعد عنه فافادت له العناية قوة الشم لكنه يدرك به الرائحة ولا يدري انها جاءت من اي ناحية فيحتاج الى ان يطوف
كثيرا من الجوانب فربما يعثر على الغذاء الذي شم ريحه وربما لم يعثر فيكون في غاية النقصان ايضا لو لم يخلق فيه غير هذا فخلق له البصر ليدرك به ما بعد
عنه ويدرك جهته فيقصد تلك الجهة بعينها الا انه مع ذلك يكون ناقصا اذ لا يدرك به ما وراء الجدار والحجب فلا يبصر غذاء يحجب عنه ولا
يبصر عدوا يحجب عنه وقد لا ينكشف الحجاب الا بعد قرب العدو فيعجز عن الهرب فخلق له السمع حتى يدرك به الاصوات من وراء الجدران عند
جريان الحركات ولان الانسان لا يدرك بالبصر الا شيئا حاضرا واما الغائب فلا يمكن معرفته الا بكلام ينتظم من حروف واصوات يدرك بحس
السمع فاشتدت الحاجة اليه فخلق لنا ذلك وميزنا بفهم الكلام عن سائر الحيوانات وكل ذلك ما كان يغنينا ولا الحيوان لو لم يكن قوة الذوق
اذ يصل الغذاء فلا يدرك انه موافق او مخالف فيأكله وربما يكون مهلكا كالشجرة يصب في اصلها كل مايع ولا ذوق لها فيجذبه وربما
يكون ذلك سبب جفافها ثم كل ذلك لا يكفي لو لم يخلق في مقدم الدماغ ادراك اخر يسمى بالحس المشترك يتادى اليه المحسوسات الخمس ويجتمع فيه
ولولاه لطال الامر على الحيوان ويقع في المهالك فان بعض الحيوانات كالفراش وغيرها لفقده الحس الباطني ربما يتهافت على النار مرة بعد اخرى
وقد تؤذى بها ولو كان له تخيل وحفظ لما وقع الاحساس به اولا لم يكن يعود الى ما تاذى به مرة ثم مع ذلك ناقص لانه لم يمكنه الحذر مما لا يدركه
بالحس انما لم يتاذ به فلا يدري انه مما يحذر منه فخلق الله للحيوانات الكاملة كالفرس وغيره قوة بها يعرف جزئيا مما لا يدخل وتلك القوة هي الوهم
فان الفرس مثلا يحذر من الاسد اذا رآه اولا من غير ان تأذى منه فلا يكون حذره موقوفا على ان يحس به مرة ويتاذى به وكذا الشاة ترى الذئب
اولا فيحذره ويرى الجمل والبقر وهما اعظم منه شكلا واهول صورة فلا يحذرهما والى الآن يشارك البهائم الانسان في هذه الادراكات
وبعد هذا يكون الترقي الى حد هو حد الانسانية فيدرك عواقب الامور والاشياء التي لم يدخل تحت حس ولا تخيل ولا توهم ولا يقع الاقتصار في الحذر
والطلب على العاجلة بل يحذر الشرور الآجلة ويطلب الخيرات الاخروية فيفارق الانسان من بين الحيوان بقوة اخرى هي اشرف من الكل بها يدرك
١٠ الامور ومضادها وخيراتها الاخروية وشرورها ثم اعلم ان الانسان لو اقتصر فيه على خلق الحواس والمدارك لادراك الموافق من الاغذية
والادوية وغير الموافق ولم يخلق له ميل في الطبع وشوق في النفس اليه او ارادة اباه في الفعل يستحثه على الحركة الى الموافق او مقابلات هذه
يستحثه على الحركة عن المخالف لكان البصر وسائر الحواس معطلة في حقه فاضطر ان يكون له ميل الى ما يوافقه يسمى شهوة ونفرة عما يخالفه
يسمى كراهة ليطلب بالشهوة الملائم ويهرب بالكراهة المنافي ثم هذه المرتبة من الميل والنفرة في جملة القوى المحركة وان كفت في كمال الوجود
الحيواني بما هو حيوان لكن لا يكفي في كمال وجود الانسان الذي هو اشرف انواع الحيوانات اذ الشهوة والغضب سواء كان بحسب الشخص كشهوة الغذاء
الموافق او بحسب النوع كشهوة الجماع والوقاع والغضب على ما يخالف فذلك لا يدعوان الا الى ما ينفع ويضر في الحال اما في المآل فلا يكفي هذه

الداعية المسماة بالشهوة او الغضب فخلق الله للانسان داعية اخرى فوقها لشهوة والغضب مسخرة تحت اشارة العقل الهادي بنور الله
الى العواقب الاخروية المعرفية بحسن الثواب وقبح العقاب هذه الداعية هي المسماة بالارادة وقد يسمى عند بعض علماء الدين باعثا دينيا
وهي التي خص الله بني آدم بها وافردهم بها عن البهائم اكراما وتعظيما كما ميزهم بالعقل العارف بعواقب الاشياء وهذه الارادة تحت
اشارة العقل كما ان الشهوة تحت ادراك الحس هذا ما لخصناه من كلام بعض علماء الاسلام وحاولنا ان نذكره في هذا الفصل لجودة تنظيمه
وحسن بيانه ولنعد الى ذكر احوال الحواس على التفصيل **فصل** في اللمس واحواله قد علمت ان الحيوان الارضي لكونه حامل كيفية لعنصرية
يحتاج الى قوة حافظة اياها مدركة للجسم المحيط به كالهواء والماء انه مخالف لمزاجه حتى لا يكون محرقا اياه بحره او مجمدا ببرده او مفسدا
ليطلبه او يسكن فيه فهو اقدم الحواس ويشبه ان الحاجة الى اللمس لدفع المضرة اقوى والى الذوق للدلالة على المطعومات التي يستبقى بها الحيوة
لكن الحاجة الى دافع المضرة لاستبقاء الاصل اقدم من الحاجة الى جالب المنفعة لتحصيل الكمال ولان جلب الغذاء يمكن بساير الحواس فظهر ان
اللمس اول الحواس واقدمها وانه يجب ان يكون كل البدن موصوفا بالقوة اللامسة والبرهان على ذلك ان بدن الحيوان من جنس مادة الكيفيات
الملموسة وكذا جميع اعضائه وعندنا ان المدرك دائما من جنس المدرك فالذي يسري في جميع البدن من قوة الحيوة والادراك لا يمكن ان يكون
غير هذا الادراك اللمسي اما غيره فلا يمكن ان يكون ساريا في كل البدن مثلا حامل القوة البصرية لا يمكن ان يكون ساير الاعضاء الكثيفة
وظلمتها لان مدركات هذه القوة هي الانوار فمدركها لابد ان يكون متحدا معها بالماهية كما قررناه وليست اعضاء البدن انوارا لا بالفعل
ولا بالقوة كالشفاف فاستحال ان يكون نور البصر ساريا في تلك الاعضاء لانها كثيفة كدرة وكذا قياس السمع وساير الادراكات الباطنة
كالوهم والخيال لان البدن واعضائه ليست موهومة ولا متخيلة لكونها مادية ولا تدخل هي في عالم الوهم والخيال بل صورة اخرى منتسبة
اياها كما يقع في ادراك الوهم والخيال ومن هيهنا يعلم ان الواهمة والخيال والمدارك الباطنة ليست مادية موجودة في عضو كالدماغ
كما هو المشهور لما مهدناه من قاعدة اتحاد المدرك والمدرك واما ساير الحواس الظاهرة غير اللمس كالذوق والسمع والشم والبصر فهي
وان كانت مادية لكنها ليست كاللمس سارية في جميع البدن لان بعضها كالسمع والبصر في غاية اللطافة فيجب ان يكون موضعه جرما لطيفا
شفافا او نحوه مناسبا لما ادركته القوة وليس كل عضو جزءا لطيفا وبعضها كالذوق والشم وان لم يكن بتلك اللطافة لكنها لطيفة
ايضا لان حامل مدركاتها ليست اجساما كثيفة صلبة بل اما بخارات واما اجسام رقيقة وليس كل عضو مناسبا لان يكون موضوع الرائحة
والطعم بل بعض الاعضاء كباطن الخيشوم للمشموم وجرم اللسان للمطعوم وهذا بخلاف اللمس فان جميع الاجسام سواء كانت صلبة او رخوة
كثيفة او لطيفة قابلة لان تقوم بها قوة اللمس ويتعلق بها ادراكه فان هذا الادراك انما يحصل بمماسة السطوح ومصاكتها ومن الناس من
زعم ان قوة اللمس انواع اربعة الحاكمة بين الحار والبارد والحاكمة بين الرطب واليابس والحاكمة بين الصلب واللين والحاكمة بين الاملس والخشن وزاد
بعضهم الحاكمة بين الثقيل والخفيف فيكون خمس انواع وقد مر وجه الاختلال لما ذكروه واعلم ان من خواص كل قوة حاسة ان يكون حاملها
وان كان من جنس ما تدركه خاليا في ذاته عن صورة الكيفيات التي ادركتها القوة حتى ينفعل عن تلك الصورة فان آلة الادراك ما لم تتكيف بكيفية
المدرك لم يقع ادراك القوة بصورة تلك الكيفية وان كان الحاصل في الآلة غير الصورة الحاضرة للقوة لان هذا خارجية مادية وتلك ذهنية
ادراكية فان المدرك للحرارة والبرودة مثلا يجب ان لا يكون موصوفا بهما فيرد الاشكال في باب اللمس لان العضو اللامس غير خال عن هذه الكيفيات
اللمسية لكنا نقول هذه القاعدة لا تقتضي ان يكون محل الادراك خاليا اصلا من جنس ما يدركه بل يقتضي ان يكون خاليا عن نوع ما يدركه ومن
ضده والمعتدل الفاتر الكيفية المتوسطة بين الاطراف لقصورها وضعفها بمنزلة الخالي من الانواع كالماء الفاتر فانه كاللاحار واللابارد
ولهذا يقبل كلا من الطرفين بسرعة فالاقرب الى الاعتدال ان نقول انا لا نعرف كون البهائم مدركة للمحسوسات وشاعرة بها الا لاجل طلبها
ما يلائمها وهربها عما ينافرها حتى الحيوانات الناقصة كالاسفنجيات والاصداف فانها تتحرك حركات انقباض وانبساط بالارادة ولو لم
نشاهد منها هذه الحركة لم نعرف ان لها قوة اللمس فاذا كان الامر كذلك وقد وجدنا مثل ذلك في النباتات ثم العناصر فان الارض تهرب من العلو الى
السفل على طريقة واحدة والنار تهرب من السفل الى العلو على طريقة واحدة فاذا حاولت النار الصعود فان عاقها عائق من صوب حركتها منعها
وجهته الى سمت آخر بل الى السفل وصعدت من الجوانب التي لا مانع فيها وكذا النبات لو صادفه مانع عن سمت نموه وحركته انحرف عنه الى
جهة اخرى ويميل ايضا من جانب الظل الى جانب ضوء الشمس وايضا الشجر النابت بقرب النهر يمتد الى جانب الماء شعب اصوله ليسهل وصول
الماء اليه لجذبه الى غير ذلك من الحركات لطلب الملائم والهرب عن المنافر وكل ذلك يدل على شعورها بالملائم وغير الملائم وايضا اذا كرم

من ان الحيوان لما كان بدنه من مادة مصورة بصورة من باب اوايل الكيفيات وصلاحه باعتدالها وفساده بضدها فلا بد له من قوة حافظة لها عند ما تذكره لما يلايمها ويناقرها حتى يطلب بها الاول ويهرب عن الثاني وهذا الوجه جار في النبات ايضا بل في الجماد والعناصر لكنا نجيب بعد تمهيد ان الادراك عبارة عن وجود صورة حاضرة عند موجود وجودا لنفسه وان الموجودات المادية السارية فيها الاحضور لها في نفسها فكيف لما يدركها فنقول اما العناصر الكلية فهي لكونها واقعة تحت التضاد غير باقية الوجود بل متجددة سائلة وشرط بقاء الحيوة في شيء خلوه عن الضد والافاضل الجسمية غير مانعة عن قبول صورة وحدانية تقبل الحيوة بشرط خلوها عن الضد كالافلاك فانها لخلوها عن التضاد والتفاسد قبلت الحيوة النطقية واما النبات فلكون التضاد فيه غير شديد بل سورة المتضادات فيه مكسورة فليس ببعيد ان يكون لقوته شعور ضعيف بما يلايمه كيف وعندنا ان الوجود مطلقا عين العلم والشعور مطلقا ولهذا ذهب العارفون الالهيون الى ان الموجودات كلها عارفة بربها ساجدة له كما دل عليه الكتاب الالهي لكن الوجود اذا خلص عن شوب العدم والظلمات يكون الادراك بدولة على التمام ووجود الماديات ممزوج بالظلمات والحجب مغمورة في الاعدام والنقايص وبقدر ارتفاعها وارتباطها بالمبادي العقلية والنفسية المجردة عن المواد والاعدام يكون وصولها الى مقام الحيوة والادراك وبذلك يكون النفوس النباتية مع كونها صورا منغمرة في المواد وهي اقرب مناسبة الى عالم الملكوت من صور العناصر والمعادن لانكسار هذه الكيفيات المتضادة في النبات دون العناصر والمعادن ولاجل ذلك يظهر في النبات شيء من آثار الحيوة دون هذه الاجسام **فصل** في الذوق وفيه مباحث منها ان الذوق عم الحس بعد اللمس للحيوان واشبه القوى بها فهو ثاني اللمس لانه ايضا شعور بما يلايم البدن ليطلب لهذا اذا اشتدت الحاجة الى الغذاء كان الادراك اقوى والذوق ايضا مشروط باللمس لكنه لا يكفي فيه الملاقاة بالسطوح لما مر بل لا بد من نفوذ ذي الطعم في جرم آلة الذوق وهو اللسان اما بذاته او بواسطة الرطوبة اللعابية المنبعثة عن اللسان يقبل الطعوم ولا بد ان يكون تلك الرطوبة عديمة الطعم تؤدي الطعوم الى الآلة بصحة وان خالطها طعم كما يكون للمرضى لم تؤد بصحة والحق ان آلته يجب اصالة ان تكون اما عديمة الطعم مطلقا او ضعيفة الطعم جدا حتى يصح لها التكيف بكيفية ما يتادى اليها من الطعوم ويقع بها الادراك ولا يكفي لحصول هذا الادراك تكيف الرطوبة اللعابية بالطعم ولا ملاقاة المطعوم لان الخارج عن البدن لا يمكن ان يكون موضع شعور النفس اذ العلاقة الطبيعية غير حاصلة للنفس الا بالقياس الى البدن وقواه لا الى ما يخرج عن تدبير النفس وتصرفها والنفس تتحد بقواها وآلاتها ضربا من الاتحاد ولاجل ذلك كان وجود الشيء فيها بعينه وجوده للنفس والادراك عبارة عن وجود الشيء للمدرك فلا جرم تشعر النفس بوجود ما يتكيف به البدن وقواه دون ما خرج عنها ومنها ان هذه الرطوبة هل يتوسط في ايصال الاجزاء ذي الطعم بان يخلط معها وتغوص معها في اللسان حتى يحس القوة بالطعم او يتكيف بنفسها بالطعوم وتؤدي من غير مخالطة بتلك الاجزاء فعلى الاول لا فائدة فيها الا كونها بذرقة مسهلة لوصول الطعوم ويكون الحس بما لامسه ذو الطعم من غير واسطة وعلى الثاني يكون الملاقي المحسوس بلا واسطة هو الرطوبة وكلا الوجهين محتمل وعلى كل حال لا يبقى بين الحاس والمحسوس متوسط ومنها يجب ان تعلم ان المذوق في الحقيقة ليس لكيفية الطعمية التي تقوم بالجسم المطعوم ولا التي تقوم بالرطوبة اللعابية على القول بتكيفها ولا التي تقوم بجرم اللسان مع وجوب تكيف الآلة بكيفية المحسوس كما مر بيانه بل الصورة الذوقية تقوم بقوة الذوق ونسبة تلك القوة الى صورة المذوق كنسبة المادة الى الصورة وكنسبة العقل بالقوة الى العقل بالفعل وهكذا الحال في ساير الحواس من ان المحسوس بالحقيقة هو الصورة الجزئية الحاصلة للنفس بواسطة القوة الحاسة حتى الابصار كما ستعلم ومنها ان قوة الذوق واحدة وقبل ما بالحكماء القائلين بتعدد قوة اللمس لتعدد الملموسات حيث لم يجعلوا قوة الذوق متعددة لتعدد المذوقات وربما يجاب بانهم انما اوجبوا ان يكون الحاكم على نوع واحد من التضاد قوة واحدة بها الشعور والتميز والطعوم وان كثرت لا ان فيما بينها مضادة واحدة واما الملموسات فليس فيما بينها مضادة واحدة فان بين الحرارة والبرودة نوعا واحدا من المضادة غير النوع الذي بين الرطوبة واليبوسة **فصل** في الشم وهو الطف من الذوق كما ان الذوق الطف من اللمس وهذه الثلثة اكثف المشاعر واغلظها ومدركات هذه القوة هي الروايح بملاقاة الهواء المتكيف بها للخيشوم فالشم ايضا يحصل بالمماسة فهذه القوة ايضا شبيهة باللامسة فكانها ضرب من اللمس ونسبتها في اللطافة الى الذوق كنسبته فيها الى اللمس ومن مباحث الشم ان الهواء المتوسط هل يتكيف بكيفية ذي الرائحة وتؤدي بها الى الخيشوم او يختلط باجزاء لطيفة من ذي الرائحة فيصل تلك الاجزاء الى آلة الشم فيدرك برائحة الاجزاء من غير ان يكون للهواء والى كل من الطريقين ذاهب والحق الذاهب الى الثاني بانه لو لم يكن كذلك لما كانت الحرارة مهيجة للروايح بسبب ذلك والتبخير ولما كان البرد يخفيها ومعلوم بان التبخير يذكي الروايح

وايضا نرى التفاحة تذبل من كثرة الشم فدل ذلك على تحلل اجزاء ذي الرائحة واحتج الاخرون بانه لو كانت الروائح تملأ المحافل انما يكون بسبب تحلل شيء وجب ان يكون الشيء ذو الرائحة ينقص وزنه ويصغر حجمه واحتجوا ايضا بانا نجد الكافور تصعيدا يأتي على جوهره كله فيكون معه رائحة تنتشر تلك الرائحة في اضعاف تلك المواضع بالنقل والوضع في جزء جزء من ذلك الزمان بل في اضعافه فيكون مجموع الاجزاء التي تتحلل منه في جميع تلك البقاع التي تزيد على البقعة المذكورة اضعافا مضاعفة للذي يكون حاصلا بالتبخير او مناسبا له فيجب ان يكون النقصان الوارد عليه في ذلك قريبا من ذلك النقصان او مناسبا له لكن ليس الامر كذلك فثبت ان للاستحالة مدخلا في هذا الباب والحق ان كلا المذهبين صحيح محتمل ومن الناس من زعم ان ادراك الشم يتعلق بالمشموم من حيث هو وهذا ابعد الوجوه ومن مباحثه ان الانسان يكاد ان يكون ابلغ الحيوانات في ادراك لطائف الروائح القريبة الا انه اضعفها في ادراك البعيدة منها وفي ادراك تفاصيلها المتنوعة فان رسوم الروائح في نفس الانسان غير متحصلة تحصلا تفصيليا كما في المطعومات والملموسات ولذلك لا يكون للروائح عنده اسماء الا من جهتين احديهما من جهة الموافقة والمخالفة فيقال هذه رائحة طيبة وتلك رائحة كريهة والاخرى من جهة انتسابها الى المطعوم او الى الموضوع مطلقا فيقال رائحة حلاوة او حموضة او رائحة ورد او مسك وقيل يشبه ان يكون حال ادراك الانسان للروائح كحال ادراك الحيوانات الصلبة العين للمبصرات فان ادراكها لها يكاد ان يكون كالتخيل الغير المحقق واما ادراك كثير من هذه الحيوانات للروائح فقوي جدا بحيث لا يحتاج الى التنشق ومن مباحث الشم انه نقل عن افلاطن وفيثاغورس وهرمس وغيرهم من الاقدمين ان للافلاك والكواكب لها قوة الشم وفيها روائح طيبة اطيب مما يوجد في المسك والعنبر والرياحين بكثير وقد رد عليهم اتباع المشائين بان ادراك الروائح مشروط بالهواء والبخار وليس هنالك هواء ولا بخار وهذا الوجه ضعيف لان كون الاشتراط به مطلقا ليس عليه برهان عقلي وانما يشترط ذلك في العالم العنصري ومن افاضل المتاخرين من حكى عن نفسه انه عند اتصاله بذلك العالم في نوم او يقظة شم منها روائح الطيب من المسك والعنبر بل لا نسبة لما عندنا الى ما هناك ولهذا اتفق ارباب العلوم الروحانية على ان لكل كوكب بخورا مخصوصا ولكل روحاني رائحة معروفة يستنشقونها ويتلذذ بها وبروائح الاطعمة المصنوعة لهم فيفيضون على من يرتب في ذلك ما هو مستعد له ويحيى لك ما يصحح هذا القول ونظائره

فصل

في السمع وهو عبارة عن ادراك الصوت وقد مر في مباحث المقولات من العلم الكلي عند بحثنا عن احوال الكيفيات المحسوسة حقيقة الصوت والذي يناسب هذا الموضع البحث عما يتعلق بكيفية حصول السمع وفيه ابحاث الاول انهم قالوا ان السماع لا يحصل الا عند تادي الهواء المنضغط بين القارع والمقروع الى تجويف الصماخ عند العصبة المفروشة فيه قالوا وهذا التادي ظاهر وقد دل عليه امور احدها ان ذلك التجويف ان انسد او انسد بطل السمع وثانيها انه اذا كان بين الصائت والسامع جسم كثيف تعذر السماع او تعسر وثالثها ان من راى انسانا يقرع بمطرقة على سندان او بمقرعة على نقارة فان كان قريبا منه يسمع الصوت مع مشاهدة الطرق والقرع وكلما بعد منه حصل سمعه بعد زمان يضاهي طوله بعد المسافة ورابعها ان من وضع فمه على طرف انبوبة ووضع الطرف الاخر من تلك الانبوبة على اذن انسان اخر وتكلم فيه فان ذلك الانسان يسمع ذلك الكلام دون سائر الحاضرين وذلك لتادي الهواء الى اذنه وامتناع ان يتادى الى اذن غيره وخامسها انه عند اشتداد هبوب الرياح ربما لا يسمع القريب ويسمع البعيد لانحراف تلك الاهوية الحاملة لتلك الاصوات بسبب شدة هبوب الرياح من سمت الى سمت اخر وههنا اشكال قوي وهو ان احدا اذا تكلم بكلام من وراء جدار غليظ وجب ان لا يسمع الذي من الجانب الاخر من الجدار ذلك الكلام لعدم الفرج والمنافذ ولو وجدت هناك منافذ لكانت قليلة ضيقة فوجب ان يتشوش تلك الامواج ولا يبقى اشكال تلك الحروف كما خرجت عن منطق المتكلم وايضا فلان الانسان اذا تكلم حدث في الهواء ذلك التموج فان تادى ذلك بالكلية الى شخص وجب ان لا يسمع غيره ذلك الكلام اذ ليس هناك الا ذلك التموج الواحد وان لم يتاد بالكلية بل تادى الى سمع كل واحد بعضه وجب ان لا يسمع احد منهم ذلك الكلام بتمامه وقد اجابوا عن الاول بان الحائل الذي لا منفذ فيه اصلا فانه يمنع من السماع البتة لانه كلما كانت المنافذ اقل كان السمع اضعف فوجب ان لا يوجد المنافذ اصلا ان لم يوجد السمع وعن الثاني بان الحروف انما تكون باطلاقه الهواء بعد حبسه على وجه مخصوص فيكون التموج الفاعل للحرف ليس مخصوصا بكل الهواء دون اجزائه بل هو حاصل في واحد واحد من اجزائه فاي جزء وصل حصل الشعور بما يقبله من الصوت هذا ما ذكروه واقول عندي ان الحال في كيفية التادية ليس كما حصلوه فان كون كل جزء من اجزاء الهواء المتوسط بين السامع وذي الصوت مكيفا بكيفية الحروف والكلمات مع بساطة الهواء وتشابه اجزائه وفنائها البعيد بل انه غير صحيح والا لتكرر الادراك حسب تكرر وصولات الهواء الى الصماخ وليس بل الحق ان النفس يتنبه بواسطة الهواء الواصل الى

الة السمع المتوسط فيما بين بكيفية القرع الحاصل بين القارع والمقروع او القلع الحاصل لا ان هواء واحدا يتحمل تلك الكيفية ويبلغ بها الى الصماخ
ولا ان اهوية متعددة متموجة يتأدى كل منها الى الاخر وهكذا حتى يتكيف الهواء المجاور للصماخ بها ويتأدى بها الى السمع وهذا الابتداء
ماسبق ذكره منا وهو ان النفس لا يتعلق ادراكها الا بصورة حاصلة في محال تصرفاتها بالطبع لان كلامنا هنا في المدرك بالذات
للنفس والمدرك بالذات لها ههنا هو الصور الادراكية من المسموع الحاصلة في القوة السامعة وانما الكلام ههنا في المحسوس بالعرض وهو
المسموع الخارجي ومنشأ هذه العلاقة العرضية هو الوضع المخصوص لذلك المسموع بالنسبة الى السامع مع وجود الجسم اللطيف بينهما الذي
يصير بسببه جميع هذه الثلاثة اعني الالة والهواء المتصل وذي الصوت في حكم آلة واحدة للنفس فيدرك النفس ما فيها على اي وجه يكون
وبأي جانب يقع وهذا سر احتياج كل قوة جسمانية في تأثيرها الى مشاركة الوضع فان الوضع المخصوص بين موضوع القوة وما تأثر فيه او
يتأثر عنها مع تحقق الجسم المتصل اللطيف بينهما يجعل المجموع كانه مادة واحدة والة واحدة للقوة فكما يتأثر مادة القوة بفعلها كذلك يتأثر
ذلك الجسم الذي له ذلك الوضع البحث الثاني انهم اختلفوا في ان المسموع هو الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ فقط وهو المحسوس
او الصوت القائم بالهواء الخارج عن الاذن ايضا محسوس اقول وعندنا كما مر ان المحسوس هو الصوت القائم بالهواء المنضغط بين القارع
والمقروع فقط بدلالة انا اذا سمعنا الصوت ادركنا مع ذلك جهته وقربه وبعده ومعلوم ان الجهة لا يبقى اثرها في التموج عند بلوغه الى
الى التجويف فكان يجب ان لا يدرك من الاصوات جهاتها وقربها وبعدها لانها من حيثيات وصلت بحركتها الى تجويف الصماخ فيدركها
القوة هناك ولا تميز بين القريب والبعيد كما ان اليد يدرك ملمسها ما تلمسه ولا يشعر من جهة اللمس الا حيث ملمسه ولا فرق بين وروده من
ابعد بعد واقرب قرب لان اليد لا يدرك الملموس من حيث ابتداء او لا في المسافة بل حيث انتهت ولما كان التمييز بين الجهات والقرب والبعد
من الاصوات حاصلا علمنا انا ندرك الاصوات الخارجية حيث هي وليس لك ان تقول انما يدرك الجهة لان الهواء القارع انما توجه من تلك الجهة
وانما يدرك البعيد والقريب لان الاثر الحادث عن القرع القريب اقوى وعن البعيد اضعف لانا نقول اما الاول فقط لان الصوت قد يكون
على اليمين من السامع ويسمع بالاذن الايسر للانسداد في اذنه التي يليه ومع ذلك يحصل الشعور بكون الصوت على اليمين ولا يصل التموج
الى الاذن الايسر الا بعد ان ينعطف عن اليمين فليس ههنا ادراك الجهة التي جاء منها الصوت بل الجهة التي وقع القرع فيها واما الثاني فهو ايضا
باطل الا لكنا لم نفرق بين البعيد القوي من القريب الضعيف ولكنا اذا سمعنا صوتين متساويي البعد مختلفين بالقوة والضعف وجب ان نظن
ان احدهما قريب والاخر بعيد ويشتبه علينا دائما القوة والضعف بالقرب والبعد وليس الامر كذلك واعلم ان جمهور القوم لما لم يذهبوا
الى ما اخترناه حسبما اوضحنا سبيله استصعب عليهم الامر في تعيين السبب في تحقق الشعور بجهة الصوت فقال بعضهم كصاحب المعتبر انا قد علمنا
ان هذا الادراك انما يحصل اولا بقرع الهواء المتموج لتجويف الصماخ ولذلك يصل من الابعد في زمان اطول ولكن يتجرد ادراك الصوت
القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل الشعور بالجهة والقرب والبعد بل انما يحصل ذلك بتتبع الاثر الوارد من حيث ورد وما بقي منه في الهواء
الا هو في المسافة التي فيها والحاصل انا بعد ادراكنا الصوت عند الصماخ نتبعه بتأملنا فيتأدى ادراك من الذي وصل الينا الى ما قبله
ومنه الى ما قبل قبله من جهته ومبدئه وورده فان بقي منه شيء ادركناه الى حيث ينقطع ويفنى وح ندرك الوارد ومدده وما بقي منه
موجودا جهته وابعد موروده وقريبه وما بقي من قوة امواجه او ضعفها فلذلك ندرك البعيد ضعيفا لانه يضعف تموجه حتى انه لم يبق
في المسافة امر ينتهي بنا الى البعيد المبدء لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقي فلا نفرق بين الرعد الواصل الينا من عالي الجو وبين دوي
الرحى الذي هو اقرب منه الينا هذا منتهى ما حصلوه في هذا الباب وفيه ما لا يخفى من الاشكال وهو ان السمع ليس بادراك بعد ادراك
واستعلام بعد استعلام ينتقل النفس من واحد الى اخر ومنه الى اخر وهكذا بل ههنا ادراك شيء واحد مع جهته وقربه وبعده ثم انه
بعد ان سلمنا انه يتبع الهواء الذي وصل الى الصماخ منه الى ما قبله فما قبله ولكن اذا كان ادراك الصوت منفكا عن ادراك الجهة وغيرها
كما قرروه من ان الصوت يدرك ثم بعد التتبع ندرك الجهة والقرب والبعد والقوة والضعف حتى يكون ههنا ادراكات متعددة متلاحقة
فنقول مدرك السمع ح ليس الا ذلك الصوت فاما الجهة فهي غير مدركة للسمع اصلا واذا لم يكن مدركا للسمع ما لم يكن الصوت
الحاصل في الجهة مدركا له فما ان يكون مدرك السمع صوتا لو كان حصوله في جهة اخرى اي جهة كانت لكان هو ذلك الصوت بعينه وهو
مح لان الصوت الجزئي لا بد ان يكون متخصصا بوضع وجهة ولا يمكن ان يكون مدرك الحس امرا كليا كما برهن عليه مع ان المدرك للسمع هو
الصوت الموجود في الجهة المخصوصة هذا خلف هذا انما يلزم على تقدير ان يكون ادراك الجهة غير ادراك الصوت فيها وان ادراكها قد حصل

بتنبع التموجات الهوائية كما ذكر وعلى الوجه الذى حققنا فلم يلزم تعدد ولان المدرك للسمع هو الصوت المعين الواقع فى جهة معينة وفى موضع مخصوص فان وجود الامر المادى لا ينفك عن الوضع والجهة والحيز ان وجوده شئ وكونه فى جهة او على وضع شئ اخر والمسمى بالعوارض المشخصة بل الحقيقة ليست من عوارض التشخص وانما عروضها بالقياس الى مرتبة مهية ذلك الشخص كما مر فكل مدرك بادراك حسى انما يدرك وجوده فى جهة معينة وعلى وضع معين لا ان الحواس يدرك وجوده فقط او يدرك وجوده ويدرك معه بادراك اخر جهة وبادراك آخر قربه وبعده لان هذا شان العقل والحس شان الحس الادراك امر ذى جهة فى وضع لما علمت ان وجود المحسوس وكونه فى جهة وعلى وضع شئ واحد بالشخص متعدد فى ظرف التحليل العقلى فكما ان المحسوس شئ واحد فكذلك الادراك الحسى المتعلق به ادراك واحد هو بعينه ادراك بوجوده وادراك بانه فى جهة كذا وادراك بانه فى موضع كذا البحث الثالث مما بنا سطرنا فى السمع ان وجود الهواء بين السامع وذى الصوت شرط لحصول الانفصال بينهما مع عدم حاجز كثيف لا لاجل ان يحمل الهواء كيفية الصوت ويتادى بها الى السمع ان القدماء اكثروا فى سماع الفلكيات ثم الافلاك بعضها بعضا كما نسب الى اساطين الحكمة كافلاطن ومن قبله انهم يثبتون للافلاك اصواتا عجيبة ونغمات غريبة يتحير من سماعها العقل ويتعجب منها النفس وحكى عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوى فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب عليها الالحان والنغمات وكمل علم الموسيقى واعلم ان اشتمال الافلاك والكواكب على الطعوم والروايح والاصوات وجميع ما يدركه الحواس ههنا قول صحيح ايدته الاذواق الكشفية والبراهين العقلية والمناسبات الوجودية وذلك لان الوجود مع كماله وخيراته انما يفيض من الاوايل على الثوانى ومن الاعالى على الادانى وهكذا الى ادنى الوجود وكل ما يوجد من الصفات الكمالية فى المعلولات الاخيرة فهى موجودة فى مباديها القريبة على وجه الطف واصفى وكل ما توسط فى الاسباب القريبة فهى موجودة فى العلل القصوى العقلية على وجه مناسب لذلك العالم الا ترى ان الكيفيات المحسوسة وجودها فى موضوعاتها الجسمانية على نحو يلزمها التضاد والانقسام والاستحالة وغير ذلك ووجودها فى الحواس والمدارك النفسانية على نوع اخر اصفى والطف لصفاء القابل بحيث يزول عنها كثير من النقايص المصحوبة لها فى الخارج ولها ايضا نوع اخر من الوجود فى القوة العقلية على نوع اشرف واعلى وجود السماويات فى اللطافة دون عالم العقل وفوق عالم العناصر وهى فى اللطافة بمنزلة الحواس فان جوهر الحس للطافته يقبل رسوم المحسوسات لكن حس الحيوان مختص ببعض المواضع من بدنه وهو الذى يوجد فيه جوهر روحانى من جنس مادة الاشباح المثالية المتوسطة بين العقول والاجسام والفلك لكونه بسيطا متشابه الاجزاء كله كالروح الحاصل فى موضع الخيال منا ومما يزيل الاستبعاد فى كون عالم الافلاك مشتملا على الروايح والنغمات ان هذه الكيفيات من حيث كونها مدركة لنا ليست هى التى تكون فى الخارج عن قوانا ومشاعرنا لما علمت مرارا ان المحسوس بما هو محسوس وجوده فى نفسه ليس الا وجوده للجوهر الحاس ومعلوم ان وجودها للخيال مناط علمنا بها وانكشافها لدينا وقد ثبت ان الخيال وجميع ما يحصل فيه خارج عن هذا العالم فاذن كما يوجد فى قوة من قوانا جميع النغمات والاصوات والروايح والمشمومات على وجه المشاهدة تارة من جهة امور خارجية معدة لها وتارة من جهة اسباب باطنية كما فى المنام فانا قد نشاهد صورا عجيبة واصواتا عظيمة فى النوم لا نشك فى وجودها فلا استبعاد فى وجود الطعوم الشهية والروايح الطيبة والنغمات العجيبة فى عالم الافلاك اذ ليست اسباب وجودها منحصرة فى هذه الامور المعتادة **فصل** فى البصر فقد تقرر فى علم التشريح انه ينبت من الدماغ ازواج سبعة من العصب وان الزوج الاول مبدئه من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتى الثدى وهو صغير مجوف يتيامن النابت منهما يسارا ويتياسر النابت منهما يمينا ثم يلتقيان على تقاطع صليبى ثم ينفذ النابت منهما يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى وقوة الابصار مودعة فى الروح المصبوب فى تجويف هذا العصب لا عند الملتقى واختلفوا فى كيفية الابصار فالطبيعيون على انه بانطباع شبح المرئى فى جزء من الرطوبة الجليدية التى تشبه البرد والجمد فانها مثل مرآة فاذا قابلها متلون مضئ انطبع مثل صورته فيها كما ينطبع صورة الانسان فى المرآة لا بان ينفصل من المتلون شئ ويميل الى العين بل بان يحدث مثل صورته فى المرآة فى عين الناظر ويكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المشف ولما توجه الايراد عليهم بوجهين احدهما ان المرئى يكون صورة الشئ وشبحه لا نفسه ونحن قاطعون بانا نرى نفس هذا الملون وثانيهما ان شبه الشئ مساو له فى المقدار والا لم يكن صورة له ومثالا وح يلزم ان لا يرى ما هو اعظم من الجليدية لان امتناع انطباع العظيم فى الصغير معلوم بالضرورة اجابوا عن الاول بانه اذا كان رؤية الشئ بانطباع شبحه كان المرئى هو الذى انطبع شبحه لا نفس الشبح كما فى العلم بالاشياء الخارجية وعن الثانى بان شبح الشئ لا يلزم ان يساويه فى المقدار كما يشاهد الوجه فى المرآة الصغيرة من صورة تم

اذ المراد

[illegible]

اذ المراد به ما يناسب الشيء في الشكل واللون دون المقدار غاية الامر انا لا نعرف لمية ابصار الشيء العظيم وادراك البعد بينه وبين الرائي بمجرد انطباع صورة صغيرة منه في الجليدية وتأديها بواسطة الروح المصبوب في العصبتين الى الباصرة والرياضيون على ان الابصار بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط رأسه عند العين وقاعدته عند المرئي ثم اختلفوا هؤلاء في ان ذلك المخروط مصمت او مؤلف من خطوط مجتمعة في الجانب الذي يلي الرأس متفرقة في الجانب الذي يلي القاعدة وقيل لا على هيئة المخروط بل على استواء لكن يثبت طرفه الذي يلي العين ويضطرب طرفه الاخر على المرئي وقيل الشعاع الذي في العين يكيف الهواء بكيفيته ويصير الكل آلة في الابصار وما نسب الى الاشراقيين واختاره الشيخ الشهيد شهاب الدين السهروردي انه لا شعاع ولا انطباع وانما الابصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صقيلة واذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع يقع للنفس علم اشراقي حضوري على المبصر فيدركه النفس مشاهدة ظاهرة جلية فهذه ثلثة مذاهب في الابصار والحق عندنا غير هذه الثلثة وهو ان الابصار بانشاء صورة مماثلة له بقدرة الله من عالم الملكوت النفسي مجردة عن المادة الخارجية حاضرة عند النفس المدركة قائمة بها قيام الفعل بفاعله لا قيام المقبول بقابله والبرهان يستفاد مما برهنا به على اتحاد العقل بالمعقول فانه بعينه جار في جميع الادراكات الحسية والخيالية والوهمية وقد نبهنا على هذا المطلب في مباحث العقل والمعقول وقلنا ان الاحساس مطلقا ليس كما هو المشهور من عامة الحكماء ان الحس يجرد صورة المحسوس بعينها عن مادته ويصادفها مع عوارضها المكتنفة وكذا الخيال يجردها تجريدا اكثر لما علم من امتناع انتقال المنطبعات بل الادراكات مطلقا انما يحصل بان يفيض من الواهب صورة اخرى نورية ادراكية يحصل بها الادراك والشعور فهي الحاسة بالفعل والمحسوسة بالفعل واما وجود صورة في مادة فلا حس ولا محسوس الا انها من المعدات لفيضان تلك الصورة مع تحقق الشرائط وقد نص على ما اخترناه في باب الابصار الفيلسوف المعظم في كتابه المعروف باثولوجيا بما نقلنا من كلامه هناك وايضا ما سوى هذا المذهب المنصور من المذاهب الثلثة المشهورة يرد على كل منها مفاسد شتى اما مذهب الانطباع في الجليدية ومذهب خروج الشعاع فالكتب مشحونة بذكر ما يرد على كل منهما واما الذي اختاره صاحب المطارحات فيرد عليه ايضا امور منها ان البرهان قائم على ان الجسم المادي وما يعرضه من الصفات لا يمكن ان يتعلق به الادراك الا بالعرض كما مر ذكره سابقا ومنها ان الاحول يدرك صورتين فلو كان المدرك هو بعينه الامر الخارجي لزم ان يدرك ما لا وجود له في الخارج والقول بان احديهما في الخارج والاخرى في الخيال او في عالم المثال مما لا وجه له ومنها ان الصورة الواحدة الخارجية اذا نظر اليها جماعة كثيرة لزم على هذا الرأي ان تكون مدركة لتلك النفوس كلها والادراك ليس الا حصول صورة الشيء للمدرك وحصول الشيء لغيره لا بد فيه من خصوصية وعلية والعلة بالذات انما هي فاعل وغاية وصورة ومادة والشيء لا يكون حاصلا بالذات الا للشيء من علله واسبابه الذاتية فلو حصلت ووجدت تلك الصورة للنفس لكان النفس احدى العلل الذاتية لوجودها لكنها ليست مادة ولا صورة لها وهو ظاهر ولا فاعلة اياها والا لزم تكثر العلل الفاعلة لشخص واحد ولا غاية ايضا اذ الشيء الواحد لا يكون له غايات كثيرة ومنها ان نسبة هذه الاضافة من النفس الخ بواسطة البدن الى امر جسماني ذي وضع بالاضافة النورية مما لا وجه له اذ الاضافات التي يكون بين الاجسام او بواسطة الاجسام وما فيها ليست الا اضافة وضعية لا غير كالمحاذات والمجاورة والتماس والتداخل والتباين وغير ذلك وجميع هذه النسب والاوضاع اضافات مادية ظلمانية لما تقرر ان النسبة الوضعية من موانع الادراك لانها من لوازم المادة ومدار الادراك على تجرد الصورة عن الوضع والمقدار المادي واما العلاقة والنسبة النورية فهي ما يكون بين الشيء وعلة وجوده فان الوجود عين الظهور والفاعل والغاية هما مبدء وجود الشيء والمادة والموضوع هما مبدء قوة الشيء وامكانه وقد يكون مبدء عدمه وخفائه لقبولها ضد ذلك الشيء فثبت ان الحري باسم الاضافة الاشراقية هي النسبة التي بين فاعل الصورة وذاتها وهي انما يتحقق على ما قررنا في الابصار بين النفس والصورة الفائضة منها على ذاتها وكان ما اخترناه كان مذهب الاوائل والاسم واقعا عليه فوقع في النقل تحريف لغموض المذهب وقصور فهم الناقل واذا دل البرهان على ان الرؤية بحصول صورة مجردة عن المادة الخارجية للنفس وبطل القول بالشعاع وبانطباع الصورة في الجليدية وما يجري مجريها فثبت وتحقق ما ادعيناه فلنذكر تفاصيل ما يرد على كل من المذهبين الاخرين المشهورين

فصل في ما تمسك به اصحاب الانطباع ونعقبه بما يرد عليهم وذكر حجة النفاة قد تمسكوا بوجوه احدها وهو العمدة ان العين جسم صقيل نوراني وكل جسم كذلك اذا قابله جسم كثيف ملون انطبع فيه شبحه كالمرآة اما الكبرى فظاهر واما الصغرى فلما يشاهد من النور في الظلمة اذا احتك المتنبه من النوم عينه وكذا عند امرار اليد على ظهر الهرة السوداء ولان الانسان اذا نظر الى مواقفه قد يرى عليه دائرة من الضياء

واذا انتبه من النوم قد يبصرها قريبة زمانا ثم يفقده وذلك لامتلاء العين من النور في ذلك الوقت وان غمض احدى العينين يتسع ثقب العين الاخرى وما ذلك الا لان جوهرا نورانيا ملأه ولانه لولا انصباب الارواح النورانية من الدماغ الى العين لما جعلت ثقبتا الانوار مجوفتين وهذا بعد تمامه انما يدل على انطباع الشبح فيه لا كون الابصار به وثانيها ان سائر الحواس انما تدرك المحسوس بان ياتي صورته اليها لا بان يخرج منها شيء الى المحسوس فكذا الابصار واجيب بانه تمثيل بلا جامع اقول في سائر الحواس لا اتيان ولا خروج بل انفعال صورة مناسبة للمحسوس متمثلة عند النفس فالجامع متحقق ولكن لا يلزم مطلوبهم من الانطباع في عضو البصر وثالثها ان من نظر الى الشمس طويلا ثم اعرض عنها تبقى صورتها في عينه زمانا ودفع بان الصورة في خياله لا في عينه كما اذا غمض العين ورابعها ان الشيء بعينه اذا قرب من الرائي يرى اكبر مما اذا بعد عنه وما ذلك الا لان الانطباع على هيئة مخروطة من الهواء المشف راسه متصل بالحدقة وقاعدته سطح المرئي حتى انه وتر الزاوية المخروط ومعلوم ان وترا بعينه كلما قرب من الزاوية كان الساقان اقصر والزاوية اعظم وكلما بعد فبالعكس والشبح الذي في الزاوية الكبرى اعظم من الذي في الصغرى وهذا انما يستقيم اذا جعلنا موضع الابصار هو الزاوية على ما هو راي الانطباع لا القاعدة على ما هو راي خروج الشعاع فانها لا تتفاوت واجيب بانا سلمنا انه لا سبب سوى ذلك كيف واصحاب الشعاع ايضا يثبتون سببه على ان استلزام عظم الزاوية عظم المرئي وصغرها صغره محل نظر وخامسها انه لولا الابصار لاجل انطباع الاشباح في الجليدية لكانت خلقة العين على طبقاتها ورطوباتها وشكل كل واحد منها معطلة فان الفائدة في كون الجليدية صافية ان يتخيل من الالوان والفائدة في تفرطحها انه لو كانت خالصة الاستدارة لكان لا يلقى من المحسوس الا على اليسير فلما عرضت قليلا صارت آخذة منه اجزاء كثيرة والعنبية انما ثقب وسطها لئلا يمنع وصول المحسوس الى الرطوبة الجليدية والقرنية انما لم تشف لانها دخنا ببعض صاف فلا جرم لا يمنع الضوء ولا الشبح الذي يؤديه الهواء من النفوذ داخل العين واجيب بان هذه الحجة غير برهانية اذ من الجائز ان يكون لخلقة العين على طبقاتها واشكالها ورطوباتها فوائد اخرى سوى الانطباع وسادسها ان الممرورين قد يبصرون صورا مخصوصة متمايزة وهي غير موجودة في الخارج ولا بد لها من وجود لامتيازها وتعينها فهي لا محالة موجودة في الباصرة او في جزء من اجزائه واذا ثبت كيفية الابصار في بعض المواضع وانها بالانطباع ثبت في غيره ايضا لعدم الفرق واجيب بان ذلك يدل على ان الابصار في هذا النوع بالانطباع ولا يدل على ان ابصارنا للموجودات الخارجية لاجل انطباع صورها اقول الحق ان هذه الحجة قوية على ابطال مذهب الشعاع ومذهب من يرى ان الرؤية تتعلق بالصورة الخارجة من غير شعاع لكن لا يضر مذهبنا بل يؤكده وسابعها ان شبح المرئي يبقى في الخيال حتى يمكننا تخيله متى شئنا واذا كانت القوة الخيالية تاخذ شبح المتخيل فكذلك القوة الباصرة واجيب بانه مجرد تمثيل ثم الفارق انا انما اثبتنا الاشباح الخيالية لانه لما لم يمكن تحصيل صورة في الخارج لم يكن بد من اثباتها في الخيال واما الابصار فلتحقق المبصر في الخارج لم يحتج الى اثبات صورة منطبعة في القوة الباصرة بل امكننا ان نقول ان الابصار حالة اضافية بين القوة الباصرة وبين المبصرات الموجودة في الخارج واما ادلة نفاة الانطباع فالحجة الاولى ما ذكره جالينوس وهو الذي عول عليه القوم ان الجسم لا ينطبع فيه من الاشكال الا ما يساويه فلو كان الابصار بالانطباع لاستحال منا ان نبصر الا مقدار نقطة للناظر لكنا نبصر نصف كرة العالم واعترضوا على هذه الحجة بوجوه احدها ان الجسم الصغير مساو للكبير في قبول الانقسامات بغير نهاية فلم لا يجوز ان يقبل شكله وثانيها هب ان البصر لا ينطبع فيه الا ما يساويه لكن النفس بالمقايسة يعلم ان ما صورته هذا يكون مقداره بهذه النسبة كما في النقوش المصورة في الجدران وغيرها من الاشياء وثالثها المعارضة بالصورة المشاهدة في المرآة من نصف كرة العالم فاذا جاز انطباع العظيم في الصغير في المرآة فليجز في البصر ورابعها المعارضة بالصور الخيالية فانا نتخيل بحرا من زيبق وجبلا من ياقوت وهذه الصورة لا محالة موجودة لتميزها وتعينها وتاثيرها في النفس وليس وجودها في الخارج فهي لا محالة في محل منا وكذا الصور التي يشاهدها الممرورون فانهم قد يشاهدون صورا عظيمة هائلة فلا بد لها من محل فان كان محلها امرا جسمانيا من بدننا فيكون الشيء العظيم منطبعا في المحل الصغير فليجز في الابصار مثله وان كان المدرك لذلك النفس فهو غير صحيح اما اولا فلانهم استدلوا على ان المدرك للجزئيات يستحيل ان يكون هو النفس واما ثانيا فلانه اذا عقل انطباع صور المتخيلات والمبصرات في النفس مع ان لا مقدار لها ولا حجم اصلا فلان يعقل انطباع الصور العظيمة في الحجم الصغير كان اقرب واما ثالثا فلانه اذا جاز انطباع تلك الصور في النفس فصح القول بالانطباع وصار النزاع بعد ذلك في محل الانطباع نزاعا اخر والجواب اما الاول فهو ركيك جدا لان الجسم الصغير كونه موافقا للجسم الكبير في عدد التقسيمات لا يوجب ان يساويه في المقدار ولا في مقدار الاقسام واما الثاني فالابصار امر فطري ليس فيه مقايسة واستدلال واما الثالث فالقول بانطباع الصور في المرآة كالقول بانطباعها في الجليدية في البطلان وسبب الرؤية هناك شيء اخر غير الانطباع كما ستعلم واما الرابع فهذه الصور الخيالية

والتي يشاهدها المرء دون لبس في محل عند ناحية بلزم ان يكون محلها اما جزء جسمانيا منا او نفسا بل هي صور معلقة يشاهدها النفس ويحفظها ما دامت تشاهدها والذي استدلوا عليه ليس الا ان محل الصور الجزئية لا يمكن ان يكون هو النفس وان القوة العاقلة لا تدرك الجزئيات بذاتها المجردة واما ان كل ادراك فهو بحلول الصورة في جوهر المدرك فلم يقم عليه برهان ولا حجة وقولهم ان انطباع المقدار العظيم فيما لا مقدار له مع انه مجرد قياس تمثيلي بلا جامع غير وارد ههنا اذ قد علمت ان المقيس عليه اعني النفس ليست محل الصور الخيالية ثم من المعلوم الواضح ان كل مقدارين فاما ان يتساويا او يتفاضلا ومتى تفاضلا كانت الفضلة خارجة فيمتنع انطباع المقدار العظيم في المقدار الصغير واما الشيء الذي لا مقدار له في نفسه فقد ذهب الى ذلك ... الاكثرون ولهذا اعترض صاحب المباحث على الشيخ واصحابه بانهم لما جوزوا ان يكون محل المقادير هو الهيولى التي لا مقدار لها في ذاتها فكيف يسع لهم ان يحتجوا على القول بالانطباع في باب الابصار بان الصورة الخيالية قائمة بالخيال او النفس فان جاز انطباع العظيم في النفس فليجز انطباعها في البصر فان انطباع العظيم في المحل الصغير اقرب الى العقل من انطباعه فيما لا مقدار له اقول ثم فرق بين ان يكون الشيء متعينا في الخارج بانه لا مقدار له وذلك كالنقطة والنفس مطلقا وكالخط والسطح باعتبار وبين ان يكون الشيء في نفسه يمكن له ان يتقدر بشيء وان لا يتقدر بان يكون ذاته في ذاته بحيث لا يكون متقدرا ولا لا متقدرا بل يقبل كلا من الامرين من خارج وذلك كالهيولى التي نسبتها الى جميع المقادير على السواء وكذا نسبتها في ذاتها الى ان يتكمم وان لا يتكمم على السواء لانها مبهمة الذات غير محصلة وذلك بخلاف ما اذا تحصل شيء بانه لا مقدار له كالنقطة اصلا او بان له مقدارا من جهة كالخط او بان له مقدارا صغيرا كالخردلة فاستحال للنقطة ان يقبل مقدارا مطلقا ولا للخط ان يقبل مقدارا سطحيا او جسميا ولا للخردلة ان يقبل مقدارا عظيما وليس يستحيل للهيولى ان يقبل المقادير كلها الحجة الثانية ان الابصار لو كان بالانطباع لما كنا نفرق بين القريب والبعيد فان المبصر اذا كان هو الشبح المنطبع في العين فذلك الشبح لا يختلف حاله بان يرتسم من شيء بعيد او من شيء قريب كما ان الجسمين اذا حضرا عند الرائي احدهما من مكان قريب والاخر من مكان بعيد فالرائي لا يعرف من حيث الابصار ان احدهما من مكان قريب والاخر من مكان بعيد لكن الاحساس بالقرب والبعد حاصل فيبطل الانطباع والجواب بانه لم لا يجوز ان ينطبع في الرائي صور المسافات الطويلة والقصيرة فلا جرم صح منه ان يدركها الحجة الثالثة ان الرطوبة الجليدية ان كانت غير ملونة وجب ان لا تنتقش بالاشكال والالوان كالهواء وان كانت ملونة لزم محالان احدهما ان يختلط لون المرئي بلونها فلا يحصل الاحساس بلون المرئي وثانيهما ان لا يتأدى الشكل واللون الحاصل في سطحها الى ما وراءها من ملتقى العصبتين كما في الجسم الملون اذا انطبع على سطحه شكل وصورة فانه لم يتأد الى ما وراءه الحجة الرابعة ان المبصرات لو انطبعت في الجليدية لكان يمكننا ان نحس تلك الصورة منطبعة فيها كما ان الخضرة متى انعكست عن جسم الى الجدار امكننا ان ندركها ولكنا اذا نظرنا الى الصورة المنطبعة في الجليدية وجدناها تختلف مواضعها بحسب اختلاف مقامات الناظرين ولو كانت الصورة منطبعة لكان محل انطباعها متعينا فما كان يختلف بحسب اختلاف المقامات وحيث اختلفت علمنا ان الصورة غير منطبعة فيها اقول هاتان الحجتان قويتان على من قال بانطباع صورة المرئي في الجليدية ونحن لا نقول به بل بان الصورة متمثلة عند النفس من غير انطباع ولا حلول تام الحجة الخامسة زعم جالينوس انه لو كان يخرج من البصر شبح الى الجليدية لكان قد نقص البصر واضمحل على طول الزمان وهذا في غاية السقوط لان اصحاب الانطباع لا يقولون بانفصال شيء من المبصر الى البصر بل بان مقابلة الجليدية سبب لاستعدادها لان يحدث فيها من المبدأ صورة مساوية لصورة المرئي فتلك الصورة الحادثة هي الابصار الحجة السادسة ان الفاعل الجسماني لا يمكنه ان يفعل في الجسم البعيد الا بعد فعله في الجسم القريب فلو كان المرئي قد فعل اللون والشكل المخصوص في العين لكان قد فعلهما في الهواء المتوسط وليس كذلك بشهادة الحس وجوابه ان ما ذكره بعد تسليمه انما يلزم اذا كان القريب مستعدا لقبول الفعل كالبعيد وليس في الهواء استعداد ان ينطبع فيه صورة المرئي

فصل فيما قاله اصحاب الشعاع واعلم ان علم المناظر والمرايا فن على حدة اعتنى به كثير من المحققين وبنوا الكلام فيه على خروج الشعاع بمعونة وقوعه من العين الى المرئي كما يقع من الشمس والقمر وسائر الاجسام النيرة على ما يقابلها على هيئة شكل مخروط راسه عند النير وقاعدته عند ما يقابله فهذا مما يستدعي الظن بان الرؤية بخروج الشعاع من البصر ويكون المرئي هو ما يقع عليه الشعاع ولكنا قد اقمنا البرهان على ان المحسوس لكل حاسة هو الصورة الادراكية المفارقة عن المادة لا التي هي في مادة جسمانية ومع ذلك لا بد في الابصار من مقابلة البصر لما يقع صورته عند القوة المدركة والبصر كالنقطة ومقابلة النقطة مع الجسم يوجب ان يتوهم بينهما شكل مخروط ونحن لا ننكر تحقق الشعاع من البصر الى المرئي صورته لكن نقول لا بد

في الرؤية من حصول صورة المرئي للنفس وجميع ما ذكره اصحاب الشعاع غير مناف لما ذهبنا اليه وان وافق رأيهم ايضا فان الموافقة بين
المذهبين المتخالفين في كثير من اللوازم غير مستبعد كقولهم ان الشيء اذا بعد يرى اصغر مما اذا قرب لان المخروط يستدق فيضيق زوايا
التي عند الباصرة ويضيق لذلك الدائرة التي عند المبصر وكلما ازداد الشيء بعدا ازدادت الزوايا ضيقا والدائرة صغرا الى ان ينتهي
في البعد الى حيث لا يمكن الابصار وكقولهم يرى الشيء في الماء اعظم منه في الهواء لان الشعاع ينفذ في الهواء على الاستقامة واما في الماء
فينعطف الشعاع الى السهم ويتراكم من سطح الماء الى المرئي فيرى اعظم لان الزاوية التي بازائه في الجليدية يتجاوزها في العظم وعظم المرئي
تابع لعظم تلك الزاوية فبعضه ينفذ مستقيما وبعضه ينعطف على سطح الماء ثم ينفذ الى المبصر فيرى في الامتداد الشعاعي النافذ
مستقيما ومنعطفا معا من غير تمايز وذلك اذا قرب المرئي من سطح الماء واما اذا ابعد فيرى في الموضعين لكون رؤيتهما بالامتدادين
المتمايزين وكقولهم اذا غمضنا احدى العينين ونظرنا الى القمر نراه قمرين لان الامتداد الشعاعي الخارج منها ينحرف عن المحاذاة ويتقاطع
سهماهما قبل الوصول الى المرئي فلا يلتقي طرفاهما على موضع واحد بل في موضعين فيرى المرئي اثنين وهكذا في الاحول واذا وضعنا
السبابة والوسطى على العين مع اختلاف في الوضع ونظرنا الى السراج فانا نراه اثنين واذا نظرنا الى احدى الخشبتين الدقيقتين المتحاذيتين
للبصر مع اختلافهما في القرب والبعد نرى الاخرى اثنين وكقولهم اذا نظرنا الى الماء عند طلوع القمر فانا نرى في الماء قمرا بالشعاع النافذ
فيه وفي السماء قمرا بالشعاع المنعكس من سطح الماء هكذا نقل بعض العلماء عنهم وفيه ما لا يخفى من النظر والاولى ان نرى قمرا في السماء
بالشعاع النافذ الى السماء بالاستقامة ونرى قمرا في الماء بالشعاع المنعكس من سطح الماء الى السماء نعم هيهنا شيء آخر وهو انا قد نرى في
الماء المفضض في اللون ثلثة اقمار احدها في السماء بالشعاع النافذ اليه مستقيما بلا واسطة والثاني والثالث في الماء احدهما بالشعاع
المنعكس الى القمر من سطح الماء الظاهر والاخر يرى بالشعاع النافذ فيه المنعكس من سطح المقعر الى القمر ومن هذا القبيل رؤية الشيء اثنين
عند توسط المرآة على وضع خاص بيننا وبينه احدهما بالاستقامة والاخرى بالشعاع الممتد من الباصرة الى سطح الجسم الصيقل المنعكس
منه الى جسم اخر وضعه من ذلك الصيقل كوضع الباصرة منه وكقولهم ان السبب في رؤية الشجر على شاطئ النهر منكوسا ان الشعاع اذا
وقع على سطح الماء ينعكس منه الى راس الشجرة من موضع اقرب الى الرائي والى اسفله من موضع ابعد منه الى ان يتصل قاعدة الشجرة وعند
عكسها فيرى راس الشجر اكثر نزولا في الماء لكونه ابعد منه وما في اجزائه على الترتيب الى قاعدة الشجرة فيراها منكسا وبيان هذه الامور و
ونظائرها على المحققين في علم المناظر **فصل** في سبب الحول وما وقع الخلاف بين اصحاب الشعاع واصحاب الانطباع في سبب الحول
فزعم اصحاب الانطباع ان شبح المبصر اول ما ينطبع في الرطوبة الجليدية والابصار ليس عندها والا لكان الواحد يرى لا اثنين كما اذا لمس
شيء باليدين كان لمسين ولكن كما ان الصورة الخارجية يمتد منها في الوهم مخروط يستدق الى ان يقع ذروته وراء سطح الجليدية كذلك
الشبح الذي في الجليدية يتادى منه بواسطة الروح المصبوب في العصبتين المجوفتين الى ملتقاهما على هيئة مخروط فيلتقي المخروطان
ويتقاطعان هناك ووراء الملتقى لعين روح مدرك في يتحد بهما صورة شبحية واحدة عند الخروج من الروح الحامل للقوة الباصرة فان
لو تأدى الشبحان الى موضع واحد بل ينتهي كل شبح عند جزء اخر من الروح الباصر في ينطبع من كل شبح ينفذ عن الجليدية صورة اخرى
على حدة فيرى الشيء الواحد شيئين وقال اصحاب الشعاع هذا العذر فاسد لانا اذا تكلفنا الحول ونظرنا الى الشيء نظر الاحول نراه
ايضا اثنين كما يراه الاحول ونحن نعلم ان عند تكلفنا الحول لا يبطل تركيب العصبتين في داخل الدماغ فان التقاءهما ليس على وجه يبطل
ويعود متى شئنا وايضا لو كان في مقابلنا شيئان احدهما قريب والاخر بعيد على سمت واحد لكن لا على وجه يحجب القريب البعيد
ثم نظرنا الى الاقرب الينا وجمعنا البصر عليه كانا لا ننظر الى غيره وانا نراه واحدا ونرى الابعد في هذه الحالة شيئين ولو نظرنا الى الابعد
كان الامر بالعكس من ذلك فلو كان السبب في الحول ما ذكروه من انحراف العصبتين لما تصور ان يرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا
والاخر اثنين فليس السبب ما ذكره اصحاب الانطباع بل السبب فيه ان النور الممتد من كل عين على هيئة مخروط راسه عند العين وقاعدته
عند المرئي ثم ان قوة هذا النور وسلطنته في سهم المخروط ويسمونه خط الشعاع وخطا الشعاع الممتدان من العينين يلتقيان عند الشيء
المبصر متحدان على نقطة هناك يجمع البصر على الشيء الواجب التقاء سهمي المخروط عليه فاذا جمعنا البصر على الشيء الاقرب فقد وقع السهمان
عليه وفي تلك الحالة يقع الشيء الابعد من كل مخروط طرفه الوحشي دون السهم ودون طرفه الانسي والمراد بالطرف الانسي ما يلي المخروط
الاخر وبالوحشي ما يقابله فيرى الاقرب بسبب التقاء السهمين عليه شيئا واحدا والابعد اثنين اذ يقع السهمان الخارجان من البصر بعد

نقاطها

تقاطعهما فالاقرب الى الجنب ما يخرج من العين اليمنى الى جنب الايسر وما يخرج من العين اليسرى الى الجنب الايمن واما اذا جمعنا البصر على الاشد فقد وقع سهمان عليه في موضع واحد وعلى الاقرب في موضعين وعلى جنبيه لكن السهم الخارج من العين اليمنى يقع على جنبه الايمن والخارج من اليسرى على جنبه الايسر فيرى الابعد شيئا واحدا والاقرب اثنين وهكذا حال الاحول فان سهمي عينيه لا يلتقيان على شئ واحد بل يقع كل واحد على ما يليه من القاعدة او يلتقيان من العينين في الهواء قبل الوصول الى المرئي وانهم ابدا يرون الاشياء بطرف المخروط لا بموقع السهم عليها الا ان يتكلفوا التقاءهما على شئ واحد لو امكن وح يرونه واحدا كما هو واعلم ان اصحاب انطباع الاشباح ذكروا اسبابا اخرى للحول منها حركة الروح الباصرة يمنة ويسرة فيرتسم الشبح في بعض الاجزاء وقيل تقاطع المخروطين فيرى شبحين وهو مثل الشبح المرتسم في الماء الساكن مرة وفي الماء المتموج مرات كثيرة ومنها حركة الروح الذي وراء تقاطع العصبتين الى قدام وخلف حتى يكون لها حركتان متضادتان واحدة الى الحس المشترك واخرى الى ملتقى العصبتين فيتادى اليهما صورة المحسوس قبل ان يمحى ما تادى الى الحس المشترك او الملتقى فح يحصل في كل واحد منهما صورة اخرى مرئية والفرق بين هذا السبب والذي قبله ان هذه الحركة المضطربة الى قدام وخلف كما ان تلك يمنة ويسرة **فصل** في ان الابد في الابصار من توسط الجسم المشف واعلم ان الحجة على ذلك ان تاثير القوى المتعلقة بالاجسام في شئ وتاثرها عنه لا يكونان الا بمشاركة الوضع ومفتاح ذلك ان التاثير والتاثر لا يكونان الا بين شيئين بينهما علاقة علية ومعلولية وهذه العلاقة متحققة بالذات بين القوة وما يتعلق به من مادة او موضوع او بدن لانها اما علة فاعلة او علة مشخصة او كمالية ومتحققة بالعرض بينها وبين ما له نسبة وضعية الى ذلك المتعلق به فان العلاقة الوضعية في الاجسام بمنزلة العلاقة العلية في العقليات اذ الوضع هو بعينه نحو وجود الجسم وتشخصه فاذا كان الجسمان بحيث يتجاوران بان يتصل طرفاهما فكانهما كانا جسما واحدا فاذا وقع تاثير خارجي على احدهما فيسري ذلك التاثير الى الاخر كما يسخن بعض جسم بالنار فانه يسخن بعض الاخر بسبب ذلك التسخين وكما استضاء سطح واحد مما تضوء النير يستضيء سطح اخر وضعه الى الاول كوضعه الى ذلك النير وانما قيدنا التاثير بالخارجي لان التاثير الباطني الذي لا يكون بحسب الوضع لا يسري فيما يجاوره الشئ فاذا تقرر هذا فنقول ان الاحساس كالابصار وغيره هو عبارة عن تاثر القوى الحاسة من المؤثر الجسماني وهو الامر المحسوس الخارجي فلابد فيهما من علاقة وضعية بين مادة القوة الحاسة وذلك الامر المحسوس وتلك العلاقة لا تتحقق بمجرد المحاذاة من غير توسط جسم مادي بينهما اذ لا علاقة بين امرين لا اتصال بينهما وضعا ولا نسبة بينهما طبعا بل العلاقة اما رابطة عقلي او اتصال حسي فلابد من وجود جسم واصل بينهما وذلك الجسم ان كان جسما كثيفا مظلما انتفى فليس هو في نفسه قابلا للاثر النوري فكيف يوجب ارتباط المبصر بالبصر او ارتباط المنير بالمستنير فان الرابط بين الشيئين لابد وان يكون من قبلهما الا ان يكون منافيا لفعلهما فاذن لابد ان يكون بينهما جسم مشف غير حاجز ولا مانع لو وقع احد الاثرين اعني الضوء من النير الى المستنير او من البصر الى المبصر او تادية الشبح من المبصر الى البصر فعلى هذا يظهر فساد قول من قال المتوسط كلما كان ارق كان اولى فلو كان خلاء صرفا لكان الابصار اكمل حتى كان يمكن ابصارنا النملة في السماء لا بما ذكروه في جوابه بان هذا باطل فليس اذا اوجبت رقة المتوسط زيادة قوة في الابصار لزم ان يكون عدمه يزيد ايضا في ذلك فان الرقة ليست طريقا الى عدم الجسم لان اشتراط الرقة في الجسم المتوسط لو كان لاجل ان لا يمنع نفوذ الشعاع فصح انه اذا كان رقة الجسم منشأ سهولة النفوذ كان عدم الجسم فيما بين اولى في ذلك وكانت الرقة على هذا التقدير طريقا الى العدم بل فساده لانه لو لم يكن بين الرائي والمرئي امر وجودي متوسط موصل رابط لم يكن هناك فعل وانفعال فان قلت ان الشيخ اعترف بان هذا النوع من الفعل والانفعال لا يحتاج الى ملاقاة الفاعل والمنفعل فلو قدرنا الخلاء بين الحاس والمحسوس فاي محال يلزم من انطباع صورة المحسوس في الحاس بل الخلاء محال في نفسه والملاء واجب قلنا قد مر سابقا ان ملاقاتهما وان لم يكن واجبا لكن يجب مع ذلك اما الملاقاة واما وجود متوسط جسماني بينهما يكون مجموع المتوسط والمنفعل في حكم جسم واحد بعضه يقبل التاثير لوجود الاستعداد فيه وبعضه لا يقبل لعدم الاستعداد فلو فرض ان ليس بين النار والجسم المتسخن جسم متوسط لم يتحقق هناك تسخين وتسخن لعدم الرابطة وكذا لو لم يكن بين الشمس والارض جسم متوسط لم يقبل الارض ضوء ولا سخونة **فصل** في انحصار الحواس في هذه الخمس الجمهور من الناس زعموا امكان وجود حاسة سادسة غير هذه ومحققو الحكماء انكروا ذلك واحتجوا عليه كما نسبه الشيخ في بعض كتبه من ان الطبيعة لا ينتقل من نوع انقص الى نوع اتم ما لم يستوف جميع كمالات النوع الانقص فهكذا الطبيعة لم ينتقل من درجة الحيوانية الى درجة فوقها الا وقد استكملت جميع ما تلك المرتبة فلو كان في الامكان حس اخر لكان حاصلا للحيوان فلما لم يكن حاصلا في الانسان الذي هو اكمل من الحيوان بما هو حيوان علمنا ان لا حاسة في الوجود غير هذه

[illegible]

فصل في المحسوسات المشتركة بينها زعم بعض الناس ان المحسوس بالذات ليس الا الكيفيات المحسوسة وغيرها محسوسة بالعرض فليس للحواس محسوس
مشترك بالذات وليس كذلك لان المراد من المحسوس بالذات ما يحصل منه اثر في القوة الحاسة وبالعرض ما لم يكن كذلك فليس هو محسوسا بالحقيقة ولكنه
مقارن لما هو المحسوس بالحقيقة مثل احساسنا ابا زيد فان المحسوس بالحقيقة ذلك الشخص لحصول صورة منه في الحس واما كونه ابا فليس بمحسوس
البتة اذ ليس منه في نفسنا رسم وخيال وشبح بوجه من الوجوه بل العقل يدرك بمقايسته الى ابنه اضافة الابوة وههنا بخلاف المقادير
والعدد والوضع والحركة والسكون والقرب والبعيد والمماسة والمباينة فانها وان كانت غير محسوسة بانفرادها لكنها محسوسة
بشرط الاحساس بشيء اخر كاللون والضوء في الابصار والحرارة والرطوبة في اللمس وغيرها في غيرها والشيء الذي يتوقف الاحساس به
على الاحساس بشيء اخر لا يخرج عن ان يكون في ذاته محسوسا بل المحسوس بالذات ما لا واسطة له في العروض لا ما لا واسطة له في الثبوت
كما حقق ذلك في بيان العوارض الذاتية في علم الميزان فالحاصل ان كل ما يقال انه محسوس فاما ان يكون بحيث يحصل منه عند الحس اثر ا
ولا يحصل فان لم يحصل فهو المحسوس بالعرض وان حصل فلا يخ اما ان يتوقف الاحساس به على الاحساس بشيء اخر او لا يتوقف فالاول هو
المحسوس الثاني والثاني هو المحسوس الاول اقول هذا بحسب جليل النظر واما بحسب النظر الدقيق فالمحسوس بالذات هو الصورة الحاضرة
عند النفس لا الامر الخارجي المطابق لها واذا عرفت ذلك فنقول ان البصر يحس بالعظم والعدد والشكل والوضع والحركة والسكون بتوسط
اللون وقال قوم ان الحركة غير محسوسة وكذا السكون غير محسوس واحتجوا على الاول بان الجالس على سفينة جارية لا يحس بحركتها وان كانت
في غاية السرعة وعلى الثاني بان السكون امر عدمي فكيف يحس به واعلم انا نعني بكون الحركة والسكون محسوسين ان العقل باعانة الحس
يدركهما فان الحس يدرك الجسم تارة قريبا من شيء وتارة بعيدا وهكذا على التدريج فيحكم العقل بان ذلك الجسم متحرك خارج من القوة الى
الفعل واما معنى خروج الشيء من القوة الى الفعل فليس من مدركات الحس لانه امر اضافي وكذا الحس يدرك جسما واقفا في مكانه غير زايل
فالعقل يحكم باتصافه بالاستقرار وعدم انتقاله وليس للحس ان يدرك استقرار الجسم او عدم انتقاله وزواله لكان الاول لان الاول
اضافي والثاني عدمي وشيء من الامور الاضافية والعدمية ليس من مدركات الحس ولذلك راكب السفينة لما لم يدرك الحس باختلاف
اوضاع السفينة وقربها وبعدها بالنسبة الى جسم اخر خارج عنه لم يشعر بالحركة فيشبه ان يكون ادراك الحركة والسكون امرا ذهنيا اكثر
الحس كالبصر واما اللمس فيدرك ايضا جميع الامور المعدودة بتوسط ادراك الصلابة واللين والحر والبرد ونحوها وكذا الذوق يدرك
الطعم وبتوسط الطعم يدرك بالعظم بانه يدرك طعما كثيرا او يدرك بالعدد بان يجد طعوما مختلفة فاما ادراكه للحركة والسكون
فضعيف جدا بل لا يكون الا بالاستعانة باللمس واما الشم فانه لا يدرك شيئا من ذلك الا العدد باعانة من العقل وهو ان يعلم
ان الذي انقطعت رايحته غير الذي حصلت ثانيا واما السمع فانه لا يدرك العظم ولكنه يدرك العقل بشركته بان الاصوات القوية لا
يحصل في غالب الامر الا من الجسم العظيم وبالجملة فادراك البصر لهذه الاشياء المعدودة اقوى وكان ادراكه ايضا باعانة من العقل
وان سلكت نحو ما علمت انه لا شيء من الادراك الحسي الا وقوامه بالادراك الخيالي ولا شيء من التخيل الا وقوامه بالتعقل كما ان الحس لو
جرد عن العقل لم يكن موجودا ولا امكن وجوده منفكا عن العقل وليس الحواس بالقياس الى مستعملها كالالات الصناعية بالقياس
الى مستعملها حيث يتصور القدوم والمنحت وجود وان فرض عدم النجار ولا يتصور للسمع والبصر وجود مع قطع النظر عن القوة العاقلة
في الانسان وعن النفس الحيوانية في غيره من الحيوان وكذا لا يتصور للنفس وجود الا بالعقل ولا للعقل وجود الا بالباري جل ذكره ولو
انجر الكلام الى هذا المطلب ليس ههنا محل تحقيقه وكانه قد مرت الاشارة اليه سابقا فاذا كان الامر في الحواس ما ذكرنا فهكذا يجب ان
يعلم الحال في المحسوسات فكل محسوس فهو معقول بمعنى انه مدرك للعقل بالحقيقة لكن الاصطلاح قد وقع على تسمية هذا الادراك
الجزئي الذي بوساطة الحس بالمحسوس تشبيها بالمحسوس للمعقول عن ادراك المجردات بالكلية هذا وربما توهم بعض الناس انه لا بد للحيوان
من حس اخر غير هذه الخمسة لادراك تلك الامور المعدودة وهذا باطل لما علمت ان تلك الامور من المحسوسات المشتركة التي تدرك لكل واحد
من هذه الخمسة فهي غير محتاجة الى حس سادس بل لو كان في الوجود حس اخر كان معطلا من جهة ان الحواس الخمس بل بعضها وافية بادراك
هذه الامور والتعطيل مستحيل كما علمت في الوجود **الباب الخامس** من علم النفس في الادراكات الباطنة وفيه فصول **فصل**
في الحس المشترك ويسمى بنطاسيا اي لوح النفس وهي قوة موضعها في مقدم الدماغ عند الجمهور وعندنا قوة نفسانية استعدادها لحلول
في مقدم الدماغ بل في الروح المصبوب فيه يتادى اليها صور المحسوسات الظاهرة كلها والحواس بالنسبة اليها كالجواسيس الذين يأتون باخبار

الروح

الرامي الى وزير الملك واحتجوا على اثباتها بحجج ثلاث احدها انا نحكم بان هذا الابيض حلو او ليس هذا ذاك والقاضي على الشيئين يجب
ان يحضره المقضي عليهما وهذا القاضي الحاكم ليس هو العقل فقط بلا توسط حاسة اما اولا فلانا ندرك المحسوسات الا بالة جزئية واما ثانيا
فلان هذا الحكم قد يقع من الحيوانات التي لا عقل لها اذ لولا ذلك لتعذرت عليها الحيوة ولم يكن الشم والشكل دالا لها على الصور المطلوبة
لو يطلبها او على الصور المهروب عنها لو يهرب عنها فظهر ان المحسوسات الظاهرة اجتماعا في قوة جزئية ادراكية وليس شيء من الحواس الظاهرة
كذلك فلابد من مدرك باطني جزئي وهو المسمى بالحس المشترك وهذه الحجة لا تتم عن ضعف اذ العقل في الانسان والوهم في الحيوان جامع
لجميع القوى المدركة وغيرها وهو الحاكم على مدركاتها والمستعمل للجميع فيكفي الحكم بان هذا الابيض هذا الحلو اذا ابصر بياض السكر بصره
وادرك حلاوته بذوقه وايضا اذا اعقلنا الانسان الكلي ثم شاهدنا شخصا معينا منه حكمنا بان هذا الشخص انسان مع ان الانسان
كلي معقول والشخص جزئي محسوس فلو كان الحاكم على الشيئين لابد وان يدركهما بالذات فلزم ان يكون ههنا قوة مدركة غير العقل
وغير الحس تدرك المعقول والمحسوس جميعا لان ادراك العقل مقصور على الكليات وادراك الحس مقصور على الجزئيات فلو وجب للحاكم
على الجزئي بالكلي ان يدرك الطرفين جميعا بلا واسطة قوة تكون له فيلزم اما استحالة هذا الحكم واما وجود قوى اخرى لا تكون عقلا
ولا حسا واللازم بقسميه بط فكذا الملزوم قال بهمنيار وعندي انه ليس يجب ان يكون الحاكم بان هذا اللون هو هذا الطعم مدركا للصور
المحسوسة كما اذا اثارا لابصار الشهوة لم يجب ان يكون القوة الشهوانية دراكة بل يصح ان يكون النفس مدركة للطعم بالذوق واللون
بالبصر ثم يحكم قوة اخرى بان هذا الطعم لشيء هذا لونه انتهى اقول لا غبار على كلام هذا ولا يرد عليه ما اورده صاحب المباحث
بقوله وهذا جهل مفرط ولعله ما حفظ في اول المنطق من ان كل تصديق لا بد فيه من تصورين فمن لم يتصور المعالم والحادث كيف يمكنه
الحكم بثبوت احدهما للاخر انتهى وذلك لان المراد من قوة اخرى في قوله ثم يحكم قوة اخرى ادراكية كالعقل في الانسان والوهم في ساير
الحيوانات فمعناه انه يحكم العقل او الوهم بعد تنبهه بوسيلة الذوق على الطعم وبوسيلة الابصار على اللون بان هذا الطعم له هذا
اللون فمن اين لزم ههنا حصول التصديق من غير تصور الطرفين وقول الحكماء ان العقل لا يدرك الجزئيات والوهم لا يدرك المحسوسات
الظاهرة معناه ان العقل لا يدرك الجزئيات بذاته من غير استعانة بالة ادراكية كالحس والوهم وكذا الوهم لا يدرك بذاته المحسوسات
من غير توسط الحواس والا فلا يدرك بالحقيقة للكليات والجزئيات في الانسان الا القوة العاقلة وفي الحيوانات لا يدرك الموهومات و
والمحسوسات الا الوهم فهذا الاعتراض انما نشأ من قصور التامل وسوء الفهم وقلة الممارسة لكلماتهم الثانية انا نرى قطر النازل
خطا مستقيما والذبالة المتحركة بالاستدارة على العجلة دائرة والنقطة في الخارج ليس خطا ولا دائرة فاذن تلك الاشباح في الحس ولعل
محلها هو القوة الباصرة اما على مذهب اصحاب الشعاع ومن يكون المبصر عنده هو الامر الخارجي فهو بين واما على مذهب من يرى
ان الابصار بحصول شبح المرئي فلان حضور المادة شرط في الابصار وفي كل الحواس فالبصر لا يدرك المبصر الا حيث يكون فبقي ان تلك
الاشباح والمتمثل في قوة اخرى وليست هي النفس فهي قوة اخرى جزئية واعترض عليه صاحب المباحث بانكم استدللتم بهذا على ان الرؤية
بالانطباع في البصر والان جعلتموه دليلا على اثبات الانطباع في الحس المشترك وقد سبق الايراد عليه بهذا والذي نقوله الان انه لم لا
يجوز ان يكون محل الانطباع هو الروح الباصرة والقوة الباصرة فينطبع في الروح الباصرة حين ما كان في حيز ثم قبل امحاء هذه الصورة
ينطبع فيها صورة الجسم عند ما يكون في حيز اخر فاذا اجتمعت الصورتان في البصر شعرت القوة الباصرة بهما فلا جرم احست القوة الباصرة
بالنقطة على مثال الخط وايضا الشيخ الرئيس قد سلم ان البصر يدرك الحركة وتسهيل ادراك الحركة لا على الوجه المذكور اقول الحجة
على ان الابصار لا بد فيه من تمثل شبح المرئي وصورته عند النفس قد مضت من غير الاستعانة بما ذكره واما تجويز كون بقاء الارتسامات
في البصر حتى يدرك النقطة خطا فليس بجائز لان الحس الظاهر قوة مادية لا يدرك شيئا الا بمشاركة الوضع وما لا وضع له بالقياس الى
موضوعها فلا يتاثر ولا ينفعل موضوعها منه فلا يقع الادراك به اذ لا شبهة في ان القطرة عند حصولها في كل موضع يبطل كونها في
الموضع السابق والمتقدم عليه لا وضع له وما لا وضع له لا يؤثر في قوة جسمانية فلو كان البصر ادرك صورة النقطة على وضع خاص بعد انمحائها
عن ذلك الوضع لزم وجود الشيء بلا سببه ولزم ان يكون الحس الظاهر مدركا للمغيبات وادراك المغيبات مقصور على الحس الباطن لكونها
غير منطبعة في المادة عندنا وكما ان البديهة شاهدة على ان الحواس الظاهرة لا تدرك الامور الماضية والامور المستقبلة فالبصر
لا يدرك لونا موجودا في الامس والشم لا يدرك رائحة موجودة في الغد فكذلك الحكم ههنا واما ان الشيخ سلم ان البصر يدرك الحركة

هند بر تباينه من ان ذلك بانضمام العقل بضرب من القياس لا ان البصر يدرك بادراك واحد فهي اجزاء المركز فلو ارتسمت اجزاء المركز
دفعة كما في القطرة النازلة والشعلة الجوالة فذلك في الحس المشترك لا في الحس الظاهر الحجة الثالثة وهي اقوى الحجج ان الانسان يدرك
صورا لا وجود لها في الخارج مثل ما يعرض للمبرسمين وكما يعرض للنائم في رؤياه فانه يشاهد صورا عظيمة محسوسة واصواتا مسموعة
متميزة عن غيرها وكذلك التي يشاهدها اصحاب النفوس الشريفة كالانبياء والاولياء عليهم السلم حين سلامة حواسهم من الصور البهية
والاصوات الحسنة لا يرتابون فيها ويميزون بينها وبين غيرها وكذلك ضعفاء العقول قد يرون عند الدهشة والخوف في الحروب والزلازل
وغيرها لانزعاج نفوسهم عن عالم الظاهر صورا مناسبة لاحوالهم فاذا لتلك الصور وجود فان العدم المحض يمتنع ان يتميز عن غيره وليس
وجودها في الخارج والا لرآها كل من كان سليم الحس فاذا لتلك الامور وجودها المدرك آخر غير القوة العقلية فان العقل يمتنع
ان يدرك الاجسام والابعاد والاشكال المقدارية وغير الحس الظاهر لان هذه الصور في الاغلب يدرك عند ركود الحواس وتعطلها
وكذا يدرك في المنام وقد يدرك في اليقظة المبصر عند غموض العينين فبقي ان يكون المدرك لها قوة باطنة غير العقل وليس الخيال
مدركا لها لان الخيال حافظ والادراك كلما كان نحترزنا فيه متمثلا مشاهدا وليس كذلك فبقي ان يكون المدرك لها قوة اخرى وهي الحس
المشترك وموضع تعلقها مقدم الدماغ عند التجويف الاول ومظهر ادراكاته هو الروح المصبوب هناك وهذا الروح كالمرآة التي بسببها
لخلوها عن الالوان مع قابليتها لصور الالوان من غير ان ينطبع فيها صورة فهكذا تلك الروح لبساطتها وصفائها واعتدالها يصير سببا
لظهور الاشباح الغيبية على النفس من مثل المحسوسات فيدركها النفس بهذه القوة التي هي آلة لادراك المحسوسات الغائبة من الحواس وهو
واستدل من نفى هذه القوة بوجهين الاول ان النائم قد يرى في نومه جبلا من الياقوت وبحرا من الزئبق وهذه الصور العظيمة يستحيل
انطباعها في جرم الدماغ لاستحالة انطباع العظيم في الصغير فاذن محل هذه الصورة ليس قوة جسمانية بل جوهر النفس فبطل القول بهذه
القوة الثاني انا كما علمنا ببديهة العقل انا لا نذوق الطعوم ولا نشم الروائح بالايدي والارجل كذلك علمنا بالضرورة انا لا نذوق و
لا نلمس بالدماغ اقول اما الاول فلا يرد علينا لانا لا نقول بانطباع الصور المدركة وحلولها في جرم من الاجرام بل هي قائمة بالنفس قياما
غير الحلول والانطباع وكذا الثاني فان الدماغ ليس محل الانطباع ولا امر اليه حاجة في ادراك النفس للصور بعد حصولها من طريق الحواس
ولا ادراك المغيبات بعد حصول الاستعداد لها انما الحاجة اليه في كونه محل القوة والامكان لحدوث الصورة بسبب الهيجان وحامل
استعداد النفس للاتصال بمبدأ التصوير والتمثيل فمحل كون تلك الصور العظيمة منطبعة في جزء من الدماغ فنحن ننكره غاية الانكار
اذ قد اقمنا البرهان على كون الصور الخيالية غير موجودة في هذا العالم اذ ليست من ذوات الاوضاع ومع ذلك لا بد من اثبات قوة اخرى
غير النفس لمغايرة مدرك الجزئيات لمدرك الكليات لان الجزئي بما هو جزئي تباين في الوجود للكلي بما هو كلي اي عقلي والمدرك ابدا من نوع
المدرك بل عينه كما علمت فمدرك الجزئي غير مدرك الكلي **فصل** في الخيال القوة الخيالية ويقال لها المصورة وهي قوة يحفظ بها الصور
الموجودة في الباطن واستدلوا على مغايرتها للحس المشترك بوجوه ثلاثة الاول ان الحس المشترك له قوة قبول الصور والخيال له قوة
حفظها وقوة القبول غير قوة الحفظ بوجهين احدهما ان القبول قد يوجد من غير حفظ كما في الماء اذ فيه قوة قبول الاشكال دون
حفظها فلو كان احدهما عين الثاني لم يجز الانفكاك وثانيهما ان القبول منشأ الامكان والاستعداد والحفظ منشأه الوجوب
الفعلية فهما حيثيتان متنافيتان مكثرتان لذات الموضوع والاعتراض عليه بان هذا مبني على قاعدة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
نشأ من قلة التدبر وقصور البضاعة في الحكمة كما مر ذكره الثاني ان الحس المشترك حاكم على المحسوسات مذعن لها والخيال غير حاكم بل
حافظ فقط والشيء الواحد لا يكون حاكما وغير حاكم واعترض بانه لم لا يجوز ان يكون القوة الواحدة تارة تكون حاكمة وتارة تكون حافظة
الثالث ان صور المحسوسات قد تكون مشاهدة وقد تكون متخيلة والمشاهدة غير التخيل فالحس المشترك يشاهد تلك الصور والخيال يتخيلها
فهما قوتان متغايرتان واعترض صاحب المباحث المشرقية بان الصور المعقولة قد لا يكون النفس مشاهدة لها ناظرة اياها بل ذاهلة عن تلك
الصور في هذا الوقت في اي خزانة تكون فان قلتم انه اذا اقبلت النفس الى المبدأ الفياض فاضت عليه تلك الصور واذا اعرضت
انمحت وبطلت لكن النفس متى حصلت ملكة الاتصال بالعقل فيكون متى تاقت لادراك تلك الصور فاضت عليها منه قلنا فلم لا
يجوز ان يكون كذلك في الصور الخيالية حتى ان الحس المشترك متى ما اقبلت لاستحضار تلك الصور فاضت عليه من المبدأ الفعال اقول القوة
التي قد حصلت لها ملكة التوجه او الاتصال بجوهر فعال يفيض عليها الصور من غير تجشم اكتساب جديد او احساس غير القوة التي لم تحصل

لها بعد

لها بعد هذه الملكة بل يحتاج في ادراكه الى الكسب كما في الاحساس كما في الحس المشترك او الفكر كما في النفس فان النفس بما هي نفس ليس لها ان تدرك المطالب النظرية من شانها من حيث انها ذلك بالكسب الا بواسطة ملكة عقلية يحصل لها بعد تعدد الادراكات وتعاقب الافكار وتوارد الانظار وقوة تلك الملكة نور عقلي واسع الوجود فاض عليها من المبدء وهو عندنا جوهر فوق النفس ودون العقل الفعال فهكذا نقول في هذا المقام انا ادراك المحسوسات ولا غير محتاج الى ملكة بل الى شيء كاسب من حس او شيء اخر واما حفظها فيحتاج الى زيادة ملكة وشدة في القوة المدركة حيث يمكنها استحضار ما وقع الذهول عنه من الصور المحسوسة بعد غيبة اسبابها عن الحس وقد سبق ان القوة المسترجعة لا توجد في الماديات على ان اثبات المغايرة بين الحس المشترك والخيال ليس عندنا من المهمات التي يختل باهمالها شيء من الاصول الحكمية فلو كانا قوة واحدة لها جهتا نقص وكمال لم يكن به باس والعمدة اثبات انها قوة جوهرية باطنية غير العقل وغير الحس الظاهر ولها عالم آخر غير عالم العقل وعالم الطبيعة والحركة وهذه القوة قد اقمنا البرهان على تجردها من البدن واجزائه وبها يتحقق احوال القبر وثوابه وعذابه ولحوق البرزخ وبعث الاجساد وموضع تصرفها كل البدن وسلطانها في مقدم التجويف الاول وآلتها الروح العزيزي الذي هناك

فصل في المتخيلة والوهمية والذاكرة

اما المتخيلة فتسمى مفكرة ايضا باعتبار استعمال الناطقة اياها في ترتيب الفكر ومعدا بانه قد احتجوا على مغايرتها لساير القوى المدركة بان الفعل في العمل غير الادراك والنظر فانا لنا ان نركب الصور المحسوسة بعضها ببعض ونفصلها بعضها عن بعض لا على النحو الذي شاهدناه من الخارج كحيوان راسه كراس انسان وساير بدنه كبدن فرس وله جناحان وهذا التصرف غير ثابت لساير القوى فهو اذن لقوة اخرى واعترض بانه ان كان لهذه القوة ادراك كان الشيء الواحد مدركا ومتصرفا وان لم يكن لها ادراك مع انها متصرفة بالتفصيل والتركيب بطل قولهم الحاكم على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما وايضا استخدام الوهم اياها ما تصرف فيها فان الوهم مدرك متصرف معا واجاب المحقق الطوسي عن الاول بان هذه القوة ليست مدركة وتصرفها في شيئين يقتضي حضورهما لا ادراكها اذ لا يجب ان يكون كل حاضر متصرف فيه مدركا وعن الثاني ان الشيء الواحد يمكن ان يكون مدركا ومتصرفا من وجهين مختلفين احدهما بحسب ذاته والاخر بحسب آليته او كلاهما بحسب آليتين وموضع تصرف هذه القوة هو الجزء الاول من التجويف الاوسط وهي قوة الوهم وبتوسطه واما القوة الوهمية فقد احتجوا على مغايرتها بان قالوا انا نحكم على المحسوسات باموره لا نحس بها ولا صورة لها في المواد وهي اما امور ليس من شانها ان نحس بها كالعداوة التي يدركها الشاة من الذئب والمحبة التي تدركها السخلة من امها واما امور يمكن ان نحس بها كما اذا راينا شيئا اصفر حكمنا بانه عسل وحلو فان ذلك لا يؤدي اليه الحس في هذا الوقت فالقوة التي تدرك هذه الامور هي الوهم لكن يدرك القسم الاول اعني المعاني المتعلقة بالجزئيات بذاته والقسم الثاني اعني الصور الغير الموجودة باستخدام المصورة ولا يجوز ان يكون شيئا من القوى المذكورة وادراكاتها مقصورة على الصور المحسوسة وهذا يدرك المعاني فهي اذن قوة اخرى في موضع تصرف الوهم الدماغ كله لكن الاخص به هو التجويف الاوسط واعلم ان الوهم عندنا وان كان غير القوى التي ذكرت الا انه ليس له ذات مغايرة للعقل بل هو عبارة عن اضافة الذات العقلية الى شخص جزئي وتعلقها به وتدبيرها له فالقوة العقلية المتعلقة بالخيال هو الوهم كما ان مدركاته هي المعاني الكلية المضافة الى الصور الشخصيات الخيالية وليس للوهم في الوجود ذات اخرى غير العقل كما ان الكلي الطبيعي والماهية من حيث هي لا حقيقة لها غير الوجود الخارجي او العقلي والحجة على ما ذكرنا ان القوة الوهمية اذا ادركت عداوة شخص معين فاما ان تكون مدركة للعداوة لا من حيث انها في الشخص المعين او لم يدركها الا من حيث انها في الشخص المعين فان كان الاول فالوهم قد ادرك عداوة كلية فالوهم هو العقل وان كان الثاني فمن الظاهر المكشوف عند العقل ان العداوة ليست صفة قائمة بهذا الشخص وعلى تقدير قيامها به كانت محسوسة كوجوده ووحدته فان وجود الجسم الشخصي من حيث وحدته عين اتصاله وكان ادراك عداوته كادراك وجوده ووحدته فكان ادراكها بالحس لا بالوهم وبالجملة كل معنى كلي اذا وجد في الاشخاص الجزئية فوجوده فيها اما باعتبار ان الذهن ينتزع منها ذلك المعنى كالعلية والمعلولية والتقدم والتاخر وساير الاضافات كالابوة والبنوة وغيرها واما باعتبار ان لها صورة في تلك الاشخاص كالسواد والرائحة والطعم فادراك القسم الاول اما بالعقل الصرف وذلك اذا كان ادراكها مع قطع النظر عن متعلقاتها واما بالوهم اذا ادركت متعلقة بشخص معين او اشخاص معينة وادراك القسم الثاني يتم من الحواس او بالخيال فالعداوة مثلا من قبيل القسم الاول وان كانت متعلقة بخصوصية فهي امر كلي مضاف الى تلك الخصوصية وليس لها قيام بالاجسام وادراكها بالوهم لا بالحس فالوهم يدرك الكلي المقيد بقيد جزئي واما القوة الحافظة فهي خزانة عندهم للوهم اختزنت فيها صور مدركاته كما ان الخيال خزانة الحس المشترك وقد تسمى ايضا ذاكرة ومسترجعة لكونها قوية على استعادتها

وهذه الاستعادة تارة تكون من الصورة الى المعنى وذلك اذا اقبل الوهم مستعينا بالمتخيلة يستعرض الصور الموجودة في الخيال الى ان تعرض له الصورة التي ادرك معها ذلك المعنى فح يلوح ذلك المعنى المحفوظ في الخزانة وتارة تكون المصير من المعنى الى الصورة اما باستعراض المعاني التي في الحافظة الى ان تعرض له المعنى الذي ادرك معه الصورة التي تطلب ان تعذرت من هذه الجهة لانمحاء الصورة عن الخيال بالنسيان اوبسبب آخر فيحتاج الى احساس جديد بنحو يورد الحس الظاهر تلك الصورة وتصير مستقرة في الخيال فيعود بسببه المعنى المستقر في الحافظة واعترض بان حفظ المعاني مغاير لادراكها وادراكها مغاير للتصرف فيها واستعراضها فالاسترجاع لا يتم الا بحفظ وادراك وتصرف فالمسترجعة لا تكون قوة واحدة فيزيد عدد القوى الباطنة على الخمسة المذكورة والجواب ان الادراك للوهم والحفظ للحافظة والتصرف للمتفكرة وبهذه القوى يتم الاسترجاع من غير حاجة الى قوة اخرى غيرها فوحدة المسترجعة وحدة اعتبارية غير حقيقية وكذا الذاكرة مركب من ادراك وحفظ يتم بالوهم والحافظة واعلم ان هذه القوى وان كانت متغايرة الوجود مختلفة الحدوث منفكة بعضها عن بعض فمن الحيوان ما لا يكون له الا الحس الظاهر ومنه ما له خيال ولا وهم له ومنه ما لا حفظ له الا انها ترجع عند كمالها الى ذات واحدة لها شؤون كثيرة وسيجيء بيان ان النفس بذاتها مدركة للصور الجزئية والمعاني الكلية في فصل معقود لهذا فكن منتظرا متوقعا لبيانه وان سبق منا تنبيهات كثيرة يتفطن الذكي اللبيب على هذا المطلب من غير كلفة لكنا نوضحه زيادة ايضاح لانها مطلب عال ومتاع ثمنه غال ومما يؤيده ما ذكرناه ان الشيخ قال في الشفاء في آخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس ويشبه ان يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فتكون متخيلة بما يعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها واما الحافظة فهي قوة خزانتها انتهى ولا ينافي ما ذكره قبل هذا الكلام متصلا به بل يؤيده وهو قوله وهذه القوة المركبة بين الصورة والصورة وبين الصورة والمعنى وبين المعنى والمعنى كانها القوة الوهمية بالموضع لا من حيث تحكم بل من حيث يعمل لتصل الى الحكم وقد جعل مكانها وسط الدماغ ليكون لها اتصال بخزانتي المعنى والصورة انتهى فانه دل على ان مبدأ الذي ينسب اليه التفكر والتذكر والتخيل والحفظ هو شيء واحد بالهوية والذات كما ان مبدأ الجميع في الانسان هو ذات واحدة يتشعب منه فروع وقوى باعتبار الطوارئ المختلفة ودرجاته المتفاوتة وقال ايضا في فصل القوى النفسانية من كتاب القانون وههنا موضع نظر فلسفي انه هل الحافظة والمتذكرة والمسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة او قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب انتهى وانما لم يحكم ههنا ولم يجزم باحد الشقين التغاير والاتحاد لان الحكم به اما على سبيل المبدئية فليس ذلك مما يبتني عليه قاعدة طبية واما على ان يكون مطلوبا هناك اذ ليس هذا من المسائل التي يلزم الطبيب ان يعرفها اذ موضع افعال الوهم والحفظ عضو واحدا وكان لو احد عندهم اذا وقعت فيه آفة تشريحية غيره ايضا فما الحاجة لهم الى معرفتها وايضا الحكم النظري مفتقر الى الحجة وبيان وليس يمكن اثباته بالادلة الطبية واثباته بالبراهين اللمية لا يكون الا في علم آخر فوق الطب ولكن قال في الشفاء بهذه العبارة وهذه القوة يعني الحافظة تسمى ايضا متذكرة فتكون حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها للاستثبات والتصور بها مستعيدة اياها اذا فقدت وذلك اذا اقبل الوهم بقوته المتخيلة فجعل يعرض واحدا واحدا من الصور الى آخر كلامه فهذا يدل على انها قوة واحدة وقد مر ان الذكر يتم بفعلين والاسترجاع بثلاثة افاعيل فوحدة كل من الذكر والاسترجاع اعتبارية وكذا وحدة القوة التي مبدئه وفوق هذا كلام آخر موعود بيانه وبالجملة لا اضطراب في كلامه اصلا كما ظن بعضهم بل هذه القوى مع تعددها عنده مفتقرة بعضها الى البعض وكلها آلات للوهم ونسبة الافاعيل اليها كنسبة الفعل الى الآلة والفعل بالحقيقة منسوب الى ذي الآلة لا الى الآلة والوهم ايضا آلة للعقل فيما له عقل واما ان جميع القوى المدركة والمحركة مع تعددها وتخالفها عين حقيقة واحدة ستجيء لها وحدة جمعية تشمل هذه المعاني وهو بانها فبني لم يذهب اليه الشيخ واتباعه فاستمع لما يتلى عليك من عالم الاسرار بشرط صونها عن الاغيار

فصل في بيان ان النفس كل القوى بمعنى ان المدرك لجميع الادراكات المنسوبة الى القوى الانسانية هي النفس الناطقة وهي ايضا المحركة لجميع التحريكات الصادرة عن القوى المحركة الحيوانية والنباتية والطبيعية وهذا مطلب شريف وعليه براهين كثيرة بعضها من جهة الادراك وبعضها من جهة التحريك والتي من جهة الادراك نذكر منها ثلثة البرهان الاول من الناحية المعلوم انه يمكننا ان نحكم على شيء باحكام المحسوسات والموهومات والمعقولات فنقول مثلا ان الذي له لون كذا له طعم كذا وما له صوت كذا له رائحة كذا والحاكم بين الشيئين لا بد وان يحضرهما والمصدق لا بد له من تصور الطرفين فلا بد لنا من قوة واحدة تدرك لكل المحسوسات الظاهرة حتى

يمكننا

يمكننا الحكم بان هذا اللون هو هذا المطعوم وان الذي له الصوت الفلاني له الرائحة الفلانية وكذا اذا تخيلنا صورة ثم ادركناه بالبصر
نحكم بان تلك الصورة هي صورة زيد المحسوس مثلا فلا بد من قوة واحدة مدركة للصورة الخيالية والصورة المحسوسة حتى يمكننا الحكم بان
هذه الصورة الخيالية مطابقة لهذا المحسوس فان القاضي بين الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما وكذا اذا ادركنا عداوة زيد و
صداقة عمرو فقد اجتمع عندنا صورة المحسوس وصورة الموهوم ثم لنا ان نتصرف في الصور الخيالية والمعاني الجزئية المدركة بالتركيب و
التفصيل والجمع والتفريق ونحكم باضافة بعضها الى بعض ايجابا او سلبا والحكم لا يتم الا بحضور المحكوم عليه والمحكوم به جميعا فاذن المتولي
لهذا التركيب بين المعاني والصور او التفصيل قوة واحدة مدركة للمعاني والصور ثم نقول اذا احسسنا بزيد او بعمرو وحكمنا بانه انسان
او حيوان وليس بحجر ولا شجر فحكمنا على المحسوس الجزئي بمعقول الكلي واذا ادركنا فرسا شخصيا حكمنا بانه حيوان وليس بانسان فحكمنا بان هذا
المحسوس هو جزئي ذلك المعنى المعقول وليس جزئي ذلك المعقول الاخر فاذن فينا قوة واحدة مدركة للكليات المعقولة وللجزئيات
المحسوسة فثبت ان النفس قوة واحدة مدركة لجميع اصناف الادراكات ثم نقول الحركات الانسانية اختيارية فيكون محركها مختارا وكل
مختار فمبدأ حركته شعوره بغاية الحركة سواء كانت حركة عقلية او حسية شهوية او غضبية والانسان يحرك اقسام الحركات الاختيارية
بعضها للحكم بالعقل وبعضها بالوهم وتجلب للملائم الحسي وبعضها لدفع المنافر الحسي فاذن في الانسان شيء واحد هو المدرك بكل ادراك
وهو المحرك بكل حركة نفسانية وهذا هو المطلوب فان قلت ادراكاته وتحريكاته بواسطة القوى فبالحقيقة مبادي الادراكات والتحريكات
هي القوى وهي امور متعددة قلنا هو المدرك والمحرك بالحقيقة والقوى بمنزلة الالات وقد مر ان نسبة الفعل الى الالة مجاز والى ذي الالة حقيقة
فان قلت اذا كانت النفس مدركة للمحسوسات بالحقيقة فتكون قوة حساسة واذا كانت مدركة بالحقيقة للصور الخيالية كانت قوة خيالية
واذا كانت مدركة للموهومات كانت واهمة فتكون ذات واحدة عقلا ووهما وخيالا وحسا وطبعا ومحركا ويكون جوهرا واحدا مجردا
وماديا قلنا النفس بالحقيقة موصوفة بهذه الامور ومبادئها اذ لها درجات وجودية على ترتيب الاشرف فالاشرف وكانت لها حركة
في الاستكمال الجوهري وكلما وصلت الى مرتبة كمالية جوهرية كانت جبلتها اقوى واكثر وشمولها على المراتب السابقة اتم فالنوع الاخير
الاتم يوجد له النوع الانقص فكما ان نوع الحيوان وطبيعته تمام لنوعية النبات وطبيعته والنبات تمام لطبيعة المركب المعدني وطبيعة
المعدن تمام لطبيعة الجسم فكذا طبيعة الانسان اعني ذاته ونفسه تمام لجميع ما سبق من الانواع الحيوانية والنباتية والعنصرية وتمام الشيء
هو ذلك الشيء مع ما يزيد عليه فالانسان بالحقيقة كل هذه الاشياء النوعية وصورته صورة الكل منها فان قلت فعلى ما ذكرت لا حاجة الى
اثبات هذه القوى بل يفسد طريق اثباتها قلنا هذا بعينه كمسألة التوحيد في الافعال فان قول الحكماء بترتيب الوجود والصدور لا ينافي
قول المحققين منهم ان المؤثر في الجميع هو الله تعالى بالحقيقة فهكذا هيهنا فان النفس لكونها مع وحدتها ذات شئون كثيرة متفاوتة لا بد
للحكيم من تعرف شئونها وحفظ مراتبها لئلا يلزم اسناد فعل الى غير فاعلها من طريق الجهالة فان من نسب حس الانسان او شهوته الى جوهر
عقله من غير توسط امر اخر فقد جهل بالعقل وظلم في حقه اذ العقل اجل من ان يكون شهوة وكذا من نسب دفع الفضلات ما البول والبراز
الى القوة العاقلة فقد عظم الاسائة في باب التحريك فان تحريكاته ليست على سبيل المباشرة بل على سبيل التشوق اليه شوقا عشقيا
عقليا حكميا وكذلك الامر فيما زعم الجمهور من اهل الكلام من نسبة الشرور والافاعيل الخسيسة الى الباري جل ذكره من غير توسيط الجهات
والقوى العالية والسافلة وهذا من سوء الادب منهم في حق الباري من حيث لا يشعرون ومعرفة النفس ذاتا وفعلا مرقاة لمعرفة الرب ذاتا
وفعلا فمن عرف النفس انها الجوهر العاقل المتوهم المتخيل الحساس المحرك الشام الذائق اللامس الجاذب النامي امكنه ان يرتقي الى معرفة ان لا مؤثر في الوجود
الا الله البرهان الثاني من ناحية العلم انك لا تشك في انك تبصر الاشياء وتسمع الاصوات وتدرك المعقولات ولا تشك انك
واحد بالعدد فان كان المدرك للمعقولات غير المدرك للمحسوسات لجوهر ذاتك الذي هو انت عند التحقيق لم تدركهما جميعا اذ لو ادركهما لكان
المدرك لهما ذاتا واحدة وهو المطلوب فلا تكن انت ذاتين اثنين لا ذاتا واحدة وكذا الكلام في الشهوة والغضب فانك لا تشك انك
المشتهي للنكاح او شيء اخر وانك المغضب لعدوك فان قلت القوة الباصرة التي في العين آلة لي تدرك المبصر ثم تؤدي ما ادركته الى
العلامة التي بيني وبينها فيحصل لي الشعور بالشيء الذي ادركته القوة الباصرة قلنا بعد التادية اليك هل تدرك انت الشيء المبصر
كما ادركته الآلة ام لا فان قلت نعم فادراكك غير ادراكات الآلة غير قصد ان ادراكك يتوقف على ادراك آلتك لا انك انما تكون مدركا
لاجل انه حصل لك الادراك لا لاجل انه حصل لآلتك الادراك فان قلت انما الادراك بعد التادية فاذن ما ابصرت وما سمعت وما

من نفسك الم ولذتك وجوعك وعطشك بل علمت ان العين التي هي آلتك او القوة الباصرة قد ادركت وابصرت شيئا وهذا العلم غير حقيقة الرؤية والابصار غيرنا نعلم بان العين تبصر والسمع يسمع والرجل يمشي واليد يبطش ليس ابصارا ولا سماعا ولا مشيا ولا بطشا كما ان العلم بان غيرنا جائع او متالم او متلذذ ليس وجدانا للجوع والالم واللذة لكن العقلاء ببداهة عقولهم يعلمون انهم يسمعون ويبصرون ويتالمون ويتلذذون ويبطشون ويمشون فان جاز انكار جميع المحسوسات والمشاهدات فعلم ان النفس بها قوة سمعنا وبصرنا وبطشنا ومشينا فبها نسمع وبها نبصر وبها نبطش وبها نمشي فثبت بهذا ان جوهر نفسك الذي انت به انت سامع ومبصر ومتالم ومتلذذ وعاقل ونائم وباطش وماش وان احتاج في كل نوع من هذه الافعال الى آلة مخصوصة طبيعية وذلك مما لا نزاع فيه ما دمنا في عالم الطبيعة وان انسلخت النفس عن البدن واستقلت في الوجود صدرت هذه الافاعيل عنها بدون الآلة كما شاهده اصحاب النفوس الكاملة ودل عليه النوم فانا نفعل هذه الافاعيل حالة المنام من غير استعانة بهذه الآلات البرهان الثالث من طرق العلم على ان النفس مدركة للجزئيات لا شك في ان النفس ذات شخصية وهي متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف كما ستعلم ومعلوم ان النفس العقلية ليست مدبرة للبدن الكلي والا لكانت عقلا مفارقا بالكلية ولم يكن تعلقها بالبدن المعين الا كتعلقها بسائر الابدان والتالي باطل فالمقدم كذلك فهي اذن مدبرة لبدن جزئي وتدبير الشخص من حيث هو الشخص يستحيل الا بعد العلم به من حيث هويته الشخصية وذلك لا يكون الا بحصول صورته الشخصية عند النفس وذلك يستلزم كون النفس مدركة للجزئيات وهي مدركة للكليات ففي الانسان هوية واحدة ذات اطوار متعددة فان قلت ان نفسي مدبر بدنا كليا ثم انه يتخصص ذلك التدبير لتخصص القابل قلت هذا باطل اما اولا فكل عاقل يجد من نفسه انه لا يحاول تدبير بدن كلي بل مقصوده تدبير بدنه الخاص واما ثانيا فتخصيص هذا التدبير بسبب القابل انما يكون معقولا اذا كان الشخص بعينه قابلا لتدبير معين لا تقبله سائر الابدان وليس الامر كذلك فان كل تدبير يقبله سائر الابدان فيستحيل ان يكون تخصص التدبير لتخصص القابل واما ثالثا فتخصص البدن وتعينه انما يكون بسبب تصرف النفس وتدبيرها لانها الجامعة لاجزائه والحافظة لمزاجه فلو كان تخصص التدبير بسبب تخصص البدن لزم الدور فهذه هي الوجوه الكلية في بيان ان النفس كل القوى ويلزم من ذلك ابطال القوى كما سبق وههنا وجوه اخرى خاصة احدها انا ندعي ان محل الشهوة والغضب ليس هو البدن ولا جسم من الاجسام لان كل جسم منقسم كما ثبت فلو كان محل الشهوة والنفرة هو الجسم لم يمتنع ان يقوم باحد طرفيه شهوة وبطرفه الاخر نفرة حتى يكون الشخص الواحد في الحالة الواحدة لشيء واحد مشتهيا ونافرا (وذلك محال) وثانيها ان القوة الوهمية قوة غير مادية والا لانقسمت العداوة والصداقة لانقسام محلها وكانت من ذوات الاوضاع فيكون للصداقة ربع وثلث وتكون قابلة للاشارة الحسية بان هذه العداوة هناك في الفوق او في التحت او في السوق او في البيت وليس كذلك وثالثها ان الخيال والحفظ قوة غير جسمانية وعليه براهين قوية سبق ذكر بعضها في مباحث العقل والمعقولات والذي نذكر منها ههنا انا قد برهنا هناك على ان الصور التي يشاهدها النائمون والممرورون او يتخيلها المتخيلون امور وجودية يمتنع ان يكون محلها جزءا للبدن لما بيناه ان البدن ذو وضع وتلك الصور ليست من ذوات الاوضاع ولما ثبت ايضا في بداهة العقول من امتناع انطباع العظيم في الصغير فاذا هي موجودة للنفس قائمة بها صادرة عنها بالاخرى من القيام طرق ابطال الصور الخيالية لو كانت منطبعة في الروح الدماغي كما هو المشهور من القوم لكان لا يخلو اما ان يكون لكل صورة موضع معين غير موضع الصورة الاخرى وذلك محال اذ الانسان الواحد قد يحفظ المجلدات ويشاهد اكثر الاقاليم والبلدان وعجائبها ويبقى صور تلك الاشياء في حفظه وخياله ومن المعلوم بالبديهة ان الروح الدماغي لا يفي بذلك واما ان ينطبع جميع تلك الصور في محل واحد فيكون الخيال كاللوح الذي يكتب الخطوط بعضها على البعض ولا يتميز شيء منها ولكن الخيال ليس كذلك اذ يشاهدها متميزا بعضها عن بعض غير مغشوش فعلمنا ان الصور غير منطبعة على انه من الممتنع ان يتلاقى الاشياء المتحدة الطبيعة ولا تصير متحدة الوجود واذا اتحدت فمن الممتنع ان يختص البعض بان يكون محلا لصورة دون البعض وجه آخر ان الروح الخيالي لكونه جسما لا بد ان يكون له مقدار فاذا تخيلنا المقدار فعند ذلك لو حصل فيه المقدار لزم حلول المقدارين في مادة واحدة وهو محال الوجه الرابع التمسك بما ذكره الشيخ في كتاب المباحثات على طريق التشكيك لمنافاته مع كثير من اصوله مثل ان الادراك للشيء المغاير لا بد فيه من انطباع صورته في المدرك فلو كانت النفس مدركة للصور المقدارية فيلزم كونها محلا للمقدار وان الجوهر الواحد لا يمكن ان يكون مجردا وماديا عاقلا وحساسا وغيرهما من القواعد ونحن نعتقده برهانا لكونه مطابقا لما اعتقدناها من اصول محققة عندنا بخلاف تلك الاصول مثل كون الوجود متحققا في الاعيان دون المهية وكونه قابلا للشدة والضعف ومثل تجويز الحركة في الجوهر وتجدد الطبيعة وكاتحاد العاقل بالمعقول وصيرورة النفس متحدة بالعقل بعد كونها متحدة بالحس الى غير ذلك

من امور

المدركات له

من امور كثيرة وقع الخلاف منا معه فيها والحق احق بالاتباع وهذه عبارته في المباحث بعينها قال ان المذكورات من الصور والمتخيلات
لو كان المدرك لها جسمًا او جسمانيا فاما ان يكون من شان ذلك الجسم ان يتفرق بدخول الغذاء عليه او ليس من شانه ذلك والثاني باطل
لان اجسامنا في معرض الانحلال والتزايد بالغذاء فان قيل الطبيعة تستحفظ وضع اجسام ما هي الاصول ويكون ما ينضم اليها كالداخل
عليها المتصلة بها اتصالا مستمرا ويكون فائدتها كالمعدة للتحلل اذا تحللت المتحللات فيبقى الاصل ويكون للاصل بها تزيد غير جوهري
فنقول هذا باطل لانه اما ان يتحد الزائد بالاصل المحفوظ او لا يتحد به فان لم يتحد به فلا يخ اما ان يحصل في كل واحدة من القطعتين صورة
خيالية على حدة او ينبسط عليهما صورة واحدة والاول يوجب ان يكون المتخيل من كل شيء واحد اثنين واحد يستند الى الاصل وواحد
يستند الى المضاف الى الاصل واما الثاني فاذا غاب الزائد بقي الباقي ناقصا فيجب التحلل عند ان لا يبقى المتخيلات تامة بل ناقصة على
ذلك من المنع واما ان اتحد الزائد بالاصل فيكون حكم جميع الاجزاء المفروضة فيه بعد ذلك الاتحاد في التحلل والتبدل واحدا فيكون الاصل
في معرض التحلل كما ان الزائد في معرض التحلل فظهر مما قلنا ان محل المتخيلات والمذكرات جسم يتفرق ويتزيد بالاغتذاء واذا كان كذلك فمن
الممتنع ان يبقى صورة خيالية بعينها لان الموضوع اذا تبدل وتفرق بعد ان كان متحدا فلا بد وان يتغير كل ما فيه من الصور ثم اذا زالت الصور
المتخيلة الاولى فاما ان يتجدد بعد زوالها صورة اخرى تشابهها او لا يتجدد وباطل ان يتجدد لانه اذا احدث موضوع اخر كان حاله عند
حدوثه كحال الموضوع الاول عند حدوثه وكما ان الموضوع الاول عند حدوثه كان محتاجا الى اكتساب هذه الصورة من الحس الظاهر
فكذا هذا الموضوع الذي تجدد ثانيا وجب ان يكون محتاجا الى اكتساب هذه الصورة ويلزم من ذلك ان لا يبقى شيء من الصور في الحفظ والذكر
لكن البديهة الحس تشهد بان الامر ليس كذلك فاذن الحفظ والذكر ليسا جسمانيين بل انما يوجدان في النفس والنفس انما يكون لها ملكة الاسترجاع
للصور المنمحية عنها بان يتكرر عليها جميع تلك الصور فيصير استعداد النفس بقبولها لتلك الصور راجحا ويكون للنفس هيئة بها امكنها
ان تسترجع تلك الصورة متى شاءت من المبادي المفارقة وح يكون الامر في المذكرات والمتخيلات على وزان المعقولات من جهة ان النفس
اذا اكتسبت ملكة الاتصال بالعقل الفعال فاذا انمحت الصور المستحصلة تمكنت من استرجاعها متى شاءت من العقل الفعال كذا
ههنا الا ان المشكل انه كيف ترتسم الاشباح الخيالية في النفس ثم قال في اخر هذا الفصل وبهذا وبامثاله يقع في النفوس ان نفوس الحيوان
غير الناطق ايضا جوهر غير مادي وانه هو الواحد بعينه المشعور به واحدا وانه هو الشاعر الباقي وان هذه الاشياء آلات مبدلة عليه
فهذا جملة ما يدل على صحة ما ادعيناه **فصل** في دفع ما قيل ان النفس لا تدرك الجزئيات وهي وجوه عامة ووجوه خاصة اما الوجوه
العامة فهي اربعة الاول ان العقلاء ببديهة عقولهم يدركون ان ادراك المبصرات حاصل في البصر لا في غيره والاحساس بالاصوات
حاصل في الاذن لا في غيره وكما ان البديهة حاكمة بان اللسان غير مبصر والعين غير ذائقة كذلك حاكمة بان اللسان ذائق والعين مبصرة
فلو قلنا بان المدرك بهذه الادراكات لهذه المدركات هو النفس لزم بطلان هذه الاختصاصات المعلومة وليس لقائل ان يقول القوة
المدركة وان كانت غير موجودة في هذه الاعضاء لكنها آلات لها فاذا وقع للنفس التفات الى العين ابصرت والى الاذن سمعت لانا
نقول النفس اذا التفت الى اللسان فاللسان هل يدرك الطعم او الى البشرة فالبشرة عند الضرب هل ينالها ألم او لا فان ادرك فقد حصل
المط وان لم يدرك فيجب ان لا يكون لذلك الادراك اختصاص باللسان بل يكون اللسان جاريا مجرى اليد في كونه آلة الذوق والجواب ان
اكثر الناس يجدون ادراكاتهم الكلية وتعقلاتهم المجردة من جانب قلبهم ودماغهم فهل يدل على ان محل هذه الادراكات الكلية هو القلب
والدماغ وان كان لا يلزم ذلك فكذلك ما ذكرتموه وايضا العقلاء ببديهة عقولهم يعلمون انه ليس المبصر هو العين ولا السامع هو الاذن
ولا المتكلم هو الحنجرة بل الانسان هو السميع البصير المتكلم حتى ان بعضهم اعتقد في بادي نظرهم ان الجملة هي الموصوفة بهذه الصفات
ثم لاح لهم ان الاحاد لما لم تكن موصوفة بهذه الصفات امتنع ان يكون الجملة كذلك ثم اضطربوا وتشككوا والاكياس منهم تنبهوا للنفس
فظهر ان ليس العلم بكون العين مبصرة علما بديهيا بل المعلم البديهي حاصل ان للعين اعتبارا في حصول الابصار فاما انها هي مبصرة
او هي آلة للابصار فذلك غير معلوم بأول الفطرة الثاني انا نرى ان الآفة اذا حلت عضوا من هذه الاعضاء بطلت الافعال او ضعفت او
تشوشت وذلك ظاهر في الحواس الخمس الظاهرة واما الحواس الباطنة فالتجارب الطبية دالة على ان الآفة متى حلت البطن المقدم من الدماغ
اختل التخيل وان حلت البطن الاوسط اختل التفكر وان حلت البطن المؤخر اختل الذكر ولولا ان هذه القوى جسمانية والا لما كان الامر
كذلك والجواب انه من الجائز ان يكون ذلك لاحتياج القوة الفاعلة لتلك الافعال الى تلك الآلات في فاعليتها لتلك الافعال لا في ذواتها

الا ترى ان صاحب العيون الضعيفة يحتاجون الى البلورة الرزينة ولم يلزم من ذلك ان يكون تلك الآلة مدركة فكذلك في هذه الآلات الطبيعية والثالث ان هذه الادراكات الجزئية حاصلة لسائر الحيوانات فيجب ان يكون لها نفس ناطقة مجردة وذلك بعيد والجواب انه لا محال يلزم من ذلك واقول التحقيق ان الحيوانات التامة التي لها قوة الحفظ ذوات نفوس مجردة عن عالم الطبيعة لا عن عالم الصورة المقدارية فليس لها الارتقاء الى عالم المفارقات العقلية وايضا فانا لا نقول بان ادراك الجزئيات يجب ان يكون بقوة مجردة بل ندعي ان نفوسنا تدرك الجزئيات بذاتها ثم لما ثبت ادراكها للكليات وثبت ان مدرك الكليات امر مجرد فنحكم بان قوة واحدة فينا مجردة تدرك الجزئيات و الكليات واما في سائر الحيوانات فلم يجد فيها هذه الحجة فلا جرم بقي الامر فيها مشكوكا فيه والرابع انا اذا ادركنا هذه الكرة فلا بد وان يرتسم في المدرك صورة الكرة ومن المحال ان يرتسم صورة الكرة فيما لا وضع له ولا حيز ولا يكون اليه اشارة اقول في الجواب ان هذا الاشكال انما يرد على مذهب من يكون الادراك عنده بانطباع صورة المدرك في ذات المدرك وليس عندنا كذلك بل بقيام صورته بالمدرك والقيام لا يستلزم الحلول بل المثول فقط واما الجواب بانكم وان انكرتم ادراك النفس للجزئيات فلا تنكرون ادراكها للكليات فاذا ادركنا الكرة الكلية فلا بد ان يرتسم فيها صورة الكرة فيعود الاشكال الذي ذكرتم بان ما لا وضع له كيف ينطبع فيه ذو وضع فباطل لانك قد علمت في مباحث الوجود الذهني ان المعقول من الكرة يحمل عليه الكرة بالحمل الاولي لا بالحمل المتعارف وان مثل هذه الاشياء اذا حصل صورها عند العقل يصدق عليها نقايضها فالكرة العقلية الكلية ليست كرة ولا ذات مقدار بخلاف صورة جزئية خيالية منها فانها كرة ذات مقدار شخصي لكن ليس لها وضع في جهات هذا العالم وقد مر هذا في مباحث مقولة الوضع واما الوجوه الخامسة فقد احتجوا على ان الادراكات الظاهرة جسمانية بان قالوا لو كان المدرك للمحسوسات هو النفس وجب ان لا يتوقف احساسنا على حضورها وكان يجب ان يكون ادراكها للقريب والبعيد والحاضر والغائب واحدا لان النفس جوهر غير جسماني فيمتنع ان يكون لها قرب وبعد من الاجسام لانها انما تدرك هذه المحسوسات بمعاونة هذه الآلات التي يصح عليها القرب والبعد لانا نقول العين ان لم يكن فيها قوة باصرة لم يكن القرب والبعد بالنسبة الى الرائي بل بالنسبة الى غيره فيكون ذلك مثل حضور المرئي عند يد فانه لا يكفي ذلك في حصول الابصار والجواب ان النفس وان كانت هي المدركة للمحسوسات لكن ادراكها لها موقوف على شرائط منها كون الآلة سليمة والمحسوس حاضرا عند الآلة على نسبة مخصوصة واذا كان ادراكها للمبصرات موقوفا على حضورها عند هذه الآلات لا جرم اختلف الحال بالغيبة والحضور والبعد والقرب اقول التحقيق ان للنفس ذات نشآت ثلثة عقلية وخيالية وحسية ولها اتحاد بالعقل والخيال والحس فالنفس عند ادراكها للمحسوسات تصير عين الحواس والحس آلة وضعية تأثرها بمشاركة الوضع فعند الاحساس يحصل امران تأثر الحاسة وادراك النفس والحاجة الى الحضور الوضعي انما يكون من حيث التأثر الحسي وهو الانفعال لا من حيث الادراك النفساني وهو حصول الصورة واحتجوا ايضا على ان التخيل بقوة جسمانية بحجج ثلث اوليها وهي اقوى الادلة المذكورة في هذا الباب انا اذا تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين متساويين لكل منهما جهة معينة فلا شك في تميز كل من المربعين الطرفين عن الآخر في الخيال فذلك الامتياز اما لذاتيهما او لوازم ذاتيهما او لامر غير لازم والقسمان الاولان باطلان لان المربعين الطرفين متساويان في الماهية واما القسم الثالث فغير اللازم المميز اما ان يتوقف حصوله لاحدهما على فرض فارض واعتبار معتبر او لا يلزم والاول باطل اما اولا فلانا لا نحتاج في تخيل احد المربعين يمينا والآخر شمالا الى فرض اختصاصهما بعارض والا لكان يمكننا ان نجعل المربع الايمن على البصر بعينه المربع الايسر وذلك ظاهر الفساد واما ثانيا فلان الفارض لا يمكنه ان يخصصه بذلك العارض الا بعد امتيازه عن غيره فلو كان امتيازه عن غيره بسبب ذلك العروض يلزم الدور واما ان لا يتوقف ذلك الاختصاص على فرض فارض وجب ان يكون ذلك بسبب الحامل وذلك اما ان يكون هو الحامل الاول اي المادة الخارجية او الحامل الثاني وهو الذهن والاول باطل اما اولا فلانا كثيرا ما نتخيل ما ليس له في الخارج وجود مع انه لا يمكن حصول النسبة الى العدم الصرف واما ثانيا فلانه لو كان محل المربعين الخياليين واحدا لم يمكن انتساب احدهما الى احد المربعين الخارجيين اولى من انتسابه الى الآخر فاذن هذا الامتياز بسبب القابل الثاني وهو الذهن فان محل احد المربعين غير محل المربع الآخر والا لامتنع ان يختص احدهما بعارض مميز دون الآخر وهذا لا يعقل الا اذا كان محل التخيلات جسما فان قيل انه يمكننا ان نعقل مربعا كليا ويقترن به كونه يمينا او يسارا ويتميز في العقل حينئذ المربع الايمن والمربع الايسر فنقول المربع الكلي امر يقترن به في العقل حد التيامن والتياسر ويكون ذلك بفرضه حتى انه يتمكن من تغيير ذلك الفرض واما في التخيل فالامر غير حاصل بالفرض لان المربع المعين الذي على الايمن لا يمكننا ان نفرض ما يعرض حتى يتغير هو في نفسه في اخيالنا المرتسم اليه فظهر الفرق وثانيها

ان الصور الخيالية مع تساويها في النوع وقد يتفاوت في المقدار فيكون البعض اصغر والبعض اكبر وذلك التفاوت اما للماخوذ منه
او للاخذ والاول باطل لانا قد نتخيل ما ليس بموجود في الخارج فتعين الثاني وهو ان الصورة تارة يرتسم في جزء اكبر وتارة في جزء اصغر
وثالثها انه ليس يمكننا ان نتخيل السواد والبياض في شبح خيالي واحد ويمكننا ذلك في جزئين ولو كان ذلك الجزءان لا يتميزان في
الوضع لكان لا فرق بين المتعذر والممكن فاذن الجزءان متميزان في الوضع والجواب عن الحجة الاولى بوجهين النقض والحل اما الاول
فانا نتخيل الامور العظيمة فاذا انطبع في الروح الخيالي من الصورة الخيالية ما يساويه فالذي يفضل عليه اما ان ينطبع في الروح الخيالي
او لا ينطبع فان لم ينطبع فيه فقد بطل قولهم ان التخيل لاجل هذا الانطباع فان انطبع فيه ما يساويه وانطبع فيه ما يفضل عليه ويكون
محل ما يساويه ومحل ما يفضل عليه شيئا واحدا مع انا نميز بين القدر المساوي والقدر الفاضل وذلك يدل على ان الصورتين في
الخياليتين وان حصلا لشيء واحد فانه يمكننا ان نميز بينهما واذا كان كذلك فلا يلزم من حصول صورتي المربعين الطرفين في النفس ان لا يتميز في
الخيال احدهما عن الاخر وعلى الجملة فالانسان ربما طاف العالم وشاهد البلدان ويكون مع ذلك حافظا للمجلدات فان كان صورة كل
من تلك الامور في جزء من الدماغ متميز عن الجزء الذي لم يرتسم فيه صورة الشيء الاخر فمن المعلوم ان القدر القليل منه لا يفي بذلك وان لم
يجب ان يكون لكل صورة خيالية محل على حدة بل يجوز ان يكون في محل واحد صور كثيرة ومع ذلك يكون البعض متميزا عن البعض فح لا يلزم
من ارتسام جميع الصور في النفس ان لا يتميز بعضها عن البعض واما وجه الحل فهو ان تلك الصور لما كانت النفس قابلة لها بل النفس فاعلة وهوية كل
من المربعين بامر لازم لهوية المجعولة للنفس وليست هوية المربع الخيالي كهوية المربع الخارجي حتى يكون لها مادة جسمانية قابلة للتشكلات
المختلفة لاجل اسباب خارجة بل هي امر بسيط صوري لا مادة له وانما المخصص لهويته من جهة الفاعل المتخيل حتى ان الوهم اذا توهم القسمة
والانفكاك في مقدار موجود في الوهم الى قسمين لم يلزم منه وجود مادة مشتركة بين ذلك المقدار وبين ذينك القسمين كما يلزم في التقسيم
الخارجي لان ذينك القسمين يحصلان بمجرد انشاء الوهم من غير ان يكونا من سنخ ذلك المقدار الاول فجميع ما يتصوره الخيال او الوهم يتوسط
ويوجد في الذهن من قبيل الانشاء والابداع من الجهات الفاعلية دون التكوين والتخليق من المخصصات القابلية وهي كصدور الافلاك
من المبادي العالية من حيث ان منشا صدورها وتخصصها تصورات تلك المبادي والفرق ان تصورات المبادي من لوازم ذاتها وغير
ماخوذة من سبب خارجي واما هيهنا فليس كذلك بل المحسوسات الخارجية اثر في انشاء هذه الصور في عالم الخيال بالاعداد والتخصيص فنقول
اذا ادرك الحس صورا خارجية كمربع مجتمع من مربعين على نسبة مخصوصة مثلا في الخارج وذلك الشكل لا يكون موجودا في الخارج الا بعوارض
مفارقة خارجية مادية زائدة على هيئة المربع جعلا ووجودا لكونه موجودا في مادة قابلة للانقسام فللخيال ان يفعل بانشائها صورا
مثلها او مخالفة لها جعلا واحدا بسيطا وان كان على الوجه المعهود من الخارج في الجهات والاوضاع ولا يلزم من ذلك ان يكون الخيال
ذا جهة ووضع لان صورة الجهة والوضع لا يلزم ان يكون ذات وضع وجهة فاذا تقرر هذا فنقول قول المعترض ان تخصص هذا
المربع الخيالي ان تخصص هذا المربع الخيالي ليس بفرض فارض واعتبار معتبر قلنا لا نم بل تخصصه بمجرد اعتبار المعتبر وتصوره وجعله
جعلا بسيطا قوله والا لامكننا ان نجعل المربع الايمن عملا به يصير المربع الايمن الايسر قلنا تخصيص الفاعل للامر الصوري الذي لا مادة له
ليس لاجل هوية الصورية لا افادة صفة او عرض على مادة كما في المربع الخيالي الا صورة المربع الخاص بعينه الحاصل من الفاعل انشاء
اختراعا بسيطا وبالجملة اذا ارادت النفس ان تجعل هذا المربع الخيالي مربعا اخر وهذا المقدار مقدارا اخر واردت تقسيم مقدار بعينه
الى قسمين لا يمكن لها ذلك اذ ليس لتلك الامور تركيب من مادة قابلة وصورة غيرها حتى يكون هناك مجعول ومجعول اليه بل كل واحد
من تلك الامور صورة فقط بلا مادة قابلة وتلك الصور عين تصور النفس ومشيتها وارادتها فاذا انقسم مقدار خيالي الى قسمين كان ذلك
في الحقيقة انشاؤهما ابتداء لا من شيء سواء عدم المقدار الاول او لا واذا عدم فلم يعدم الى شيء ليلزم وجود مادة قابلة هناك
محتاج الى مخصص من خارج كما هو شان الخارجيات المادية اما الجواب عن الحجة الثانية وهي ان الصور الخيالية قد يتفاوت في المقدار
مع اتحادها في النوع فنقول هذا التفاوت ليس للماخوذ منه ولا للاخذ بان يكون مادة قابلة لها بل حاصل للماخوذ بفعل الاخذ
انشائه دون قبوله واتصافه واما عن الحجة الثالثة فنقول انا لا ننكر تغاير الاشباح وتعدد مقاديرها واختلافها في الاشارة الخيالية
لكن لا يلزم من ذلك كون النفس جوهرا ماديا او كونها غير مجردة عن الجزئيات والخياليات واعلم ان الامتياز في الاشارة الخيالية لا
يوجب كون الصور المقدارية الموجودة في عالم الخيال والمثال ذوات اوضاع حسية موجودة في جهة من جهات هذا العالم المادي

المفصل المتجدد الزمانى ليلزم المنافاة بين تجرد النفس وتصورها للصور المقدارية والاشباح المثالية وسيأتى تحقيق هذه المسئلة فى مباحث المعاد وحشر الاجساد واحتجوا على ان الوهم قوة جسمانية بانه لما ثبت كون الخيال جسمانيا وجب ان يكون الوهم الذى لا يدرك الا ما يكون متعلقا بصورة جسمانية كذلك وتوضيحه ان مدرك الوهم اما ان يكون الصداقة المطلقة او صداقة هذا الشخص اما الاول فغلط لانه امر كلى ادراكه بالعقل وكلامنا فى الادراكات الجزئية فبقى الثانى لكن المدرك لصداقة هذا الشخص وجب ان يكون مدركا لهذا الشخص لان ادراك المركب او التصديق بثبوت احدهما للآخر لا يمكن الا بتصور الطرفين فاذن الوهم مدرك لهذه الصورة الشخصية لكن قد ثبت ان مدرك الصورة الجزئية قوة جسمانية فالوهم اذا جسمانى والجواب عن هذه الحجة انا قد بينا ان مدرك الصور الخيالية الجزئية غير بدنية ولا مادية فالوهم اولى بكونه غير مادى والتحقيق ان وجود الوهم كوجود مدركاته امر غير مستقل الذات والهوية ونسبة مدركاته الى مدركات العقل كنسبة الحصة من النوع الى الطبيعة الكلية النوعية فان الحصة طبيعة مقيدة بقيد شخصى على ان يكون القيد خارجا عنها والاضافة اليه داخلا فيها على انها اضافة لا على انها مضاف اليه وعلى انها نسبة وتقييد لا على انها ضميمة وقيد فالعداوة المطلقة يدركها العقل الخالص والعداوة المنسوبة الى الصورة الشخصية يدركها العقل المتعلق بالخيال والعداوة المنضمة الى الصورة الشخصية يدركها العقل المشوب بالخيال فالعقل الخالص مجرد عن الكونين ذاتا وفعلا والوهم مجرد عن هذا العالم ذاتا وتعلقا وعن الصورة الخيالية ذاتا لا تعلقا والخيال مجرد عن هذا العالم ذاتا لا تعلقا ونسبة الارادة اى القوة الاجماعية الى الشهوية الحيوانية فى باب التحريك كنسبة الوهم الى الخيال فى باب الادراك وكل واحدة منهما عندنا قوة مجردة عن المادة لكن لم نجد فى كلام احدهما يدل على ان المحركة الشوقية جسمانية والتى لا خلاف لاحد ولا شبهة فى كونها جسمانية هى المحركة الفاعلة القريبة لا الباعثة وهى المسماة بالقدرة لانها عبارة عن قوة قائمة بالاعضاء والعضلات المميلة لها بالقبض والبسط والجذب والدفع وكذا حكم الطبيعة المحركة للاجسام البسيطة والمركبة بالمباشرة محركاتها الطبيعية والقسرية والنفسانية لان القسرية راجعة الى الطبيعية والنفسانية ايضا لا يمكن الا باستخدام الطبيعة والله ولى الجود والحكمة

فصل

فى تعديد مذاهب القدماء فى امر النفس ذكرها الشيخ فى الشفاء ونقضها ونحن نحمل كلامهم على الرموز ونأولها تأويلات حسنة بقدر ما يمكن ان شاء الله قال قد اختلف اقوالهم فى ذلك لاختلاف المسالك اليه فمنهم من سلك الى علم النفس من جهة الحركة ومنهم من سلك اليه من جهة الادراك ومنهم من جمع المسلكين ومنهم من سلك طريق الحيوة غير مفصلة فمن سلك منهم طريق الحركة فقد كان يتخيل عنده ان التحريك لا يصدر الا عن متحرك وان المحرك الاول يكون لا محالة متحركا بذاته وكانت النفس محركة اولية اليها ينتهى التحريك من الاعضاء بالعضل والاعصاب فجعل النفس متحركة بذاتها وجعل لذلك جوهرا غير مايت معتقدا ان ما يتحرك لذاته لا يجوز ان يموت قال ولذلك الاجسام السماوية ليست تفسد والسبب فيه دوام حركتها فمنهم من منع ان يكون النفس جسما وطلب الجسم المتحرك لذاته ومنهم من جعلها ما كان من الاجرام التى لا تتجزى كريا ايسهل دوام حركته وزعم ان الحيوان يستنشق ذلك بالتنفس وان التنفس غذاء النفس ويستبقى النفس بادخال بدل ما يخرج من ذلك الجنس من الهباء التى هى الاجرام التى لا تتجزى التى هى المبادى وانها متحركة بذاتها كما ترى من حركة الهباء دائما فى الجو ولذلك صلحت لان تحرك غيرها ومنهم من قال انها ليست هى النفس بل ان محركها هو النفس وهى فيها وتدخل البدن بدخولها ومنهم من جعل النفس نارا وراى ان النار دائم الحركة واما من سلك طريق الادراك فمنهم من راى ان الشئ انما يدرك ما سواه لانه متقدم عليه ومبدأ له فوجب ان يكون النفس مبدأ فجعلها من الجنس الذى كان يراه مبدأ اما نارا او هواء او ارضا او ماء ومال بعضهم الى القول بالماء لشدة رطوبة النطفة التى هى مبدأ التكون وبعضهم جعلها جسما بخاريا اذ كان يرى البخار مبدأ الاشياء وكل هؤلاء كان يقول ان النفس انما تعرف الاشياء كلها لانها من جوهر المبدأ لجميعها وكذلك من راى ان المبادى هى الاعداد جعل النفس عددا ومنهم من راى ان الشئ انما يدرك ما هو شبيهه وان المدرك بالفعل شبيه للمدرك بالفعل فجعل النفس من الاشياء التى يراها عناصر وهذا هو قول انباذقلس فانه جعل النفس مركبة من العناصر الاربعة ومن الغلبة والمحبة وقال انما يدرك النفس كل شئ بشبيهه فيها واما الذين جمعوا الامرين فكالذين قالوا ان النفس عدد محرك لذاته فهى عدد لانها مدركة وهى محركة لذاتها لانها محركة اولية واما الذين اعتبروا امر الحيوة غير مفصلة فمنهم من قال ان النفس حرارة غريزية لان الحيوة بها ومنهم من قال بل برودة وان النفس مشتق من النفس والنفس هو الشئ المبرد ولهذا بالاستنشاق يحفظ جوهر النفس ومنهم من قال بل النفس هو الدم لانه اذا سفح الدم بطلت الحيوة ومنهم من قال بل النفس مزاج لان المزاج ما دام ثابتا لم يتغير صحت الحيوة ومنهم من قال بل النفس تأليف ونسبة بين العناصر وذلك لانا نعلم ان تأليفا ما يحتاج اليه حتى يكون من العناصر حيوان ولان النفس

من النعم

تأليف فلذلك يميل الى المؤلفات والروايح والطعوم ويلتذ بها ومن الناس من ظن ان النفس هو الاله تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا وانه يكون في كل شيء بحسبه فيكون في شيء طبعا وفي شيء نفسا وفي شيء عقلا سبحانه وتعالى عما يشركون قال فهذه هي المذاهب المنسوبة الى القدماء الاقدمين في امر النفس وكلها باطلة ثم شرع في نقض ما قالوه وابطالها وتزييفها اقول نقض ظواهر هذه الاقوال وابطالها في غاية السهولة بعد ان ثبت ان النفس جوهر مفارق الذات عن الاجسام وكل من له ادنى بضاعة في الحكمة يعلم ان النفس جوهر شريف ليس من نوع الاجسام الدنية كالنار والماء والهواء والارض ولا من باب النسب والتأليفات كيف يذهب على الحكماء السابقين كانباذقلس وغيره ان يجهلوا ما يعلمه من له ادنى معرفة في علم النفس واحوالها فان التأويل والتعديل لكلامهم اولى من النقض والجرح فنقول ومن الله العصمة اما قولهم ان النفس متحركة لكونها محركة اولية فكلام صحيح مبرهن عليه ولا يلزم منه كون النفس جرما من الاجرام اما حركاتها في ذاتها بحسب الشدة فقد ثبت بيانها بالبرهان وتقدم ذكرها تصريحا من انها تطورات جوهرية وتحولات ذاتية من حد الاحساس الى حد التعقل فتارة يتحد بالحس وذلك في اوائل حدوثها وتكونها وطورا تبلغ الى حد التخيل فتتحد بالخيال واذا بلغ الى مقام تحضر عندها المعقولات مشاهدة تصير عقلا مفارقا متبرى الذات عن الاجرام والجرميات وما اسخف القول بان النفس عند كونها صورة الطفل بل الجنين الى كونها عقلا بالفعل مستحضرة للمعقولات مجاورة للملأ الاعلى عند المقربين جوهر واحد بلا تفاوت في ذاته انما التفاوت في اضافاته وعوارضه اللاحقة حتى ان النفس البله والصبيان ونفوس الانبياء عليهم السلام متحدة بالحقيقة والمهية وانما الاختلاف والتفاضل بينهم بصفات خارجية بعضها من باب السلوب والاضافات وبعضها من باب الانفعالات وبعضها من باب الكيفيات فاذا كان كذلك كان فضيلة افراد الانسان بعضها على بعض بشيء خارج عن الانسانية فاذا الفضيلة بالذات لذلك الشيء لا للانسان فاذا قيل النبي اشرف افراد الانسان كان معناه ان شيئا خارجا من حقيقته وحقيقة امته كالعلم والقدرة هو اشرف منهم فلا فضيلة له في ذاته بذاته من حيث هويته ومهيته على ساير الافراد وهذا قبيح فاسد عندنا فان جوهر نفس النبوة بحسب هويته الثانية اشرف جواهر النفوس الادمية واشدها قوة وكمالا وانورها واقواها جوهرا وذاتا وهوية بذاته بحيث بلغت الى غاية مرتبة كل نفس وعقل كما قال لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وان كان مماثلا لها في المهية الانسانية من حيث وجوده الطبيعي البشري كما في قوله تعالى انما انا بشر مثلكم فظهر ان للنفس تطورات وشئون ذاتية واستكمالات جوهرية وهي دائمة التحول من حال الى حال ومن راجع الى ذاته يجد ان له في كل وقت وآن شأنا من الشئون المتجددة واما قولهم ان المحرك الاول يكون لا محالة متحركا بذاته فهو ايضا صحيح لان مرادهم من المحرك الاول هو الفاعل المباشر للتحريك وهو اما الطبيعة او النفس فيما له نفس وقد مر بيان هذا المطلب في مباحث القوة ومباحث الحركة اي بيان ان العلة القريبة للحركة الطبيعية كالكمية والكيفية والاينية والوضعية لا بد ان يكون جوهرا متبدل الهوية والوجود وان كانت ثابتة المهية والمراد من الحركة الطبيعية في قولنا هذا ما يشمل الحركة النفسانية الوضعية التي في الافلاك لانها ايضا صادرة من طبيعة الفلك التي هي نفسه باعتبار انها الادراك والارادة والحركة النفسانية الكمية التي في النبات والحيوان لان هذه الحركات طبيعية بوجه ونفسانية ايضا وبالجملة فما من حركة ذاتية الا ومباشرها الطبيعة السارية في الجسم وهذه الطبيعة قد ثبت تجددها وتبدلها بحسب الهوية الوجودية كما علمت بالبرهان ولا ينفك جسم طبيعي من هذا الجوهر في الفلك والحيوان والنبات لا ينفك عن النفس بمعنى ان النفس كمال هذا الجوهر وتمامه لا ان الطبيعة في ما له نفس شيء وجود والنفس فيه جوهر آخر له وجود آخر حتى يكون في شخص واحد جوهران متباينان في الوجود احدهما طبيعة والآخر نفس فان ذلك ممتنع جدا بل كل شخص طبيعي له ذات واحدة وصورة واحدة فهي وجوده وبها هويته وشخصيته فمن حيث كونها مبدء الحركات والانفعالات المادية طبيعة ومن حيث ادراكها وتدبيرها نفس وايضا قد علمت في الفصل ان النفس التي فينا بعينها مبدء الحس والحركة والتخيل والوهم والتعقل كل ذلك بالبرهان فقد ثبت وتحقق حقية كلام الاقدمين ان المحرك الاول للحركات الذاتية امر متحرك لذاته بمعنى هويته ووجوده وان النفس هي المحركة الاولية فما له نفس اليها بمنزلة التحريك من الاعضاء بالعضل والاعصاب وذلك من حيث كونها عين الطبيعة المتجددة الهوية لذاتها وبها يقع جميع الحركات والاستحالات حتى القسرية والاتفاقية والارادية لما مر انه مرجعها الى الطبيعة والنفس واما قولهم ان ما يتحرك لذاته فهو لا يموت فكلام حق لان مرادهم منه ان ما ينبعث حركته من ذاته ومقوم صورته لا من غيره لا يموت فالاجسام بما هي اجسام مائتة لان مبدء حركاتها امر خارج عن جسميتها اعني الجسم بالمعنى الذي هو مادة وكل ما ينبعث الحركة من ذاته بذاته فهو لا محالة متوجه الى الكمال الذاتي الجوهري وكل ما يتوجه نحو الكمال بحسب الفطرة الاولى فهو لا يموت بل يتحول من نشأة الى نشأة اخرى ومن دار الى دار اعلى والحركة المنبعثة عن الذات ليست

الانفسانية واما هذه الحركات الطبيعية التي للبسائط العنصرية من مكان الى مكان فليست منبعثة عن ذات المحرك اذ شرط انبعاثها عن الطبيعة خروجها عن احيانها الطبيعية فهي بسبب امر خارج عن ذات المحرك واما حركات المركبات المعدنية والنباتية فهي ايضا مفتقرة في انبعاثها الى امور خارجة كحرارة طابخة او برودة جامدة او رطوبة لقبول الاشكال والتحولات وغير ذلك واما الحركة الذاتية التي في الطبيعة فهي وان كانت منبعثة عن الذات لكن الطبائع العنصرية البسيطة لتضادها متفاسدة غير باقية بالعدد واما اجرام النفوس الحيوانية وتبائع الاجرام الفلكية التي هي عين نفوسها فهي حية بحيوة ذاتية لانها دائمة الشوق الى منزل البقاء وحركتها الى الكمال المرزاتي لها وتلك النفوس ان كانت عقلية كالنفوس الفلكية والكاملين في العلم من النفوس الانسانية فلها حشر الى الله تعالى في دار المفارقات العقلية وان لم تكن عقلية بل وهمية او خيالية فلها ايضا حشر الى عالم النفوس على طبقاتها في الشرف والدنو والسعادة والشقاوة فان الشقاوة في المعاد لا ينافي الاستكمال في الوجود النفساني بحسب الجربزة الشيطانية او الشهوة البهيمية او الغلبة السبعية فانها كمالات لشأن النفوس ورذائل للنفس الانسانية واما من جعل النفس جسما اراد بالنفس النفس الخيالية الحيوانية ولم يرد بالجسم هذه الاجسام الطبيعية الواقعة تحت الحركات والانفعالات بل شبحا برزخيا مصورا بالصور والاعضاء حيوانية وتلك النفس صورة حيوانية حية بذاتها البتة حيوتها بامر عارض عليها كهذه الاجسام وبوساطتها يتصرف النفس الناطقة في هذا البدن الطبيعي ويدرك الجزئيات والحسيات كما اتفق عليه جميع السالكين والمكاشفين وذلك الجسم هو الصورة التي يراها الانسان في المنام حيث يجد نفسه متشكلا مصورا بالجوارح والاعضاء وانه يرى شخصيته في المنام يدرك ادراكات جزئية ويعمل اعمالا حيوانية فيسمع باذنه ويرى بعينه ويشم بانفه ويذوق بلسانه ويلمس ببشرته ويبطش بيده ويمشي برجله وهذه كلها اعضاء روحانية غير هذه الاعضاء الطبيعية واما قول من قال انها هي من الاجرام التي لا تتجزى فاراد بها الاجرام المثالية التي لا مادة لها وقد مر بيان انها لا تقبل القسمة الوهمية فضلا عن الخارجية اذ لا مادة لها فقسمتها بالوهم يرجع الى ايجاد الوهم فردين اخرين منها ابتداء لا بجعل جسم جسمين وكذا وصل الجسمين الخياليين جسما واحدا عبارة عن ايجاد جسم اخر من كتم العدم واما نسبة الكروية الى النفس فلانها ابسط الاشكال ولهذا كانت الافلاك كروية فالنفس اذا تصورت وتشكلت ووقعت في عالم الطبيعة كانت كرة كالافلاك لكونها اسهل حركة كما قالوا اذ بالحركة يخرج كمالات النفوس من القوة الى الفعل ثم التركيب الاتحادي بين النفس والبدن ثابت عندنا كما ذهب اليه ايضا بعض المتاخرين فاتصاف النفس بصفات الجسم بالمعنى الذي هو جنس محقق لكونها مبدء فصله وتمام ذاته وان لم يتصف بما هو مادة وهي صورة ومعلوم ان اعتبار الجنس والفصل غير اعتبار المادة والصورة وفي اعتبار الاول كما يتصف الاجسام بصفات النفوس كذا يتصف النفوس بصفات الاجسام ولذلك تشير الى نفسك بانك كاتب جالس فكون النفس الفلكية كرة من هذا القبيل واما قولهم ان الحيوان يستنشق النفس بالنفس فالمراد ان في الحيوان روحا بخاريا من قبيل الاجرام الفلكية في الصفاء واللطافة وهو خليفة النفس في البدن الطبيعي وبالنفس يتقوى ايضا الروح ويتغذى بالهواء المعتدل جوهره ولما كان هذا الجوهر حاملا لقوة الحس والحركة النفسانية ومفاضا من النفس على الدوام في هذا البدن الطبيعي فاطلقوا عليها اسم النفس وقد ذكره الشيخ في بعض رسائله بلغة الفرس بهذه العبارة روح بخاري رانجان كويند ونفس ناطقه را روان واما من قال انها ليست هي النفس بل ان محركها هو النفس وهي فيها ويدخل البدن بدخولها فكلام حق لا غبار عليه ويرجع الى ما اولنا الكلام السابق عليه فهو ايضا من هذه الرتبة ناقص واما من قال ان النفس نار وان هذه النار دائمة الحركة فلم يرد بها هذه النار الاسطقسية بل في الوجود نار اخرى هي حرارة جوهرية يتصرف في الاجسام بالاحالة والتحليل وهي الطبيعة وفوقها نار النفس الامارة بالشهوة والغضب وهي التي تطلع على الافئدة كما اشير اليها في الكتاب الالهي واذا كسرت سورتها بفعل الطاعات والرياضات صارت النار نورا والنفس الامارة مطمئنة واما السالكون مسلك الادراك فقولهم ان الشيء انما يدرك ما سواه لانه مقدم عليه في غاية القوة والاستقامة فان المعلوم بالذات هو الصورة الحاضرة عند المدرك وقد علمت ان ادراك الشيء هو وجوده للمدرك ووجود شيء لشيء لا يكون الا بعلاقة ذاتية بينهما وليست العلاقة الذاتية الا العلية والمعلولية ولكن نسبة الصورة المدركة الى الذات العاقلة نسبة المجعول الى الجاعل لا نسبة الحلول والانطباع كما علمت في ذلك في مباحث الوجود الذهني وفي مباحث الابصار وغيرها واما جعل بعضهم النفس من الجنس الذي كان يراه المبدء اما نارا او هواء او ارضا او ماء فلعله اراد من المبدء . . . القريب لتدبير الاجسام وتصريفها فمن جعلها نارا اراد بها ما مر ذكره ومن جعلها هواء فلعله اراد به الشوق والمحبة فان النفس عين المحبة ثم التعبير عن المبدء الاول بالشوق

ماشاع في كلام العرفاء وللناس فيما يعشقون مذاهب من جعلها ماء فاراد به عين ماء الحيوة الذي به حيوة كل شيء ذي نفس كما قال تعالى
ومن الماء كل شيء حي والنفس حيوة الجسم كما ان العقل حيوة النفس ولهذا عبر بعض الاوايل عن العنصر الكل بالعنصر الاول وجعله ماء
وربما كان المراد بالعنصر الاول الوجود الفايض منه تعالى على الموجودات كلها على الترتيب من سماء فايضا فلكونها في ذاتها قابلة
للعلوم والصور الادراكية الفايضة عليها من سماء العقل فالنفس القابلة للصور العلمية ارض الحقايق في مرتبة كونها عقلا هيولانيا
فيفاض عليها المعارف العلمية النازلة من سماوات العقول الفعالة كما نزلت الامطار التي بها يحيى الارض بعد موتها وقد ورد في الحديث
ان القلوب يحيى بالعلم كما يحيى الارض بوابل السماء ومن راى ان المبادي هي الاعداد وجعل النفس عددا اراد من العدد كما اراد اصحاب
فيثاغورس في تاويل كلامهم ان المبدء الاول واحد حقيقي وهو مبدء الاشياء كما ان الواحد العددي مبدء الاعداد لكن المبدئية والثنائية
والثالثية والعشرية في هذه الاعداد الجسمانية الكثيرة ليست ذاتية لهذه الوحدات فكل ما صار اولا يمكن له ان يصير ثانيا او ثالثا فيها
يجوز ان يكون اول بخلاف المبدء الاول تعالى فمبدئيته واوليته عين ذاته وكذا ثانوية العقل الاول عين ذاته لا يتبدل وكذا مرتبة
المعقولة
النفوس بعد مرتبته فاطلاق العدد على المبادي العقلية والنفسية من جهة ترتيبها في الوجود ترتيبا لا يمكن تبدله فالعددية فيها
ذاتية وفي غيرها عرضية فهي الاعداد بالحقيقة كما ان الوحدة والاولية ذاتية للحق الاول وفيما سواه اضافية فهو الواحد الحق وما سواه
زوج تركيبي واما من راى منهم ان الشيء انما يدرك شبيهه وان المدرك بالفعل شبيه بالمدرك فقوله حق وصواب وقد تكرر منا في هذا
الكتاب ان المدرك دائما من جنس المدرك فاللمس يدرك الملموسات وهو من جنسه وكذا الذوق يدرك المذوقات وهو من جنسه والنور
البصري يدرك المبصرات والخيال يدرك المتخيلات والوهم يدرك الوهميات والعقل العقليات وبالجملة كل قوة ادراكية انما تصير بصورة
المدرك يخرج ذاته من القوة الى الفعل ولا شبهة في ان القوة القريبة والاستعداد القريب من الشيء من جنس صورة ذلك الشيء وفعليته
ثم انك قد علمت بالبرهان القطعي اتحاد العقل بالمعقولات والحس بالمحسوسات والاتحاد اشد من الشبه وعلمت ان النفس اذا صارت عقلا
تصير كل الاشياء وهي ايضا الان تتحد بكل من الاشياء التي تستحضرها في ذاتها اعني صور تلك الاشياء لا اعيانها الخارجة عنها ولا يلزم
من ذلك تركيب النفس من الامور الخارجية ولا من صورها ايضا بل كلما صارت النفس اكمل صارت اكثر جمعا للاشياء واشد بساطة
اذ البسيط الحقيقي كل الاشياء كما مر برهانه واما ترى الجامعين بين الامرين الادراك والحركة فاذا صح تاويل الكلام في كل واحد منهما صح
في المجموع واما المعتبرون امر الحيوة في سلوك معرفة النفس فمن قال ان النفس حرارة غريزية فالحار الغريزي قد ثبت انها جوهر سماوي
في البدن عن النفس وتفعل النفس به الافعال الطبيعية والنباتية والحيوانية وهذا الجوهر الحار هو الروح الحيواني وهو عندنا بسيط غير مركب
من الاسطقسات وقد مر انه خليفة النفس ومتصل بها ومن قال انها برودة فلعله تجوز بها عن كيفية حالها وعلمها الفيضي او راحة البدن
بها وسلامته عن الافات ما دامت النفس حافظة للمزاج واما من قال انها الدم فالدم لكونه مركب الروح البخاري وهو يجري في كل البدن
وبتوسطه تسري الحيوة في الاعضاء فاطلق اسم النفس عليه اما من باب الاشتراك او التجوز واطلاق النفس على الدم شايع في هذا الزمان ايضا
واما من قال ان النفس تاليف اراد به المؤلف بالكسر لانها يؤلف بين عناصر البدن واجزائها على نسبة وفقية وفيها الحدبة الجمع او اراد به
المؤلف بالفتح لان جوهرها مؤلف من معان وصفات على نسبة معنوية شريفة نورية منشاها النسبة الاعتدالية المزاجية في البدن
وهذه كانها ظل لها وحكاية عنها فان جميع ما يوجد في العالم الادنى الطبيعي من الصور واشكالها واحوالها توجد نظايرها في العالم الاعلى
على وجه اشرف واعلى واما قول من قال انها هو الاله فلعله اراد به الفناء في التوحيد الذي نقل عن اكابر الصوفية لا المعنى الذي ادعاه القرامطة
والملاحدة تعالى عما يقوله الملحدون واما من قال انه في كل شيء بحسبه يكون في شيء طبعا وفي شيء نفسا وفي شيء عقلا فلست اصح كلامه حذرا
عن سوء الادب لكني اقول النفس الانسانية في شيء طبيعي وفي شيء حس وفي شيء خيال وفي شيء عقل فهي الجوهر العاقل المتخيل السميع البصير الشام
الذائق اللامس الغاذي النامي المولد وهي مع ذلك جوهر بسيط غير منقسم جعلها الله مثالا له ذاتا وصفة وخليفة له في هذا العالم ثم في
العالم الاعلى وجعل معرفتها سببا لمعرفته فهذا ما تيسر لنا في تاويل رموزهم واظهار كنوزهم ثم ان في ما ذكره الشيخ في مناقضة كلامهم
بعض مناقشات وابحاث نريد ان نشير اليها الاولى في قوله اما الذين تعلقوا بالحركة فاول ما يلزمهم من المحال انهم سلبوا السكون الى النفس فان
كان تحركها علة للتحريك فلم يجعل تسكينها اما ان يسكن عنها وهي متحركة بحالها فيكون نسبة تحركها بذاتها الى التحريك والتسكين واحدة الى
آخره فانا نقول التحريك الذي يفسد بتحريك النفس ليس المراد به هذا التحريك المكاني الارادي لكنه ينبعث من النفس بواسطة دواعي

خارجية وامور لاحقة واسباب معدة للحركة الارادية من مكان الى مكان جلبا للنفع او الملايم ودفعا للضار او المولم انما المراد بذلك في التحريك ما يقع بحركات الاستحالة الطبيعية التي يقع بها التغذية والتنمية والنضج والاحالة وغيرها مما لا يخلو بدن الحيوان عنها لحظة في حركة الحيوان ومقابلها سكون الموت عند انقطاع تعلق النفس عن البدن ففاعلية النفس لهذه الحركة اللازمة للحيوانية ذاتية واما فاعليتها للحركات الارادية فهي امر عرضي بمشاركة الاسباب الخارجية ونسبة هذه الى تلك كنسبة الكتابة الى تصوير الاعضاء وكنسبة طبخ الطعام في القدر الى هضم الغذاء في المعدة وبالجملة هذا التحريك لازم لا ينقطع من النفس ما دام البدن حيا ولا ينتهي الى التسكين ما دامت النفس نفسا والبدن بدنا والثاني في قوله فقد عرفت بما سلف انه لا متحرك الا من محرك وانه ليس شيء متحركا من ذاته اقول حق ان يكون كل متحرك يحتاج الى محرك غيره لكن قد مر ان كل ما يتحرك في مقولة من المقولات الاربع العرضية يحتاج الى محرك يفيد لها الحركة وكل ما يتحرك في مقولة الجوهر كالطبيعة المتجددة الوجود فيحتاج الى جاعل يجعلها متحركا وقد مر الفرق بين عوارض الوجود وعوارض الماهية وكذا بين اختلاف الجهتين في الخارج كما في القوة والفعل وبين اختلافهما بحسب التحليل الذهني كما في الوجود والماهية والحركة فيما يتحرك لذاته هي نحو وجوده والمحتاج في الوجود الى الجاعل يحتاج الى جاعل يفيد ذاته لا الى جاعل يصفه بالوجود اذ الوجود ليس وصفا زائدا على الماهية خارجا بل ذهنا وعلى اي الوجهين فحاجة كل متحرك الى محرك غيره غير ثابت وكذا انتهاء المحركات الى محرك غير متحرك الثالث ان قوله هذه الحركة لا تخلو اما ان يكون مكانية او كمية او كيفية او غير ذلك الى آخره مدفوع بان هذه الحركة خارجة عن الاقسام المذكورة لانها حركة جوهرية اشتدادية ولم يقم برهان في نفي الاشتداد الجوهري وما ذكره الشيخ في ابطاله قد مر بيان ضعفه ووهنه الرابع ان قوله واما الحركة على سبيل الاستحالة فاما ان تكون حركة يبطل كونها نفسا فيكون اذا تحركت لا تكون نفسا واما حركة في عرض من الاعراض فاول ذلك ان لا يكون محركها من نحو تحريكها الى آخره اقول فيه ان الشيخ قد خلط في كل موضع اراد ابطال الاستحالة في الجوهر بين الوجود والماهية وجعل الحركة الكونية عبارة عن خروج الشيء في كل آن الى ماهية اخرى بالفعل وليس الامر كذلك فان الاشد والاضعف وان كانا متباينين في النوعية لكن تباينهما بالماهية عند ما كان الوجود حاصلا لهما بالفعل واما عند الحركة الاشتدادية فللكل وجود واحد شخصي تدريجي لا ماهية له واحدة لها في كل آن مفروض حد من الوجود بالقوة القريبة من الفعل كما مر بيانه فالحركة في الاكوان الحيوانية مثلا لا يستلزم الا خروج المتحرك من كون حيواني الى كون آخر حيواني لا خروج الحيواني من الحيوانية الى غيرها كالفلكية مثلا اذ كل ما يقبل الاشد والاضعف يجوز فيه الاشتداد والتضعيف ومقولة الجوهر عندنا كمقولة الكيف في انه يقبلهما فيجاز بعض انواعه المتعلقة بالمواد حركات الاستحالة الجوهرية فكما ان الاشتداد لا يخرج السواد الى غير السواد بل يخرجه من نوع منه الى نوع آخر او من شخص فقط الى شخص آخر اما بالقوة كما في اوساط الحركة او بالفعل كما في انتهاء الحركة فكذلك لا يخرج الجوهر الى مقولة اخرى ولا الى جنس آخر غير ما كان الا في حركات كثيرة يؤدي بالمتحرك الى غير جنسه كالسواد في تضعفه حتى يخرج من جنسه الى غير جنسه وكالانسان في استكمالات نفسه حتى يصير ملكا من الملائكة او في اعوجاجاته ونقصاناته حتى يصير شيطانا او بهيمة ثم ان نفسية النفس وان كانت اضافة وجودية لها الى البدن فلا يلزم من حركتها على الاطلاق لا كونها نفسا واما ما ذكر ان حركة النفس اذا كانت في عرض من الاعراض يلزم ان لا يكون محركها من نحو تحريكها فلا احد ان يقول انهم لم يدعوا الا ان المحرك للشيء المنفعل القابل للحركة لا بد وان يتحرك في ذاته وذلك لا يستلزم ان يكون حركة المتحرك من نحو حركة المحرك ولم يدع عاقل في كثير من الاشياء التي يحرك شيئا بان يتحرك نرى الامر على خلاف ما ذكره كتحريكات السماوية الصادرة من نفوسها في اجرامها وضعية وهي تابعة لحركاتها النفسانية الارادية كما اعترف به الشيخ في التعليقات وغيرها فاي محال يلزم في ان يكون تحريكات من النفس في البدن بالاحالة وغيرها وهي تابعة لحركاتها الوجودية والارادية الخامس ان قوله ثم من المحال ما قالوه من ان الشيء يجب ان يكون مبدء حتى يعلم ما وراءه فانا نعلم وندرك بانفسنا اشياء لسنا بمبادئها اه اقول فيه ان المراد من المعلوم هو الصورة الحاضرة عند المدرك القائمة المحفوظة بحفظه اياها ولا شك ان النفس مبدء فاعلي للصور الموجودة في قواها ومداركها واما الصور العقلية المدركة للنفس فان النفس في الابتداء عند كونها عقلا هيولانيا مبدء قابلي لها واذا صارت متصلة بالعقل الفعال كانت فاعلة حافظة اياها والشيخ قد ذكر في كتاب المبدء والمعاد في فصل ذكر فيه ان العقل الهيولاني بالقوة عالم عقلي ان القوة العقلية تجرد الصورة عن المادة فتكون خالقة وفاعلة للصور المعقولة وقابلة لها معا وقال في فصل آخر منه ان القوة العقلية تعمل في المحسوس عملا تجعله معقولا

الباب السادس في بيان تجرد النفس الناطقة الانسانية تجردا تاما عقليا وكيفية حدوثها وفيه فصول فصل

فى ان النفس الناطقة ليست بجسم ولا مقدار ولا منطبعة فى مقدار وفيه حجج الاولى ان لها ان تدرك الكليات والطبايع الكلية من حيث
عمومها وكليتها والكلى بما هو كلى اى طبيعة عامة لا يمكن ان يحل جسما ولا ان ينطبع فى طرف منقسم او غير منقسم منه اما انه لا يمكن ان يوجد
فى طرف غير منقسم منه فلان النقطة يمتنع ان يكون محلا لصورة عقلية فلانها لا تخ اما ان يكون لها تميز عن الشئ الذى هى نهاية له او لا يكون
فان لم يكن امتنع لحصول الصورة المعقولة فيها دون المحل الذى هى طرفه بل كما ان النقطة طرف ذاتى له فكذلك انما يجوز ان يحل فيها طرف
شئ حال فى ذلك المقدار ويكون كما ان المحال ينقدر بتقدر ذلك المقدار بالعرض فكذلك تناهيه بطرفه يتناهى المحل بها بالعرض وان كان
لها تميز عن ذلك المقدار فى الوجود فهو مح والا لكانت النقطة منقسمة كما بين فى موضعه ولقائل ان يعترض بان ههنا عدم التميز فى النقطة
عن المحل وان كان مسلما لكن لا نم انه لا يحل فيها الا ما هو نهاية لما يحل فى ذلك المقدار فان ما ذكرتم منقوض بالالوان والاضواء الحاصلة فى
السطوح دون الاعماق وكذا حال المماسة والملاقاة والجواب ان السطح له اعتباران اعتبار انه نهاية للجسم واعتبار انه مقدار منقسم فى
جهتين فقبوله للالوان والاضواء وغيرهما من جهة انه عبارة عن امتداد ذى الجسم لا من جهة انه نهاية له وايضا لا بد فى قابلية الشئ ان يكون
للقابل استعداد خاص او مزاج حتى يقبل كيفية او صفة وليس للنهاية بما هى نهاية اختلاف قوة او حالة استعدادية فى القابلية
فلو كان للنقطة مثلا امكان ان يقبل صورة عقلية لكانت دائمة القبول لها لعدم تجدد حالة فيها فرضا فكان المقبول حاصلا فيها
ابدا اذ المبدء دائم الفيض فلا يتراخى فيضه الا لعدم صلوح القابل والمفروض ان الصلوح والاستعداد حاصل لها من حيث ذاتها فلزم
من ذلك ان جميع الاجسام وذوات النقطة عاقلة ووجب ان يكون العاقل عند موته عاقلا لوجود قابل العاقلية فيه فالتالى بط فالمقدم
كذلك واما انه يمتنع ان تحل الصورة المعقولة من الجسم شيئا منقسما فهو ان كل مقدار منقسم فيلزم ان يكون الصورة العقلية منقسمة ابدا
لا يقف الى حد ينتهى القسمة اليه وذلك مح بوجوه احدها انها لو انقسمت لكان انقسامها الى جزئين متشابهين او جزئين مختلفين
والاول مح اما اولا فلان كل واحد من الجزئين يجب ان يكون مخالفا بوجه لكله لامتناع كون الكل مساويا للجزء من جميع الوجوه وتلك
المخالفة ليست بحسب الحقيقة ولوازمها والا لم يكن الانقسام الى جزئين متشابهين فاذن المخالفة بشئ من العوارض المادية مثل المقدار
والشكل فلا يكون الصورة المعقولة مجردة هف واما ثانيا فلان ذلك الانقسام اما ان يكون شرطا لكون الصورة معقولة او لا
يكون فعلى الاول وجب ان يكون الجزآن متخالفين للكل لوجوب مباينة الكل للجزء وايضا فقبل ورود القسمة وجب ان لا تكون معقولة
لفقدان الشرط وايضا الشئ الذى هذا حاله يجب ان يكون منقسما وليس كل معقول كذلك وان لم يكن ذلك الانقسام شرطا فيكون تلك
الصورة العقلية عند فرض الانقسام مغشاة بعوارض غريبة من جمع وتفريق ويكون فى اقل من ذلك المحل كفاية لحلول تلك الصورة لان
جزء تلك الهيئة مساوية لكلها فى الهيئة ومحل الجزء جزء المحل فيكون كل الصورة ممكن الحلول فى بعض محلها فيكون حلولها فى ذلك المحل عارضا
غريبا والكلام فى الصورة المجردة هف فان قلت اليست الصورة العقلية قد تنقسم الى اقسام متشابهة باضافة زوايد كلية مثل المعنى
الجنسى كالحيوان فانه ينقسم الى حصص كحصة الانسان وحصة الفرس منه والحصتان غير مختلفتين بالماهية فان حيوانية الفرس بشرط التجريد
عن الصاهلية مساوية لحيوانية الانسان بشرط التجريد عن الناطقية فى النوع والحقيقة فقد وقع انقسام الكلى الى اقسام متشابهة مع
ان تلك الاجزاء ليست ذوات المقادير والاشكال الجزئية فيقال هذا غير ذلك وهذا جانب لانه بالحاق كلى بكلى بل هذا تركيب وذلك
تجزية مثل الحاق الناطق بالحيوان الذى هو حصة الانسان يجعله مخالفا للحيوان الذى هو حصة الفرس وقسمة الكل الى الجزء يوجب تساويهما
فلو كان لاجزاء الصورة العقلية كافرادها وجزئياتها لزم ان يكون كلية تلك الصورة مخالفة لكل واحد من اجزائها فلم يكن القسمة
مقدارية والمفروض انها مقدارية هف وبالجملة فانقسام الحيوان الى الانسان والفرس وغيرهما قسمة الكلى الى الجزئيات وهى عبارة عن ضم
قيود مخالفة الى المقسم والقسمة المفروضة فى الصورة العقلية قسمة الكل الى الاجزاء وبينهما فرق ظاهر واما انه يمتنع انقسام هذه
الصورة الى جزئين مختلفين فذلك لانها لو انقسمت الى اجزاء مختلفة المعانى لكانت تلك الاجزاء لا محالة هى الاجناس والفصول لكن الاجزاء
المفروضة فى الصورة العقلية بحسب الاجزاء التى يمكن فرضها فى الجسم غير متناهية فيلزم ان يكون تلك الاجزاء المقومة التى هى الاجناس والفصول
لتلك الصورة غير متناهية وهو مح وايضا فلان كل كثرة فان المتناهى والواحد فيها موجود فلو كان هناك اجزاء غير متناهية لكان لكل
واحد منها ماهية بسيطة فلا يكون ذلك الجزء البسيط ممكن الانقسام الى جزئين مختلفى الماهية وايضا فبتقدير ان يكون تلك الصورة مركبة
من مقومات غير متناهية ولكل واحد منها محل من الجسم غير ما حله الاخر فيلزم ان يكون للجسم اجزاء غير متناهية بالفعل وذلك ايضا مح وايضا

اذا فرضنا قسمة فوقع الفصل في جانب والجنس في جانب ثم اذا فرضنا القسمة على نحو اخر فلا يخ اما ان يقع في كل جانب نصف فصل ونصف جنس فيكون ذلك انقساما الى جزئين متشابهين وقد مر ابطاله او يوجب انتقال الجنس والفصل الى القسمين المفروضين ثانيا فيلزم ان يكون مجرد الفرض يوجب تغير مكان اجزاء الصورة العقلية ويكون محالها ومواضعها بحسب ارادات المريدين وفرض الفارضين الوجه الثاني في امتناع القسمة على الصورة العقلية ان يقول لكل شيء حقيقة هو بها هو وتلك الحقيقة لا محالة واحدة وهي غير قابلة للقسمة اصلا فان القابلة للقسمة يجب ان يبقى مع القسمة والعشرة من حيث انها عشرة لا يبقى مع الانقسام فان الخمسة ليست جزء العشرة بما هي نوع من الانواع العددية بل هي جزء من كثرة الوحدات وليست للعشرة بما هي حقيقة واحدة جزء فاذا انقسمت العشرة وحصلت الخمستان فهما جزآن للعشرة بما هي كثيرة لا بما هي واحدة والكثرة فيها بالنسبة الى المعدود لا بالنسبة الى نفسها فان العشرة من الناس كثرة للواحد من الناس ووحدة لنفسها فلها صورة واحدة غير قابلة للقسمة اذا ثبت ذلك فنقول العلم المتعلق بهذه الماهيات المجردة ان كان حالا في محل منقسم يلزم من انقسام محله انقسامه ومن انقسامه انقسام ما هو صورته لكن المعلوم غير منقسم او مأخوذ بما هو غير منقسم هف اقول هذا تقرير هذا البرهان على الوجهين المذكورين في كتب القوم وعندهم انه من اقوى البراهين الدالة على تجرد النفوس المدركة للمعاني الكلية وهي جميع النفوس البشرية وقد سبق منا ان التجرد العقلي غير حاصل لجميع النفوس البشرية وعندي ان هذا البرهان غير جار في كل نفس بل انما يدل على تجرد النفس العاقلة للصورة التي هي معقولة بالفعل في نفس الامر سواء كانت بحسب ذاتها المقتضية للتجرد او بحسب تجريد مجرد ونزع منتزع ينزع معقولها من محسوسها وتلك النفس هي التي خرجت من حد العقل بالقوة والعقل الاستعدادي الى حد العقل بالفعل والمعقول بالفعل وهذا العقل يوجد في بعض افراد الناس دون الجميع وذلك لان الذي يدركه اكثر الناس من الطبايع الكلية وجودها في اذهانهم يجري مجرى وجود الكليات الطبيعية في الخارج في جزئياتها المادية كالحيوان بما هو حيوان فان مهيته موجودة بعين وجود الاشخاص في الخارج ولها اعتبار لا يكون بذلك الاعتبار متخصصا بمكان معين ووضع خاص ولا ايضا من حيث مهيته المشتركة يقابل للقسمة المقدارية الجزئية وكذا اذا وجدت مهيته في ذهن اكثر الناس فانها توجد تلك المهية بعين وجود صورة متخيلة لكن للذهن ان يعتبرها بوجوه من الاعتبار فهي من حيث كونها صورة متشخصة موجودة في قوة ادراكية جزئية تكون جزئية متخيلة ومن حيث اعتبارها بما هي هي اي بما هي حيوان بلا اشتراط قيد اخر لا يكون متخيلة ولا محسوسة ولا معقولة ايضا لانها بهذا الاعتبار امر مبهم الوجود وان كانت موجودة في الواقع بوجود ما يتحد به من الصورة ومن حيث اعتبارها مشتركة بين كثيرين تكون معقولة مجردة ثم نقول ان الحاصل في الذهن من طبيعة الحيوان ليس بالفعل صورة مجردة وجودها في نفسها وجودا تجرديا كوجود المفارقات حتى يلزم ان يكون محلها ايضا مجردا بل الموجود منها في الذهن شيء له اعتبارات يكون بحسب بعضها جزئيا وبحسب بعضها كليا وبحسب بعضها مطلقا وكذلك الصورة الخارجية من تلك المهية ونحن لا نم ان كل واحد من افراد الناس يمكنه ملاحظة هذه الاعتبارات ويمكن لنفسه ان يتصور امرا ذهنيا من الجهة التي هو بها كلي مشترك بين كثيرين مجرد عن الخصوصيات والقيود الجزئية وكذلك نقول ايرادا على الوجه الثاني لا نم ان لكل شيء وحدة تقابل عدم الانقسام من كل جهة حتى يلزم ان يكون صورتها ايضا كذلك فان كثيرا من الاشياء وحدتها بالفعل عين قبول القسمة بالفعل كالعدد او عين قبول القسمة بالقوة كالاجسام والمقادير فان العشرة وان كانت حقيقة واحدة لكن تلك الوحدة عين كثرة الآحاد التي يتألف منها العشرة وهذه الكثرة غير مقابلة لها وانما يقابلها كثرة اخرى هي كثرة العشرة اعني العشرات تقابل وحدة العشرة التي هي عين كثرة الاجزاء اي الآحاد فوحدة العشرة مع كونها تقابل كثرة العشرة هي عين كثرة الآحاد وكذا وحدة الخمسة هي عين كثرة الآحاد وقد مر ان العدد من الاشياء الضعيفة الوجود ولكونه ضعيف الوحدة ايضا حيث ان وحدته عين الكثرة وكذلك الاجسام والمقادير وساير المتصلات وحدتها عين قبول الكثرة الوهمية او الخارجية لان وحدتها نفس متصليتها وممتديتها وامتدادها عبارة عن قبولها الكثرة المقدارية قوة او فعلا فاني توجد في مثل هذه الاشياء نحو من الوحدة التي لا تتضمن اعتبارها اعتبار الكثرة بوجه من الوجوه نعم حيثية وحدتها تغاير حيثية الكثرة التي تقابل تلك الوحدة ولا تغاير حيثية الكثرة التي يتضمنها تلك الوحدة فافهم هذا المعنى فانه قد ذهل عنه كثير من العلماء حتى الشيخ في الشفا حيث اراد ان يستدل على مغايرة الوحدة للوجود قائلا ان الكثير من حيث هو كثير موجود والكثير من حيث هو كثير ليس بواحد وقد عرفت ما فيه من القول ولهذا نتمم هذا المسلك وجه اخر وهو ان نفرض الكلام في الامور التي يستحيل عليها القسمة عقلا كالباري سبحانه والوحدة وآنيه مثل البسايط التي يتألف منها المركبات فان

الحقايق اذا كانت مركبة فلا بد فيها من البسايط ضرورة ان كل كثرة فالواحد فيها موجود وحينئذ العلم المتعلق بها ان انقسم فاما ان
يكون كل واحد من اجزائه علما اولا يكون فان لم يكن اجزاؤه علوما لم يكن العلم هو مجموع تلك الاجزاء بل الهيئة الحاصلة عند اجتماع تلك
الاجزاء فكلامنا في تلك الهيئة وهو انها لو انقسمت لكان لها اجزاء فان كان اجزاء العلم علوما فلها متعلق فلا يخ اما ان يكون متعلق
كل واحد من تلك الاجزاء كل ذلك المعلوم او اجزائه فان كان كله لزم ان يكون جزء الشيء مساويا لكله من جميع الوجوه وذلك مح وان كان
بعض ذلك المعلوم فقد بينا ان هذه الحقايق لا بعض لها ولا جزء قالوا هذا الوجه احسن الوجوه المذكورة اقول لا نم ان كل واحدة
من النفوس البشرية امكنها ان يتصور حقيقة هذه البسايط واكثر الناس انما يرتسم في اذهانهم اذا حاولوا ادراك هذه الامور اشباح
خيالية وحكايات متعددة واني لهم معرفة الباري جل ذكره والجواهر البسيطة العقلية نعم الحجة المذكورة واضح البراهين على تجرد النفوس
العارفة بالله والصور المفارقة وتلك النفوس قليلة العدد جدا واما ساير النفوس فهي مجردة عن الاجسام الطبيعية لا عن الصور الخيالية
واما اعتراضات بعض المتاخرين على هذه الحجة فهي مدفوعة منها ان النقطة حلت من الجسم شيئا منقسما او غير منقسم فعلى الاول لزم
حلول غير منقسم في منقسم وعلى الثاني يلزم الجزء الذي لا يتجزى ومنها النقض بالوحدة فانها مع كونها من ابعد الاشياء من طباع الكثرة حالة
في الجسم ومنها النقض بالاضافة فان الابوة مع انها غير قابلة للانقسام حالة في الاب ومنها ان القوة الوهمية قوة جسمانية والعداوة
التي يدركها امر غير منقسم لامتناع ورود القسمة على هذه العداوة اذ لا نصف لها ولا ربع وكذا الصداقة وغيرها اقول اما اندفاع
الاول فالتحقيق ان النقطة غير قائمة بنفس ذات الجسم بما هي ذات منقسمة بل قيامها بالجسم باعتبار تناهي امتداده وانقطاعه فمحلها الجسم
من حيث اتصافه بالتناهي ولهذا قيل الاطراف عدمية لا ان محلها من حيث انه محلها مشتمل على معنى عدمي وهو النفاد والانقطاع بخلاف
العلم فانه كمال للذات الموصوفة به واما اندفاع النقض بالوحدة فقد علمت مرارا ان وحدة الجسم تقبل الانقسام لانها نفس اتصاله الممتد
وكذا وجوده فانه عين جسميته والعجب ان وحدة الجسم تنقسم بعين انقسام الجسم بالذات لا بالعرض كساير العوارض التي تنقسم بانقسام
المحل بالعرض لا بالذات كالسواد مثلا لان وحدة الجسم نفس وجوده وعين هويته الشخصية واما اندفاع الثالث فالاضافات لا نم
ان جميعها غير منقسمة بالتبع بل التي تعرض الاجسام على ضربين منها ما يعرض للجسم بما هو جسم كالمحاذاة والمماسة وغيرها فهي منقسمة
بانقسام المحل فان محاذاة نصف الجسم نصف محاذاة كل الجسم ومحاذاة ربعه ربع محاذاة كله ومنها ما يعرض للجسم لا من حيث جسميته
بل من حيث معنى اخر تضاف اليه فهي لا يلزم ان تكون منقسمة بانقسام محلها كابوة زيد مثلا فانها غير عارضة له من حيث جسميته وبدنه بل اتته
بل من جهة اخرى كقوة فاعلية نفسانية مقتضية للتوليد واما اندفاع الرابع فقد سبق ان القوة الوهمية مجردة عن المادة لا عن لوازمها
وكذا حكم مدركاتها الحجة الثانية وهي التي عول عليها الشيخ في كتاب المباحثات واعتقد انها اجل ما عنده في هذا الباب ثم
ان تلامذته اكثروا من الاعتراضات عليها والشيخ اجاب عنها وتلك الاسولة والاجوبة وايتها متفرقة في مجموعة مشتملة على مراسلات
بين الشيخ وتلامذته فنوردها هنا على الترتيب مع زوايد سانحة لنا في الاتمام فالحجة انا يمكننا ان نعقل ذواتنا وكل من عقل ذاتا فله
مهية تلك الذات فاذا لنا مهية ذاتنا فلا يخ اما ان يكون تعقلنا لذاتنا لاجل صورة اخرى مساوية لذاتنا حصلت في ذاتنا واما ان
يكون نفس ذاتنا حاضرة لذاتنا والاول مح لانه جمع بين المثلين فتعين الثاني فكل ما ذاته حاصلة لذاته كان قائما بذاته فاذن النفس
جوهر قائم بذاته وكل جسم وجسماني غير قائم بذاته فالنفس جوهر غير جسماني قال السائل انا لا نم ان ادراكنا لذاتنا يقتضي ان يكون حقيقة
ذاتنا حاصلة لنا لم لا يجوز ان يكون هو اثرا ما حصل لنا من ذاتنا فلا يكون ذلك هو حقيقة ذاتنا وعلى هذا يكون لنا حقيقة يحصل
منها اثر فينا فنشعر بذلك الاثر فلا يكون ذلك الاثر هو الحقيقة فلا يكون قد حصل لنا ذاتنا مرتين قال المجيب قد سبق ان الادراك
ليس الا ثبوت حقيقة الشيء فقوله انه يحصل لنا اثر منه فنشعر بذلك الاثر اما ان يجعل الشعور نفس الاثر او امرا مغايرا له لذلك الاثر
تابعا له فان كان ذلك الاثر بعينه فقوله فنشعر بذلك الاثر لا معنى له بل هو مرادف لقوله يحصل لنا اثر وان كان الشعور تبعه فاما ان يكون
ذلك الشعور هو حصول مهية الشيء او حصول مهية غيره فان كان غيره فيكون الشعور هو تحصيل ما ليس مهية الشيء ومعناه وان كان
هو هو فيكون مهية الذات تحتاج في ان يحصل لها مهية الذات الى ذلك الاثر فيكون مهية الذات غير موجودة الى ان حصلها ذلك الاثر
فلا يكون تلك المهية متاثرة بل متكونة هف وان كانت مهية الذات لنا بحال اخرى من التجريد او نزع بعض ما يقارنها من العوارض فيكون
المعقول هو ذلك المجرد المنتزع وكلامنا فيما اذا كان المعقول هو جوهر نفسنا الثابت في الحالين قال السائل سلمنا انا نعقل ذواتنا

ولكن لم قلتم بان من عقل ذاتاً فله ماهية تلك الذات والا لكنا اذا عقلنا الاله والعقول الفعالة وجب ان يحصل لنا حقائقها قال المجيب
فبناء على انا امكننا ان نعقل هو العقل الفعال من جهة النوع والطبيعة لا من جهة الشخص لان احدهما بحال الذي ليس الآخر بتلك الحال لكون وجود
من حقيقتك لا يغاير حقيقتك في النوع والماهية ولا بالعوارض اصلاً ولا تفارقه بالتشخص فيكون هو هو بالشخص كما هو هو بالنوع واما
العقل الفعال وما يعقل منه فهو هو في المعنى وليس هو هو في الشخص اقول الحق ان الطبيعة النوعية التي للعقل الفعال لا يمكن تعدد
اشخاصها لا في الخارج ولا في الذهن اذ البرهان قائم على ان نوع كل واحد من الجواهر المفارقة منحصر في شخصه وتشخص المعقول من لوازم نوعها
ولو تعددت افراد ماهية واحدة لكان امتياز كل من تلك الافراد بعرض غير لازم للطبيعة والعرض الغير اللازم للنوع يحتاج عروضه الى
فاعل منفصل الذات وقابل ذي تجدد وانفعال فلم يكن المفارق مفارقا هف والاولى في الجواب ان يقال الحاصل في نفوسنا من تلك الحقائق
البسيطة ليس كنه حقيقتها بل مفهومات لها كمفهوم الجوهر المفارق ومفهوم العقل او غير ذلك قال السائل فاذا ادركنا في عقلنا ماهية مساوية
لماهية الاله فيكون ماهية الاله تعالى مقولة على كثيرين في الخارج قال المجيب البرهان انما قام على ان تلك الماهية غير مقولة على كثيرين في الخارج
فاما على كثيرين في الذهن فلم يتم اقول حاشا الجناب الالهي ان يكون له ماهية محتملة للشركة بين كثيرين لا في الخارج ولا في الذهن كيف وذاته
صرف الوجود القائم بذاته التام الذي لا اتم منه ولا مكافئ له اذ كل ما له ماهية كلية يكون تشخصه زائدا عليه وكذا الوجود لكونه غير التشخص
فكل ماهية او ذي ماهية فهو ممكن الوجود فالحق في الجواب ان يقال انا لا نعرف حقيقة الباري بكنهه بل نعرفه بخواص ولوازم اضافية او سلبية
قال السائل سلمنا ان من عقل ذاته يحصل له ماهية المعقول لكن لم لا يجوز ان يحصل ذاتي في قوتي الوهمية فنشعر قوتي الوهمية بها كما ان
قوة العاقلة تشعر بالوهمية فعلى هذا لا يكون القوة العاقلة مغايرة لذاتها بل للقوة الوهمية كما انكم تقولون القوة الوهمية غير مغايرة
لذاتها بل القوة العاقلة قال المجيب شعورك بهويتك ليس بشيء من قواك والا لم يكن المشعور بها هو الشاعر وانت مع شعورك بذاتك
تشعر انك انما تشعر بنفسك وانك انت الشاعر والمشعور به ايضا فان كان الشاعر بنفسك قوة اخرى فهي اما قائمة بنفسك فتعود
النسبة للقوة الثابتة لنفسك ثابتة لنفسك وهو المط وان كانت غير قائمة بنفسك بل بجسم فنفسك اما ان تكون قائمة بذلك
الجسم او لا يكون فان لم يكن وجب ان لا يكون هناك شعور بذاتك بوجه ولا ادراك لذاتك بخصوصها بل يكون جسم ما يحس بشيء غيره
كما تحس بيدك ورجلك وان كانت نفسك قائمة بذلك الجسم فذلك الجسم حصلت فيه نفسك وحصلت فيه تلك القوة الشاعرة
بنفسك فتلك النفس وتلك القوة وجودهما لغيرهما ولا تكون النفس بتلك القوة تدرك ذاتها لانها ماهية القوة والنفس معا لغيرهما
وهو ذلك الجسم قال السائل نقرر لهذا البحث لم لا يجوز ان يكون ادراكي لذاتي بحصول ذاتي في شيء نسبته الى ذاتي كنسبة المرآة الى البصر
قال المجيب الذي يتوسط فيه المرآة ان سلم انه مبصر في المرآة فيحتاج مرة ثانية ان يبصر في الحد فكذلك ههنا لا بد وان ينطبع صورة ذاتنا
السائل مرة اخرى في ذاتنا قال لم لا يجوز ان يكون ادراكي لذاتي بحصول صورة اخرى في ذاتي مباينة لها حال ما اعقل نفسي بها اما ان لا اعقل
نفسي وهو مح لان العاقل للشيء عاقل بالقوة القريبة من الفعل بكونه عاقلا وفي ضمنه كونه عاقلا لذاته واما ان اعقل نفسي في ذلك
الوقت وح لا يخ اما ان يكون الحاصل في نفسي من نفسي ومن زيد صورتان او صورة واحدة فان كانت واحدة فح انا غيري وغيري انا
اذ الصورة الواحدة من النفس مرة واحدة يكتنفها اعراضي ومرة اخرى يكتنفها اعراض زيد واما ان كان الحاصل صورتين فهو المط
قال المجيب انا اذا عقلت النفس فقد عقلت جزء ذاتك واذا عقلت انسانية زيد فقد اضفت الى جزء ذاتك شيئا اخر وقرنته
به فلا يتكرر الانسانية فيك مرتين بل يتعدد بالاعتبار واعلم ان الفرق حاصل بين الانسانية المطلقة المعتبرة بذاتها وبين الانسانية
من حيث انها كلية مشتركة فيها بين كثيرين فان الاول جزء ذاتي واما الانسانية العامة فهي الانسانية مع قيد العموم فلا يكون جزء ذاتي
قال السائل ان القسم الذي اخرجتموه ايضا باطل بيانه انا اذا قلنا موجود لذاته يفهم منه معان ثلاثة احدها ان ذاته لا تتعلق في
وجوده بغيره الثاني ان ذاته ليست حالة في غيره مثل البياض في الجسم وهذان القسمان باطلان لانهما سلبيان والمدركية امر ثبوتي وهو
عبارة عن حصول صورة المعلوم للعالم والثالث ان ذاته مضافة الى ذاته وذلك ايضا باطل لان الاضافة تقتضي الاثنينية والوحدة
تنافيها الاول ان المضاف والمضاف اليه اعم مما اذا كان كل واحد هو الاخر او غيره ولا يمكن نفي العام بنفي الخاص فان هذه مغالطة لفظية
كما اذا قيل المؤثر يستدعي اثرا وذلك اعم من ان يكون المؤثر هو الاثر او غيره فيلزم منه صحة ان يكون الشيء مؤثرا في نفسه فكما ان ذلك
بط فكذا ههنا قال المجيب حقيقة الذات شيء وتعينها غيرها والجملة التي هي الاصل والتعين شيء اخر وهذا لا يختلف سواء كان التعين

من لوازم الماهية كما في الالهية والعقول الفعالة او لا يكون كذلك كما في الانواع المتكثرة باشخاصها في الوجود وهذا القدر من المغايرة يكفي في صحة الاضافة ولهذا التحقيق صح منا ان نقول ذاتي وذاتنا اقول هذا الجواب ضعيف فان البسيط الحقيقي المتشخص بذاته ليس فيه اعتباران متغايران الذات والتعين وقد سبق حل هذا الشك الوارد في علم البسيط بذاته في مبحث تحقيق المضاف وتحقيق مسئلة العلم قال السائل هذه الحجة منقوضة بادراك الحيوانات انفسها مع ان نفسها غير مجردة ولا يلتفت الى قول من ينكر ادراكها لذواتها لانها تطلب الملائم وتهرب عن المنافي وليس طلبها المطلق الملائم والا لكان تطلبها الملائم غيرها كطلبها وايضا لو كانت طالبة للملائم المطلق لكانت طالبة للملائم من حيث هو ملائم وذلك كلي فيكون البهيمة مدركة للكليات وليست كذلك فاذن البهيمة تطلب ما يلائم لنفسها وادراكها له يستلزم ادراكها لنفسها المخصوصة فان العلم باضافة امر الى امر يقتضي العلم بكلا المضايفين قال المجيب ان نفس الانسان تشعر بانها بذاتها ونفوس الحيوانات الاخر لا تشعر بذواتها بذواتها بل انما باوهامها في آلات اوهامها كما تشعر باشياء اخر بحواسها او اوهامها في آلات تلك الحواس او الاوهام فالشيء الذي يدرك المعنى الجزئي الذي لا يحس ولا علاقة له بالمحسوس هو الوهم في الحيوانات وهو الذي يدرك به نفس الحيوانات ذواتها لكن ذلك الادراك لا يكون بذواتها ولا في آلة ذواتها التي هي القلب بل في آلة الوهم بالوهم كما انها تدرك بالوهم وبآلته معاني اخر فعلى هذا ذوات الحيوانات مرة في آلة ذواتها وهي القلب مرة في آلة وهمها وهي مدركة من حيث هي في آلة الوهم قال السائل فما البرهان على ان شعورنا بذواتنا ليس كشعور الحيوانات قال المجيب لان القوة المدركة للكليات يمكنها ان يدرك ماهية ذاتها مجردة عن جميع اللواحق الغريبة فاذا شعر بذاتنا الجزئية المخلوطة بغيرها شعرنا بواحد مركب من امور نحن شاعرون بكل واحد منها من حيث يتميز عن الآخر واعني بتلك الامور حقيقة ذاتنا والامور المخالطة لها ويجوز ان يتمثل لنا حقيقة ذاتنا وان كانت ساير الامور غايبة عنا وادراك الحيوانات لذواتها ليس على هذا الوجه فظهر الفرق اقول هذا في الحقيقة رجوع عن هذه الحجة الى الحجة الاولى والحق ان نفوس الحيوانات مدركة لذواتها بنفس ذواتها ادراكا خياليا لا بآلة الخيال بل بهوياتها الادراكية وذلك يقتضي تجردها عن ابدانها الطبيعية دون الصور الخيالية وقد مر منا البرهان على تجرد النفوس الخيالية عن هذا العالم والفرق بين نفوسها ونفوس خواص الانسان ان هذه النفوس تدرك ذاتها مجردة عن جميع الابعاد والصور والاشكال وغيرها قال السائل ليس اذا امكننا ان نميز في ذواتنا عما يخالطها في الذهن وجب ان يصح ذلك في الخارج يعني هذا التفصيل شيء نفعله ونفرضه في اذهاننا وان ما عليه الوجود بخلاف ذلك وهذا غير مخلص اذا ادركنا هو ذواتنا كلية او جزئية مخلوطة ثم التحقيق ان كل ما يدرك شيئا فله ذلك المدرك كليا كان او جزئيا والحمار اذا ادرك ذاته المخلوطة فله ذاته المخلوطة فاذن على كل الاحوال الحمار ذاته موجودة له وتلك الصورة واحدة فذاته مجردة له ومما يبطل قولكم ان المدرك لذات الحمار قوة غير ذاته ان نقول المدرك لذاته ان لم يكن هو ذاته بل قوة اخرى فان كانت تلك القوة في الحمار فذات الحمار في الحمار وان كانت في غيره لم يكن الشاعر هو المشعور به فلم يكن الحمار مدركا لذاته وقد ابطلناه اولا وايضا لو سلمنا ان الحمار يدرك ذاته لا بذاته بل بجزء من ذاته فذلك الجزء له صورة ذاته فذلك الجزء مجرد وايضا فاذا حصلت نفس الحمار في آلة قوته الوهمية مع كونها مخلوطة وجب ان يكون آلة الوهم حية بتلك النفس كما ان آلة النفس حية بها واجابوا عن هذا الاخير بان الحصول تلك الصورة في الوهم يشبه الخضرة الحاصلة من الانعكاس وحصولها في آلتها الخاصة كحصول الخضرة الاصلية من الطبيعة هذا تمام ما قيل في هذا المقام والتحقيق ما اوضحناه الحجة الثالثة وهي قريبة الماخذ من الاولى ان نفوسنا يمكنها ان تدرك الانسان الكلي الذي يكون مشتركا بين الاشخاص الانسانية ولا محالة يكون ذلك المعقول مجردا عن وضع معين وشكل معين والا لما كان مشتركا بين الاشخاص ذوات الاوضاع المختلفة والاشكال المختلفة وظاهر ان هذه الصورة المجردة امر موجود وقد ثبت ان الكليات لا وجود لها في الخارج فوجودها في الذهن فمحلها اما ان يكون جسما او لا يكون والاول باطل والا لكان له كم معين ووضع معين فبتبعيته لم يخرج عن كونه مجردا وهو خلف فاذن محل تلك الصورة ليس جسما فهو اذن جوهر مجرد وللقائل ان يقول الصور الكلية المعقولة من الانسان هل لها وجود ام لا فان لم يكن لها وجود فكيف يمكن ان يقال ان محلها يجب ان يكون كذا وان كان لها وجود فلا محالة هي صورة شخصية حالة في نفس انسانية شخصية لاستحالة ان يوجد المطلقات في الاعيان وهي من حيث انها صورة شخصية قائمة بنفس شخصية غير مشترك فيها بين الاشخاص اما اولا فلان الامر الشخصي لا يكون مشتركا فيه واما ثانيا فلان الصورة عرض قائم بالنفس والاشخاص جواهر مستقلة بذواتها فكيف يمكن ان يقال انه حقيقة الجواهر القائمة بذاتها عرض قائم بالغير فان قالوا ان المعنى بكون تلك الصورة كلية ان اي شخص من الاشخاص الانسانية سبق الى النفس كان تاثيره في النفس ذلك التاثير ولو ان السابق اليها هو الفرس لما كان اثره فيها ذلك الاثر بل اثرا آخر فنقول اذا كان المعنى بكون الصورة كلية ذلك فلم لا يجوز ان يحصل هذه الصورة على هذا الوجه في محل جسماني فيرتسم مثلا في الدماغ من مشاهدة انسان معين صورة بحيث لو كان المرئي بدل ذلك الشخص انسانا

شئت لكانت الصورة الحاصلة منه في الدماغ تلك الصورة فان قالوا الان الصورة لو حصلت في الجسم لكانت لها بسبب الجسم مقدار معين وشكل معين وذلك يمنع من كونها كلية وكذلك الصورة الحاصلة في نفس الشخص تكون صورة شخصية وتكون عرضا قائما بمحل معين وذلك يمنع من كونها كلية فان كان ما يحصل للصورة بسبب حلولها في الجسم من الشكل والمقدار والعرض مانعا من كونها كلية فكذلك ما يحصل للصورة بسبب حلولها في النفس من الوحدة الشخصية والعرضية وجب ان يكون مانعا من الكلية وان امكن ان يوخذ الصورة القائمة بالنفس باعتبار اخر حتى تصير كلية بذلك الاعتبار وان كان اعتبار وحدتها وشخصيتها وحلولها في النفس الشخصية مانعا من كون الصورة كلية جاز ايضا ان يوخذ الصورة القائمة بمادة جسمانية كالدماغ وغيره باعتبار يكون هي بذلك الاعتبار كلية وان كان باعتبار مقدارها وشكلها ووضعها جزئية وبالجملة فالصورة سواء كانت في النفس او في الجسم فهي لا يكون مشتركا فيها من كل الوجوه لان وحدتها الشخصية مانعة من العموم الكلية ثم انها مع ذلك يكون مشتركا فيها باعتبار اخر اقول هذا اشكال صعب الانحلال مذكور في مبحث الماهيات في العلم الكلي ومباحث الكليات في علم الميزان وقد تفصينا عنه بان مناط الكلية والاشتراك بين كثيرين هو نحو وجود العقلي فالصورة وان كانت واحدة معينة ذات هوية شخصية لكن الهوية العقلية والتعين الذهني والتشخص العقلي لا ينافي كون الصورة متساوي النسبة الى كثيرين ولا يمنع التشخص العقلي الكلية وانما المانع عن العموم والاشتراك هو الوجود المادي والتشخص الجسماني الذي يلزمه وضع خاص واين خاص ومقدار خاص فيختلف نسبة هذا الشخص الى غيره من الاشخاص الجسمانية والهويات المادية ذوات الاوضاع المختلفة وليس هذا القسم اعني كون الصورة العقلية كلية مشتركا فيها غير اعتبار كونها موجودة متشخصة بتشخص عقلي لان ذلك الوجود نحو اخر من الوجود اشد واوسع من ان ينحصر في حد جزئي او يقصر رداؤه عن الانسحاب على كثيرين متوافقين في سنخ ذلك المعنى المحمول وجميع المعاني والماهيات في انفسها وبحسب معناها لا يابى الحمل على كثيرين وكذا اذا وجدت بوجود عقلي غير مقيد بوضع خاص ومقدار خاص اذ الوجود العقلي نسبتها الى جميع الاوضاع والمقادير والامكنة نسبة واحدة فالصورة العقلية لماهية الانسان من حيث وجودها مشترك فيها بين كثيرين من نوعها ومن حيث ماهيتها ومعناها محمولة على كثيرين ثم انك قد علمت من طريقنا في العقل والمعقول ان التعقل ليس بحلول الصورة المعقولة في الجوهر العاقل حتى يكون صورة الجوهر عرضا ويلزم الاشكالات المذكورة في الوجود الذهني ههنا ومباحث علم الباري بل الصورة العقلية للجواهر جواهر قائمة بذواتها وبمبدعها وهي في باب الوجود والجوهرية اقوى من ما هي صورتها من الصور الخارجية المادية لكونها مفتقرة الوجود الى المواد المتجددة الانفعالات والاستحالات واما الكلام في صحة هذا البرهان ودلالتها على تجرد النفوس فاقول ان هذا البرهان برهان قاطع لكن على تجرد بعض النفوس الانسانية لا النفوس العامية انما يدل على تجرد نفس تعقل الصور العقلية وتشاهدها من حيث عقليتها ونحو وجودها العقلي المشترك فيه بين الاعداد الذي لا يحصل الا بعد تجريد المعنى الواحد عن القيود والزوائد والخصوصيات وبالجملة كل من يمكن له ان يلاحظ صورة الحيوان مثلا بنحو من الوجود لا يكون لها بحسبه مقدار خاص ومكان خاص ووضع خاص وزمان خاص وكذا تعقل صورة الانسان العقلي المجرد عن العوارض المادية بان يكون انسانا بحتا يخرج منه جميع ما هو غير الانسانية من الوضع الخاص والكم الخاص والاين الخاص ومع ذلك لا يحذف عنه شيء من مقوماته وقواه واعضائه حتى انه يعقله ذا راس ووجه وعين ويد ورجل وبطن ويكون ذلك على الوجه العقلي المشترك فيه بين الاعداد الكثيرة لان ذلك معنى ادراك الماهية الكلية لشيء كما قال المعلم الاول في اثولوجيا الانسان العقلي روحاني وجميع اعضائه روحانية ليس موضع العين غير موضع اليد ولا مواضع الاعضاء مختلفة وكذا يمكنه ان يعقل الارض العقلية والماء العقلي والسماء العقلية ويحضر في ذهنه صورة كل طبيعة من الطبائع بنحو وجودها العقلي الكلي على الوجه الذي مر ذكره لان ذلك في الحقيقة معنى ادراكه الكليات وقليل من الناس من امكن له الادراك على ذلك الوجه والذي يتيسر لاكثر الناس ان يرتسم في خياله صورة انسان مثلا فاذا احس بفرد اخر منه يتنبه بان هذا مثل ذاك ويدرك جهة الاتحاد بينهما وانها غير جهة الاختلاف ادراكا خياليا كما يدرك جهة الاتحاد بين اجزاء الماء مثلا بحسب الحس ويعلم ان جميع اجزاء الماء ماء وكما يدرك ان جميع اجزاء الماء ماء مع اختلافها في المقدار والجهة كذا يدرك ان افرادها المنفصلة ماء ادراكا خياليا الحجة الرابعة ان القوة العاقلة تقوى على افعال غير متناهية فلا شيء من القوى الجسمانية يقوى على افعال غير متناهية فلا شيء من القوى العاقلة جسمانية اما الصغرى فانا نقوى على ادراك الاعداد ولا نهاية لمراتبها مع انها احد الانواع المدركة للقوة العاقلة واما الكبرى فقد سبق قال صاحب المباحثات ان اثبات كون القوة جسمانية

متناهية الفعل يحتاج الى ان نبين انها منقسمة بانقسام محلها فيرد النقوض الموردة على الحجة الاولى اعنى النقض بالوحدة والاضافة ومكلف الوهم وغيرها اقول قد مر اندفاع تلك النقوض بحمد الله ثم قال ثم على هذه الحجة اسولة زائدة تخصها اولها انا لا نم ان القوة الناطقة تقوى على ادراك امور غير متناهية دفعة بل ادراكا لا ينتهى الى حد الا ويقوى بعد ذلك على ادراك شيء اخر ولكن لا يلزم من ذلك كونها قوية على ادراكات غير متناهية كما ان الجسم لا ينتهى في الانقسام الى حد يقف عنده ولكن يستحيل ان يحصل له تقسيمات غير متناهية بالفعل فكذلك ههنا وبالجملة فالحال في فاعلية تلك القوة في منفعليته الثاني سلمنا انها قوية على امور غير متناهية ولكن لم قلتم انها قوية على افعال غير متناهية وذلك لان الادراك ليس فعلا بل هو انفعال وانتم تجوزون ان يكون الامر الجسماني قويا على انفعالات غير متناهية ولهذا عليه انكم تثبتون هيولى اولية فقد تواردت عليها صور غير متناهية الثالث النقض بالنفوس الفلكية فانها عندكم قوى جسمانية مع ان افعالها وهي الحركة الدورية غير متناهية والجواب اما عن الاول فلا شك ان القوة الناطقة لا تنتهى الى حد الا وتقوى على ادراك امور اخر وقد قام البرهان على ان القوى الجسمانية لا يمكن ان يكون كذلك فقد حصل الغرض وللقائل ان يقول القوة الجسمانية اما ان يقال انها تنتهى الى وقت لا يبقى لها امكان الوجود بعد ذلك بل يصير ممتنع الوجود او لا ينتهى الى هذه الحالة البتة والاول باطل لان الممكن لذاته لا يصير ممتنعا لذاته واما الثاني فنقول اذا كانت القوة الجسمانية لا يجب انتهاؤها الى حيث يزول عنه امكان الوجود فهي ابدا في انها ممكنة الوجود ولا ينتهي الى ان يستحيل بقاؤها ابدا ومتى كانت باقية ابدا كانت مؤثرة وتجويز ذلك يبطل اصل الحجة اقول ان الامكان الذاتي ومقابلاه من عوارض المهيات من حيث هي اذا قيست الى الوجود والقوى عبارة عن موجودات متشخصة والموجود بما هو موجود لم يتشخص يكون الزمان الخاص من متشخصات فوجوب نحو خاص من الوجود وامتناع نحو اخر منه بخصوصه لا يخرج المهية المشتركة بينهما عن الامكان الذي هو حالها من حيث هي والبرهان قائم على امتناع لاتناهي الافعال لواحد شخصي من الجسم لا على امتناع ذلك لواحد نوعي والوحدة العددية حكمها غير الوحدة النوعية واما عن السؤال الثاني فبان الادراك نفسه انفعال ولكن فعل النفس في تركيب المقدمات وتحليلها وذلك كاف في غرضنا اقول الجهة انفعالات القوى غير منفكة عن جهة فاعليها وان كانت الجهتان مختلفتين فان الشيء ما لم يكن له وجود لا ينفعل عن شيء آخر فالقوة الجسمانية كما لا تقوى على افعال غير متناهية كذلك لا تقوى على انفعالات غير متناهية واما النقض بالهيولى فهو مندفع بان الهيولى في ذاتها البسيطة هوية باقية بالعدد لانها ضعيفة الوحدة مبهمة الوجود وحدتها على نحو الوحدة الجنسية وهي بحسب تحصلاتها بالصور متبدلة متجددة كما مر بيانه فان قلت السم قد بينتم الفرق بين الحس المشترك وبين المفكرة بان احدهما مدرك والآخر متصرف والقوة الواحدة لا تكون مبدأ للادراك والتصرف فكيف تقولون ذلك وتحكمون بان النفس قوة على الفعل وهو التصرف في المقدمات وتركيبها والانفعال وهو التصور وقبول الصور قلت ان النفس لها قوتان عملية وعلمية وتفعل باحديهما وتنفعل بالاخرى واما عن الثالث فبان النفوس الفلكية وان كانت جسمانية الا انها غير مستقلة في افعالها من التحريكات فهي في ذاتها وان كانت متناهية القوة الا انها بما يسنح عليها من انوار العقل صارت غير متناهية واعترض عليه بان القوة العقلية اذا حركت الفلك فاما ان يفيد الحركة او قوة بها يكون الحركة فان افادت القوة المحركة وهي جسمانية فالقوة الفاعلة للافعال الغير المتناهية جسمانية وان كانت القوة العقلية مفيدة للحركة لم تكن القوة الجسمانية مبدأ لتلك الحركة فلا يكون الحركة حركة وايضا يلزم ان يكون الجسم بما هو جسم قابلا للتاثير العقل المفارق من غير ان يكون فيه قوة جسمانية وهو محال اقول انما يلزم لو كان الوسط في التاثير قوة واحدة بالعدد او ضميمة واحدة بالعدد واما اذا كانت الواردات من العقل المفارق على مادة الفلك قوى متجددة او كيفيات مستحيلة فلا يلزم شيء من المحذورين وقد مر نظير هذا الكلام فيما سبق ولكن بقي الكلام ههنا بانه اذا جاز ذلك في القوى الفلكية مع كونها جسمانية فلم لا يجوز ان تكون القوة الناطقة جسمانية لكنها بما يسنح عليها من نور العقل الفعال تقوى على الافعال الغير المتناهية واقول ويؤيد هذا البحث ان قوة التخيل مع كونها غير عقلية ايضا تقوى على تصورات غير متناهية لا تقف عند حد وذلك لانها مستمدة من عالم العقل الحجة الخامسة لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم كقلب او دماغ لكانت دائمة التعقل لذلك الجسم او غير عاقلة له مطلقا والتالي باطل فالقول بانها منطبعة في جسم باطل اما بيان الملازمة فنقول ان تعقلها لذلك الجسم اما لاجل ان صورته الموجودة في ذلك الجسم حاضرة عند العقل كافية في تعقله او لاجل ان صورة اخرى من ذلك الا انه يحصل للقوة العاقلة فان كان الاول وجب ان يكون دائمة التعقل لذلك الالة وان كان الثاني فيلزم اجتماع المثلين في محل واحد الصورة المنطبعة العاقلة والصورة المنطبعة المعقولة فيلزم امتناع التعقل وايضا ليست احديهما اولى بان تكون عاقلة والاخرى بان تكون معقولة فان قيل الصورة الثانية حالة في الاولى لا في مادتها فهي لكونها

حالة في الصورة الاولى اولى بان تكون معقولة والاولى عاقلة دون العكس نقول يعود الكلام في كون احديهما اولى بالحالية من الاخرى دون العكس
فثبت ان ادراك ذلك الجسم ان كان بصورة اخرى يمتنع ادراك تلك القوة واما بطلان التالي اي المفهوم المردد بين القسمين فلثبوت ما هو مقابل
للمعنى المردد بينهما لانا تارة نعقل ذلك العضو وتارة لا نعقله فصورة هذه الحجة استثنائية مركبة من متصلة مؤلفة من حملية ومنفصلة
وهي قولنا لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم لكانت اما دائمة التعقل لذلك الجسم او غير متعقلة له اصلا والملازمة انما تتبين بابطال
قسم آخر على تقدير حتى يصير به المنفصلة حقيقية ثم يتبين بحقيقة ذلك القسم في الواقع استثناء نقيض التالي ليثبت نقيض المقدم
وهو المط وذلك يتوقف على مقدمات اربع اوليها ان الادراك انما يكون بمقارنة صورة المدرك للمدرك والثانية ان المدرك
ان كان مدركا بذاته كانت المقارنة بحصول الصورة في ذاته وان كان مدركا بآلة كانت بحصولها في آلته والثالثة ان الامور
الجسمانية انما تفعل افاعيلها بواسطة اجسامها التي هي موضوعاتها فاذن تلك الاجسام آلاتها في افعالها والرابعة ان الامور
المتحدة بالماهية النوعية لا تتغاير الا بسبب اقترانها بامور متغايرة مادية اقول ان المقدمة الثانية غير تام عندنا لانك قد علمت
ان القوة الباصرة تدرك المبصرات لا بارتسام صورها في العين وكذا قوة الخيال تدرك الصور والاشباح الجسمانية لا بانطباعها
في الدماغ فهذه الحجة مقدوحة لاجل اختلال تلك المقدمة وصاحب المباحث قدح في المقدمة الاولى كما فعله مرارا بان العلم بالشيء ليس
بمقارنة صورة المدرك بل العلم والشعور حالة اضافية قد يكون مع اقتران صورة وقد لا يكون وليس العلم في جميع الاحوال الا نفس
تلك الاضافة المخصوصة فلم لا يجوز ان يكون الناطقة حالة في جسم فمتى حصل بينها وبين الجسم تلك الاضافة المخصوصة حصل الادراك
والا فلا اقول قد مر بطلان كون العلم والادراك اضافة محضة مرارا وقد علمت ان كل اضافة لا تتحقق الا بتحقق امر به تقع الاضافة
وبينا معنى كونها غير مستقلة الوجود في الخارج وقال ايضا في رد تلك المقدمة ان المعقول من السماء ليس مساويا للسماء الموجودة في الخارج
في تمام الماهية والا لجاز ان يكون السواد مثل البياض في تمام الماهية لان المناسبة بين السواد والبياض لاشتراكهما في كونهما عرضين حالين
في محل محسوس اتم من المناسبة بين المعقول من السماء الذي هو عرض غير محسوس حال في محل كذلك وبين السماء الموجودة التي هي جوهر
موجود محسوس في الخارج محيط بالارض والجواب ان المعقول من الشيء هو ماهيته التي هي بها موجودة بوجود غير جسماني ذي وضع واشارة
فقول القائل ان المعقول من السماء ليس مساويا للسماء الموجودة ان اراد به ان احدهما معقول والاخر محسوس كان صادقا وان اراد به
ان المعقول من السماء ليس ماهية السماء فهو كاذب وان اراد به ان احدهما معقول والاخر محسوس كان صادقا وان اراد به ان المعقول
من السماء ليس ماهية السماء فهو كاذب وان اراد به ان احدهما جوهر والاخر عرض فليس كذلك كما مر واعلم ان المحقق الطوسي سلم في
الجواب الذي ذكره عن هذا البحث في شرح الاشارات كون السماء المعقولة عرضا في محل مجرد وبين الفرق بين نسبة المعقول من السماء الى
محسوسها وبين مناسبة السواد والبياض بان الفرق بين الاولين فرق بين الطبيعة الجنسية المحصلة تارة مع فصل يقومها نوعا وتارة
مع فصل آخر يقومها نوعا مضادا للاول اقول ان التجريد عن العوارض المفارقة للماهية ليس من شرائط معقولية تلك الماهية اذ للعقل
ان يتصور ماهية الانسان مثلا مع جميع عوارضه وصفاته ونعوته من كميته وكيفيته واينه ووضعه ومتاه وكذا بشكله واعضائه
وجوارحه كل ذلك على الوجه العقلي الكلي كما ثبت في باب علم الباري بالجزئيات والشخصيات على وجه عقلي بل شرط الادراك العقلي للشيء
الخارجي ان يجرد حقيقته عن نحو الوجود الحسي الى نحو الوجود العقلي فالفرق بين السماء المعقولة والسماء المحسوسة ليس بشيء الا بنحو الوجود
وكل ما وجوده ذلك الوجود النوري الواحد الحقيقي الغير القابل للاحتجاب والكثرة والافتراق فهو معقول الذات في نفسه وكل ما
وجوده هذا الوجود الجسماني المادي فهو مجهول غائب عن نفسه فضلا عن غيره الا بلمعة يسيرة تقع عليه من القوى القابضة عليه من ذلك
الوجود واعترض ايضا بانه لا يلزم من كون العاقلة متعلقة لمحلها بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين في محل احدهما
حالة في العاقلة والاخرى محل لها والجواب عنه كما في شرح الاشارات ان العاقلة لو كانت محلا للصورة من غير ان تحل تلك الصورة في محلها
كانت القوة الجسمانية ذات فعل من غير مشاركة المحل ولما كان كل فاعل جسماني فاعلا بمشاركة الجسم فكل فاعل من غير مشاركة الجسم فهو غير
جسماني فكانت العاقلة غير جسمانية هف ولو كانت محلا للصورة حلت في محلها عاد المحال المذكور فان قيل الفرق بينهما باق لان
احديهما حالة في العاقلة ومحلها والاخرى حالة في محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول اقتران واقتران الشيء باحد الشيئين المتقارنين
دون الاخر غير معقول ومع ذلك فالمحال باق بحاله للقول بحلول صورتين متحدتي الماهية في محل واحد وقال ايضا الجسم قد يحل فيه

كل

كثيرة ولا شك ان وجوداتها الزايدة على مهياتها متماثلة وحالة في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المثلين والجواب عنه ان وجود كل مهية
عين تلك المهية في الاعيان ومغايرتها اياها بحسب العقل فما هيات الاعراض متخالفات فوجوداتها كذلك وقال ايضا هذه الحجة بعينها تنقض
دوام علمها بجميع عوارضها مادامت تلك العوارض حاصلة والا لكان علمها بعارضها لاجل صورة مساوية لعارضها فيها فيلزم
اجتماع المثلين واجاب عنه صاحب الاشارات ان الصفات واللوازم منقسمة الى ما يجب للنفس لذاتها لكونها مدركة لذاتها والى ما
يجب لها بعد مقايستها بالاشياء المغايرة لها لكونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للصنف الاول
دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست مدركة للصنف الثاني الا حالة المقايسة لفقدان الشرط في غير تلك الحالة اقول
ما ذكره غير واف بحل الاشكال على التقرير الثاني ويمكن ان يجاب عنه بان عوارض النفس ليست الا علوما وادراكات وما يلزمها وتلك
العلوم ما دامت حاضرة كانت مدركة لها بنفس صورتها الحاضرة وما دامت النفس ذاهلة عنها فهي زايلة عنها وكذا لوازم تلك
تلك العلوم من الانفعالات التي تلحقها بمشاركة البدن كالغضب والشهوة والخجل والوجل وغيرها الحجة السادسة لو كانت
القوة العاقلة جسدانية لضعفت في زمان الشيخوخة دائما لكنها لا تضعف في ذلك الزمان دائما فهي غير جسدانية وتصحيح نقيض التالي
بقياس من الشكل الثالث هكذا ما يعقل به الشيخ الاشياء فهو قوة عاقلة وليس كلما يعقل الشيخ فانه تكل عند الشيخوخة فليس كل
قوة عاقلة تكل عند الشيخوخة وليس يحتاج صحة هذا المطلب الى ان لا يكل عقل شيخ اصلا بل اذا كان عقل ما لم يكل عندها يكفي في صحة
ما ذكرناه لان هذا الكلام في قوة قياس استثنائي تاليه متصلة كلية موجبة استثني فيه نقيض التالي وهو سالبة جزئية لينتج نقيض المقدم
صورتها هكذا لو كانت الناطقة جسدانية تفعل بالالة لكان كلما عرض للبدن آفة او مرض او كلال تعرض لها في التعقل فتور وليس كلما
كليا ينتج ان تعقلها ليس بالة بدنية فلا يرد عليه ان كثيرا ما يعرض الاختلال في التعقل عند اختلال قوى البدن لان هذا بمنزلة استثناء
عين التالي فلا ينتج شيئا وسبب ذلك ان القوة الجسدانية ربما يحتاج اليها ابتداء ليتم للقوة العاقلة ما يعقله ويجوز ان يكون اشتغالها
بتدبير البدن بعوقه عن ساير افعاله وذلك مثل ما يعرض الراكب للسفر الى بلده فرسا ذي الحركة فانه يصير اشتغاله بمراعاة مركبه عائقا
له من افعاله الخاصة به ليس ضد ونفاعنه بتركة الفرس وكذلك للشيخ اذا انصرف عن المعقولات فلانه اشتغل عن افعاله العقلية الى تدبير
بدنه او عرض له افته ربما احتاج اليها في الابتداء لضعف نفسه وعدم رسوخ ملكته للعقل فان قيل لعل استمراره في افعاله العقلية على صحته
لان عقله يتم بعضو من البدن يتاخر عنه الفساد والاستحالة وان ظهرت الآفة في ساير القوى والافعال فيجاب بان الاعضاء الطرفية
انما يلحقها الضعف والفساد الضعف يسبق الى المبادي ولو كانت المبادي صحيحة لا نحفظت الاطراف ولم يسقط قواها ومعلوم ان الاعضاء
كبد الشيخ ولا دماغه ولا قلبه على الحال الصحيحة والقريبة من الصحة ولذلك تجد في نبضه وبوله وافعال دماغه تفاوتا عظيما ومعلوم ان
عقل الانسان لا يحتاج في تمامه الى يده ورجله وجلده وما يجري مجراه اقول تفاوت الاحوال الحاصلة للانسان بحسب الشيخوخة تابعة ايضا
لتفاوت يقع في احوال النفس لان المبدء للمزاج والمشكل للاعضاء كما علمت هي النفس ومنشا كلال البدن وقواه انصراف النفس عن تدبير
هذه النشاة الى تدبير نشاة ثانية بحسب الجبلة وفي ذلك حكمة كون الموت طبيعيا والمنية لا كما ذكره الاطباء وغيرهم فان وجدت وقلت
لعل مزاج الشيخ اوفق لافعال القوة العقلية فلهذا يقوى فيه هذه القوة قلنا كلا فان مزاج الشيخ اما بارد يابس واما ضعيف
وكل منهما يوجد في غير المشايخ ولا يكون لصاحبه مزيد استعداد وليس كل شيخ اقوى من الشاب على ان ضعف البنية ليس ملايما لما يقوم
بالبنية بل لعله يلايم ما لا يقوم بالبنية هذا **حكمة عرشية** اعلم ان هذا البرهان ايضا غير دال على ان لكل انسان جوهرا
مفارقا عقليا بل يدل على ان القوة العاقلة غير بدنية وهو كما يدل على ان القوة العاقلة ليست بدنية يدل على ان القوة الخيالية ولوهمية
ايضا ليست بدنية فان بعض المشايخ والمرضى قد يكون تخيله وتصوره للمعاني الجزئية بحاله ولو كانت القوة الخيالية طبيعية قائمة بهذا
البدن الطبيعي لكان كلما عرضت لها آفة او مرض وقع الاختلال في تخيله وتصوره وليس كذلك اذ قد يكون غير مختلة في فعلها والقضية
السالبة الجزئية تكفي لاستثناء نقيض التالي كما علمت والقوم لعدم اطلاعهم على تجرد الخيال تكلفوا تمحلات شديدة في دفع بقاء التخيل
والتذكر عند الشيخوخة واختلال البدن الحجة السابعة وهي قريبة الماخذ مما تقدم ان كثرة الافكار والتعمق في ادراك المعقولات البدن
سبب لتجفيف الدماغ وذبول البدن لاجل ثوران الحرارة المجففة وسبب لاستكمال النفس وتجردها في فعلياتها من القوة الى الفعل و
معلوم ان الشيء الواحد لا يكون سببا لكمال الشيء ونقصه فلو كان موت البدن يقتضي موت النفس لكانت الافكار التي هي سبب نقصا

البدن او موته لنقصان النفس او موتها مع انها مكملة لجوهر النفس فعلمنا ان النفس غير قائمة بالبدن ولقائل ان يقول ان الممتنع كون شئ واحد سببا لكمال شئ واحد ونقصانه من جهة واحدة وفي وقت واحد واما ان يكون ذلك في وقتين بحسب اعتبارين فغير ممتنع الحجة

الثامنة ان النفس غنية في فعلها عن البدن وكل غني في فعله عن المحل فهو غني في ذاته عنه فالنفس غنية عن المحل اما انها غنية في فعلها فلوجوه ثلثة احدها انها تدرك ذاتها ومن المستحيل ان يكون بينها وبين ذاتها آلة فهي في ادراكها لذاتها غنية عن الالة وثانيها انها تعقل ادراكها لنفسها وليس ذلك بآلة والثالث انها تدرك آلتها وليس بينها وبين آلتها آلة اخرى فثبت ان النفس غنية في فعلها عن الالة والمحل وكل ما كان كذلك فهو في ذاته ايضا غني عن المحل وذلك لان كون الشئ فاعلا متقوم بكونه موجودا فلو كان الوجود متقوما بالمحل لكان الفعل متقوما ايضا به لان الايجاد فرع الوجود والفعل بعد الذات فحاجة الذات والوجود الى شئ يستلزم حاجة الايجاد والفعل اليه من غير عكس ولهذا لا يفعل شئ من القوى الجسمانية الا بمشاركة الجسم ولاجل كون الحواس وغيرها من القوى الجسمانية الوجود لا تدرك ذاتها ولا ادراكها لذاتها ولا ادراكها لآلتها فلو كانت النفس جسمانية لتعذر عليها ذلك وقد ثبت انها ليس كذلك فثبت انها غير جرمية اقول هذا البرهان دال على تجرد النفس عن البدن سواء كانت قوة عاقلة بالفعل او كانت متخيلة اذ الخيال ايضا تتخيل ذاتها وآلتها ويفعل فعلها من غير مشاركة البدن ولهذا يتخيل اشياء خارجة عن هذا العالم الطبيعي مما لا يكون بينها وبينه علاقة وضعية بالقرب والبعد فعلم ان فعلها ليس بآلة بدنية وان كان محتاجا الى البدن في الابتداء كحاجة العقل اليه ايضا من جهة الاعداد وتخصيص الاستعداد واعترض صاحب المباحث على مقدمة هذا البرهان بوجهين الاول بان الصور والاعراض محتاجة الى محالها وليس احتياجها الى محالها الا بحسب الوجود ثم انها لا يلزم من استقلالها بهذا الحكم استغناؤها في فاعليتها عن تلك المحال الثاني ان جميع الاثار الصادرة من الاجسام مبادئها قوى واعراض في تلك الاجسام وليس لجار تلك القوى مدخل في اقتضائها تلك الاجسام والاجسام بما هي اجسام يستحيل ان يكون لها اثر في تلك الاحكام المخصوصة فعلمنا ان المستقل في اقتضاء تلك الاحكام هي تلك الاعراض والقوى الحالة وحدها ثم لا يلزم من استقلالها في افرادها في تلك الاحكام استغناؤها عن محالها في الوجود اقول في الجواب اما عن الاول فان الاحتياج والامكان وما اشبههما امور عقلية واحكام ذهنية تعرض الماهيات بحسب ملاحظة الذهن اياها من حيث هي محل الكلام في الافعال والاحكام الخارجية والصور الحالة والاعراض حاجتها الى المواد والموضوعات ليست امرا زائدا على وجودها ووجودها متقوم بالمحل فكيف تكون مستغنية عن المحل بنفسه فيما به الحاجة اعني الوجود والحلول واما عن الثاني فانا لا نم ان محال القوى والاعراض لا دخل لها في التاثير كيف والتاثير يحتاج الى وضع خاص ونسبة معينة للمؤثر بالقياس الى المتاثر والوضع لا يقوم الا بالجسم والذي يذكر في الطبيعيات ان الجسم بما هو جسم لا يكون سببا لفعل خاص كحرارة او برودة او شكل او حركة والا لكان جميع الاجسام متشاركة فيه لا ينافي هذا الحكم اذ المراد نفي السببية عن الاجسام نفي سببيتها بالاستقلال لا نفي سببيتها مط وان كانت بالجزئية والدخل حتى لو فرض الحرارة مجردة عن الاجسام لكانت فاعلة لهذه السخونة والسواد لو فرض تجرده عن الاجسام لكانت ايضا قابضا للبصر كيف والمسئلة اعني كون تاثير القوى الحالة في محل بمشاركة محلها قطعية لا يتطرق في مقدماتها شك اصلا الحجة التاسعة القوى البدنية تكل بكثرة الافعال ولا يقوى على القوي بعد الضعيف وعلة ذلك ان القوى الجسمانية المادية موادها قابلة للتبدل والاستحالة والذبول وبسبب ذلك يعرض لها تبدل الاحوال اما كلالها وضعفها فلتحلل المادة وذبولها واما عدم تمكنها من الفعل الضعيف اثر القوي فالسر فيه ان القوى يناسب الانفعال وان هذه القوى لما كان من شانها الاشتداد والتضعيف التبدل بالاستحالة كما علمت فهي متفاوتة الحدوث حسب تفاوت الاستعداد فاذا استعملت الالة الجسمانية في ادراك قوي او فعل قوي فلا بد هناك من قوة قوية فيفيض من المبدء القوة القوية على تلك الالة ثم اذا استعملت اثر ذلك الفعل في فعل اثر ضعيف يعسر ذلك على تلك القوة لانها لا تناسبه انما المناسب لهذا الفعل الضعيف قوة ضعيفة والقوة انما تحدث تدريجا لا دفعة كما علمت فيما سبق ولاجل ذلك لا يمكن للقوة القوية الفعل الضعيف كما لا يمكن للقوة الضعيفة الفعل القوي الا ترى ان القوة المحركة التي في الحجر العظيم لا يمكن لها التحريك البطيء لذلك الحجر في هويته ولا الحرارة الشديدة التسخين الضعيف لما يلاقيه واما القوى الغير الجسمانية فلكونها متساوية النسبة الى جميع القوابل فيجب تشابهها في القوة فلا جرم يجوز ان يصدر منها القوي والضعيف من الافعال معها حتى بعض من جهة اختلاف الاسباب المخصصة فلاجل ذلك لا يضعف بكثرة الافعال ويقوى على القوي بعد الضعيف وعلى الضعيف بعد القوي واذا عرفت هذه المقدمة فنقول القوة العاقلة لما كانت هكذا لانها تدرك المعقولات القوية والضعيفة بعضها

عقيب بعض فهي ليست جسمانية كسائر القوى البدنية التي شأنها ما ذكرناه وهذا البرهان ايضا يدل على كون القوة الخيالية غير جسمانية فاذن تقوى على تخيل الاشياء العظيمة مع تخيلها للاشياء الحقيرة مثلا يمكنها ان تتخيل فلك الافلاك مع الخردلة وان تتخيل ضوء الشمس وحرارة النار مع ضوء الشرارة وحرارة الهواء المعتدلة وان تتخيل صوت الرعد مع الهمس وهذا مما اشكل الامر على من لم يتفطن بتجرد الخيال عن المواد المستحيلة الكائنة الفاسدة فجعل يتكلف في دفع الاشكال عن نفسه بان قوة الادراك غير قوة المدرك فالشمس والقمر والسماء مدركات قوية ونحن اذا تخيلناها فادراكنا لها لا قويا ولاجل ذلك لا يمنع ادراكنا لها عن ادراك المدركات الضعيفة واما اذا قوي تخيلنا لها بحيث صرنا مستغرقين في ذلك التخيل امتنع علينا والحال هذه تخيل الشيء الحقير اقول الادراك لا يخ اما ان يكون هو الصورة الحاصلة من الشيء او الاضافة التي بين المدرك والمدرك كما هو مذهب هذا القائل فعلى الاول لا معنى لقوة الادراك وضعفه الا قوة المدرك وضعفه لانهما امر واحد لان المدرك في الحقيقة هو الصورة لا الامر الخارجي الذي ربما لا يوجد في الخارج عند وجود الصورة ثم لا يخفى ان صورة السماء التي في الخيال اقوى من صورة الخردلة فيه واما على الثاني فالاضافة من الامور التي لا توصف بقوة ولا ضعف ولا عظم ولا حقارة الا باعتبار ما اضيف اليه ثم قوله واما اذا قوي تخيلنا امتنع علينا والحال هذه تخيل الشيء الحقير ينافي بعض ما ذكره حيث وصف الشيء المتخيل بالحقارة دون الخيال وايضا الاستغراق في ادراك الشيء في الحقيقة يرجع الى ضعف الادراك بالنسبة الى وجود المدرك وغلبة وجود المدرك واستيلائه على القوة الادراكية فيقهرها عن الاحاطة به والاكتناه فليس الاستغراق في ادراك شيء عبارة عن تسلط الادراك على المدرك بل تسلط المدرك على الادراك له وايضا ما ذكره مشترك بين الادراك العقلي والادراك الخيالي فانا متى استغرقنا في تعقل شيء عظيم قوي الوجود عالي المرتبة رفيع السمك انقطعنا عن تعقل غيره ومن استغرق في جلال الله وعظمته امتنع عليه الالتفات الى ذاته فضلا عن تعقل معقول آخر الحجة العاشرة قد سبق ان المدرك بجميع اصناف الادراكات لجميع المدركات شيء واحد في الانسان فنقول هذا المدرك اما ان يكون جسما من الاجسام بما هو جسم واما ان يكون قوة او صفة قائمة بالجسم صورة او عرضا واما ان يكون امرا مفارقا عن الجسم غير قائم به والاول ظاهر البطلان لان الجسم من حيث هو جسم لا يمكن ان يكون مدركا لشيء كما بيناه مرارا من انه ليس للجسم وجود وحداني وحضور جمعي يوجد له شيء او يوجد هو لشيء وايضا لو كان الجسم بما هو جسم مدركا لكان جميع الاجسام مدركة والثاني ايضا محال لان تلك القوة اما ان تكون قائمة بجميع اجزاء البدن او قائمة ببعض اعضاء البدن دون بعض والاول باطل والا لكان كل جزء من اجزاء البدن مبصرا سامعا متخيلا متفكرا عاقلا وليس كذلك بالبديهة فانا نبصر لا نسمع واليد لا تتخيل والرجل لا تتفكر وباطل ايضا ان يقال بعض الاعضاء قامت به القوة المدركة لجميع هذه الادراكات لانه يلزم ان يكون في البدن عضو واحد هو سامع مبصر متخيل متفكر عاقل فهم ولسنا نعلمه ولا نجد اي عضو هو وبه يظهر فساد قول القائل ان القوة المدركة لجميع هذه الادراكات امر قائم بجسم لطيف محصور في بعض الاعضاء فانا نقول لو كان كذلك لكنا نجد من انفسنا عضوا مشتملا على جسم موصوف بكونه سامعا مبصرا عاقلا فاهما فان قلت هب انكم لا تعرفون ذلك الموضع لكن عدم علمكم بذلك لا يدل على عدمه قلنا نحن نعرف ذواتنا ونعرف انا نحن السامعون المبصرون والمتخيلون العاقلون فلو كان بعض الاجسام سواء كان جزءا من البدن او كان محصورا في جزء من البدن يكون موصوفا بتلك القوة المدركة لجميع الادراكات لجميع المدركات لم تكن حقيقتنا وهويتنا الا ذلك الجسم الموصوف بتلك القوة المنعوتة بجميع هذه الادراكات واذا كان كذلك ثم لا نعرفه فلم نكن عارفين بحقيقة ذاتنا وايضا قد علمت فيما سبق ان المدرك والحاس من جنس المدرك والمحسوس واذا كان كذلك فيستحيل ان يكون جسم واحد بقوة واحدة آلة للسمع والبصر والذوق والتخيل والتعقل فان قلت هذا يرد عليكم حيث جعلتم قوة واحدة مجردة سميعة بصيرة لامسة متخيلة عاقلة قلت هذه القوى فروعها ومعاليل القوة العقلية وهي تمام هذه القوى وفاعلها والتام والفاعل يقوى على كل ما يقوى عليه الناقص والمفعول من الافعال دون العكس لان معلول الشيء معلول لذلك الشيء واما معلول علة الشيء فلا يكون معلولا له والا لزم كون الشيء معلولا لنفسه فثبت ان الموصوف بجميع الادراكات لجميع المدركات قوة واحدة غير جسمانية وهو المطلوب الحجة الحادية عشر ان كل صورة او صفة حصلت في الجسم بسبب من الاسباب فاذا زالت عنه وبقي فارغا عنها فيحتاج في استرجاعها الى استيناف سبب وسببية كالماء اذا سخن بسبب كالنار مثلا ثم اذا زالت عنه السخونة لا يمكن عودها اليه الا بسبب جديد وهذا بخلاف النفس في ادراكاتها فانا كثيرا ما يحدث فينا صورة علمية بسبب فكر او تعليم معلم ثم يزول عنها تلك الصورة عند الذهول امكنها استرجاع تلك الصورة لذاتها عن غير استيناف

معلول م

ذلك السبب وبالجملة النفس من شأنها ان تكون مكتفية بذاتها في كمالاتها ولا يتوقف من الجسم مكتنف بذاته فالنفس بعالمه عن ان تكون حرية لا تبقى الجسم ايضا فقد يعود اليه صفته التي كانت فيه بعد زوالها من غير استيناف سبب جديد كالماء اذا زالت عنه البرودة بورود السخونة التي هي ضدها ثم يستعيد طبيعة البرودة التي كانت له لانا نقول كلامنا في الصفة الطارية للشيء لاجل سبب خارج عن ذات الموصوف وبرودة الماء صفة ذاتية عللها طبيعة الماء بشرط عدم القاسر ثم اذا عادت البرودة اليه ما عادت الا مع سببها اعني مجموع الطبيعة وعدم المانع فهذه عشرة براهين موقعة لليقين بان النفس الانسانية مجردة عن المادة ولواحقها سواء كانت بالغة الى حد العقل بالفعل ام لا فان النفس المتخيلة بالفعل ايضا يشارك العقل في تجرد ذاتها وفعلها عن هذا العالم لكن العقل مجرد عن الكونين والخيال غير مجرد الا عن احدهما

فصل في شواهد سمعية في هذا الباب اكثر الناس انتفاعهم بالسمعيات اكثر من العقليات ولا يصدقون بالاشياء الا بما كان في الحس المحسوس ولا يذعنون بالعقليات ما لم يقترن معها انتهاء نقلها الى محسوس فلنذكر ادلة سمعية لهذا المطلب حتى يعلم ان الشرع والعقل متطابقان في هذه المسئلة كما في سائر الحكميات وحاشى الشريعة الحقة الالهية البيضاء ان يكون احكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية وتبا لفلسفة يكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة اما الايات المشيرة الى تجرد النفس فمنها قوله تعالى في حق آدم واولاده فنفخت فيه من روحي وفي حق عيسى ع وكلمته القيها وروح منه وهذه الاضافة منادية على شرف الروح وكونها عرية عن عالم الاجسام وفي حق شيخ الانبياء ابراهيم الخليل ع وكذلك نرى ابرهيم ملكوت السموات والارض ليكون من الموقنين وقوله حكاية عنه وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا ومعلوم ان الجسم وقواه ليس شيء منها بهذه الصفة السنية من رؤية عالم الملكوت والايقان والتوجه بوجه الذات لفاطر السموات والحنيفية اي الطهارة والتقدس ومنها قوله تعالى ثم انشاناه خلقا آخر فتبارك الله احسن الخالقين ومنها قوله تعالى سبحان الذي خلق الازواج كلها مما تنبت الارض ومن انفسهم ومما لا يعلمون وقوله اليه يصعد الكلم الطيب وقوله لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم وقوله يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية وفي الحقيقة جميع الايات المشيرة الى المعاد واحوال العباد في النشأة الثانية دالة على تجرد النفس لاستحالة اعادة المعدوم وانتقال العرض وما في حكمه من القوى المنطبعة واما الاحاديث النبوية فمثل قوله ص من عرف نفسه فقد عرف ربه وقوله اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه وقوله من رآني فقد رأى الحق وقوله انا النذير العريان وقوله لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وقوله ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني فهذه الاخبار وامثالها تدل على شرف النفس وقربها من الباري اذا كملت وكذا قوله رب ارني الاشياء كما هي ومعلوم ان دعاء النبي ص مستجاب والعلم بالاشياء وذوات السبب كما هي لا يحصل الا من جهة العلم بسببها وجاعلها كما برهن في مقامه والمراد بالرؤية هو العلم الشهودي وكذلك دعاء الخليل ع كما حكى الله عنه في قوله رب ارني كيف تحيي الموتى ورؤية الفعل لا ينفك عن رؤية الفاعل وليس في حد الجسم ومشاعره ان يرى رب الارباب ومسبب الاسباب وقوله ص قلب المؤمن عرش الله وقوله قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن ومعلوم ان ليس المراد من هذا اللحم الصنوبري ولا من اصبع الله جارحة جسمانية بل القلب الحقيقي هو الجوهر النطقي من الانسان والاصبعان هما العقل والنفس الكليان او القوتان العقلية والنفسية وقوله ص المؤمن اعظم قدرا عند الله من العرش ومعلوم ان هذه الاعظمية ليست بجسمية ولا لقوة محصورة في عضو من اعضائه وقوله خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام وقول امير المؤمنين وامام الموحدين عليه السلام حين سئل عنه حبر من الاحبار هل رأيت ربك حين عبدته فقال ويلك ما كنت اعبد ربا لم اره قال وكيف رأيته او كيف الرؤية فقال ويلك لا تدركه العيون في مشاهدة الابصار ولكن رأته القلوب بحقائق الايمان والرؤية العقلية لا يمكن بقوة جسمانية وقوله ع في الجواب حين سئل عنه كيف قلعت باب خيبر قلعته بقوة ربانية لا بقوة جسمانية وعنه ع ان في الروح ملك من ملائكة الله له سبعون الف وجه الحديث وقال روح الله المسيح بالنور الشارق من سرادق الملكوت لن يلج ملكوت السموات من لم يولد مرتين وقوله لا يصعد الى السماء الا من نزل منها واما كلمات الاوائل فقد قال معلم الحكمة العتيقة ارسطاطاليس في كتابه المعروف باثولوجيا على لسان اليونانيين بمعنى معرفة الربوبية وهو علم المفارقات اني ربما خلوت بنفسي وخلعت بدني جانبا وصرت كاني جوهر مجرد بلا بدن فاكون داخلا في ذاتي خارجا من سائر الاشياء فارى في ذاتي من الحسن والبهاء ما ابقى له متعجبا بهتا فاعلم اني جزء من اجزاء العالم الشريف الالهي ذو حيوة فعالة فلما ايقنت بذلك رقيت بذهني من ذلك العالم الى العلة الالهية فصرت كاني موضوع فيها متعلق بها فاكون فوق العالم العقلي كله في كلام طويل وقال ايضا من حرص على لزوم ذلك العالم جوزي هناك احسن الجزاء اضطرارا فلا ينبغي لاحد ان يفتر عن الطلب بل يحرص والاهتمام في الارتفاع

وان تعب فيه

الى ذلك العالم وان تعب ونصب فان امامه راحة لا تعب بعدها ابدا وغاية ما له في هذا المطلب رسالته المعروفة بتفاحة وهي مشتملة على نمط
كلماته التي تكلم بها حين حضرته الوفاة وما احتج به على فضيلة الفلسفة وان الفيلسوف يجازى على فلسفته بعد مفارقة نفسه عن جسده
وقال ايضا ليست النفس في البدن بل البدن فيها لانها اوسع منه وقال انباذقلس ان النفس انما كانت في المكان العالي الشريف فلما اخطأت
سقطت الى هذا العالم فرارا من سخط الله فلما انحدرت صارت غياثا للانفس التي قد اختلطت عقولها وكان يدعو الناس باعلى صوته
ويامرهم ان يرفضوا هذا العالم ويصيروا الى عالمهم الاول الشريف ووافق هذا الفيلسوف اغاثاذيمون في دعائه الناس الى رفض هذا العالم
الا انه تكلم بالامثال والرموز واما فيثاغورس صاحب العدد فكلامه في الرسالة الذهبية المعروفة ناص على هذا الرأي والرسالة ايضا
موجودة وقال في اخر وصيته لديوجانس انك اذا فارقت هذا البدن يصير عند ذلك مخلى في الجو العالي تكون حينئذ سائحا غير عائد الى الانسية
ولا قابلا للموت واما افلاطون الشريف الالهي فروى عنه في كتاب اثولوجيا انه قد احسن في صفة النفس حيث وصفها باوصاف كثيرة
مرارا بها كانت شاهدة لصاحبنا ناص انه قد اختلفت صفاته في النفس لانه لم يستعمل الحس في صفات النفس ولا رفضه في جميع المواضع فذم
ولزوم اتصالها بالبدن فقال ان النفس انما هي في البدن كانها محصورة كظيمة جدا لا تنطق بها ثم قال ان البدن للنفس انما هو كالمغارة
وقد وافقه انباذقلس غير انه سمى البدن بالصدأ وانما عنى بالصدأ هذا العالم اقول ويوافق هذا الكلام الالهي نطبع على قلوبهم بل
ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون ثم قال ان اطلاق النفس من وثاقها هو خروجها من مغارة هذا العالم والترقي الى عالمها العقلي اقول
وسبب اختلاف صفات النفس في كلامهم ما علمت من طريقتنا من اختلاف النفوس في الجسم والروح بل اختلاف نفس واحدة فيهما بحسب
وقتين او في وقت واحد من جهتين وقال في كتابه الذي يدعى فاذن ان علة هبوط النفس الى هذا العالم انما هو سقوط ريشها فاذا
ارتاشت ارتفعت الى عالمها الاول وقال في بعض كتبه ان علة هبوط النفس الى هذا العالم امور شتى وذلك ان منها انها تهبط لخطيئة
اخطأتها ومنها انها اهبطت لعلة اخرى غير انه اختصر قوله بان ذم هبوط النفس وسكناها في هذه الاجسام وانما ذكر هذا في كتابه
الذي يدعى طيماوس ثم ذكر هذا العالم ومدحه فقال انه جوهر شريف سعيد وان النفس انما صارت في هذا العالم من فعل الباري الخير
ليكون هذا العالم حيا ذا عقل لانه لم يكن من الواجب اذ كان هذا العالم متقنا في غاية الاتقان ان يكون غير ذي عقل ولم يكن ممكنا
ان يكون العالم ذا عقل وليست له نفس فلهذه العلة ارسل الباري النفس الى هذا العالم واسكنها فيه ثم ارسل نفوسنا فسكنت في ابداننا
ليكون هذا العالم تاما كاملا ولئلا يكون دون ذلك العالم في التمام والكمال لانه كان ينبغي ان يكون في العالم الحسي من اجناس الحيوان
ما في العالم العقلي واما الآثار فقد تكلم المتمسكون بهذه الشريعة الحقة في ماهية الروح فقوم منهم بطريق الاستدلال والنظر وقوم
منهم بطريق الذوق والوجدان لا باستعمال الفكر حتى تكلم في ذلك مشايخ الصوفية مع انهم تادبوا باداب رسول الله صلى الله عليه وآله ولم يكشفوا
عن سر الروح الا على سبيل الرمز والاشارة ونحن ايضا لا نتكلم الا عن بعض مقامات الروح الالهي وقواه ومنازله النفسية والعقلية
لا عن كنهه لامتناع ذلك فقد قال الجنيد ان الروح شيء استأثر الله بعلمه ولا يجوز العبارة عنه باكثر من موجود ولعله اراد انه
موجود بحت ووجود صرف كسائر الهويات البسيطة العقلية التي هي انيات محضة متفاوتة بالاشد والاضعف ليست لها ماهيات
متقومة من جنس وفصل وقال ابو يزيد البسطامي طلبت ذاتي في الكونين فما وجدتها اي ذاته فوق عالم الطبيعة وعالم المثال
فيكون من المفارقات العقلية وقال ايضا انسلخت من جلدي فرأيت من انا فسمى البدن قشرا وجلدا وهذا تصريح بان هوية الانسان
وانيته شيء غير الجسد وقال ايضا لو ان العرش وما حواه وقع في زاوية من زوايا قلب ابي يزيد لما احس بها وظاهر ان هذه السعة ليست
للبدن ولا لجسم اخر وقال ابن عطا خلق الله الارواح قبل الاجساد لقوله تعالى ولقد خلقناكم يعني الارواح ثم صورناكم وقال بعضهم الروح
لطيف قائم في كثيف وهذا نظر دقيق صحيح وقال بعضهم الروح عبارة والقائم بالاشياء هو الحق وفيه ايضا نظر الا ان يحمل على معنى
الاحياء ومع ذلك يدل على ان الروح حي بذاته لا بحيوة الجسم وقال بعض المفسرين في قوله تعالى قل الروح من امر ربي امره كلامه فصار الحي
حيا بقوله كن حيا فعلى هذا لا يكون الروح في الجسد واعلم ان اهل الشريعة اختلفوا في الروح الذي سئل رسول الله صلى الله عليه وآله عنه فمن الاقوال
المنقولة عنهم ما يدل على ان قائله يعتقد بقدم الروح ومنها ما يدل على انه يعتقد حدوثه وايضا قال قوم ان الروح هو جبرائيل عليه السلام
وهذا القول يشبه قول من قال باتحاد النفس بالعقل الفعال عند استكمالها ويقرب منه الحديث المنقول ايضا عن امير المؤمنين عليه السلام
الروح ملك من ملائكة الله له سبعون الف وجه وروي عن ابن عباس ان الروح خلق من خلق الله صورهم على صور بني آدم وما نزل

من السماء ملك الا دمعه ولعن الروح وقال ابو صالح الروح كهيئة الانسان وليسوا بناس وقال مجاهد الروح على صور بنى آدم لهم ايد وارجل ورؤس ياكلون الطعام وليسوا بملائكة اقول المراد من اثبات هذه الاعضاء فى الروح حيثما وقع فى كلام هؤلاء القوم ليس اثبات الجوارح الجسمانية بل اجزاء روحانية وقوى معنوية كما يليق بلطافة الروح نظير ما ذكروه قول المعلم الثانى حيث قال فى كتاب اثولوجيا ان الانسان الحسى انما هو صنم للانسان العقلى والانسان العقلى روحانى وجميع اعضائه روحانية وليس موضع اليد غير موضع الرجل ولا مواضع الاعضاء كلها مختلفة لكنها فى موضع واحد وقال سعيد بن جبير لم يخلق الله خلقا اعظم من الروح غير العرش ولو شاء ان يبلع السموات السبع والارضين فى لقمة لفعل صورة خلقه على صورة الملائكة وصورة وجهه على صورة الآدميين يقوم يوم القيمة عن يمين العرش والملائكة معه فى صف واحد وهو ممن يشفع لاهل التوحيد ولولا ان بينه وبين الملائكة سترا من نور لاحترق اهل السموات من نوره فهذه الاقاويل لا يكون منهم الا نقلا وسماعا بلغهم عن رسول الله صلعم كذلك وقال بعضهم الروح لم يخرج من كن لانه لو خرج من كن كان عليه الذل قيل فمن اى شئ خرج [illegible] من بين جماله وجلاله سبحانه بملاحظة الاشارة خصها بسلامه وحياها بكلامه فهى معتقة من ذل كن اقول اراد انه ليس من الموجودات الطبيعية الكائنة لان كل كائن فاسد وقد برهنا على ان الارواح العقلية من سرادقات الالهية وشئون الصمدية وامكانها امر ذهنى غير واقع فى نفس الامر بل باعتبار بعض الملاحظات وقال بعضهم الروح لطيفة تسرى من الله الى اماكن معروفة لا يعبر عنه باكثر من موجود بايجاد غيره اقول وقد مر تاويله بان المراد انه محض الوجود المجعول بالابداع لا بالتعلق من شئ آخر كموضوع او مادة وسئل ابو سعيد الخراز عن الروح امى مخلوقة قال نعم لولا ذلك ما اقرت بالربوبية حيث قالت بلى قال والروح هى التى قام بها البدن واستحق بها اسم الحيوة وبالروح ثبت العقل وبالروح قامت الحجة ولو لم يكن الروح كان العقل معطلا لا حجة عليه ولا له وقال بعضهم انها جوهر مخلوق ولكنها الطف المخلوقات واصفى الجواهر وانورها وبها ترى المغيبات وبها يكون الكشف لاهل الحقائق واذا حجبت الروح عن مراعات السر اساءت الجوارح الادب لذلك صارت الارواح بين تجلى واستتار وقابض ونازع وقال الاخر الدنيا والاخرة سواء عند الروح وقال بعضهم الارواح تجول فى البرزخ وتبصر احوال الدنيا والملائكة يتحدثون فى السماء عن احوال الآدميين وارواح تحت العرش وارواح طيارة الى الجنان والى حيث شاءت على اقدارهم من السعى الى الله ايام الحيوة وروى سعيد بن مسيب عن سلمان رض قال ارواح المؤمنين تذهب فى برزخ من الارض حيث شاءت بين الارض والسماء حتى يردها الى جسدها وقيل اذا ورد على الارواح ميت من الاحياء التقوا وتحدثوا وتساءلوا ووكل الله بها ملائكة تعرض عليها اعمال الاحياء حتى اذا عرض على الاموات ما يعاقب عليه الاحياء فى الدنيا من اجل الذنوب كان عذرا لله ظاهرا عند الاموات فانه لا احد احب اليه العذر من الله تع ومن هذا القبيل ما رواه الشيخ ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسى ره انه سئل ابو بصير ابا عبد الله جعفر بن محمد الصادق عم عن ارواح المؤمنين فقال فى الجنة على صور ابدانهم لو رأيته لقلت فلان وروى ابو محمد بن يعقوب الكلينى ره فى اواخر كتاب الجنائز من الكافى عن جعفر الصادق عم ان الارواح فى صفة الاجساد فى شجرة فى الجنة تتعارف وتتساءل فاذا قدمت الروح على تلك الارواح تقول دعوها فانها قد اقبلت من هول عظيم ثم يسئلونها ما فعل فلان وما فعل فلان فان قالت لهم تركته حيا ارتجوه وان قالت لهم قد هلك قالوا قد هوى هوى وروى الكلينى عنه عليه السلم ان ارواح المؤمنين فى حجرات فى الجنة ياكلون من طعامها ويشربون من شرابها ويقولون ربنا اقم لنا الساعة وانجز لنا ما وعدتنا والحق آخرنا باولنا وروى فى ارواح الكفار بضد ذلك وروى ابو محمد بن الحسن الطوسى ره فى التهذيب عن الامام ابى عبد الله عم انه قال ليونس بن ظبيان ما يقول الناس فى ارواح المؤمنين فقال يونس يقولون فى حواصل طير خضر فى قناديل تحت العرش فقال سبحان الله المؤمن اكرم على الله من ذلك ان يجعل روحه فى حوصلة طاير اخضر يا يونس المؤمن اذا قبضه الله تع صير روحه فى قالب كقالبه فى الدنيا فياكلون ويشربون فاذا قدم عليهم القادم عرفوه بتلك الصورة التى كانت فى الدنيا والاخبار المنقولة عن ائمتنا اهل بيت الرسول اكثر من ان تحصى ولا تظنن ان اتصاف الارواح بتلك الصفات من الشكل والهيئة والتحدث والاكل والشرب وغيرها مما ينافى تجردها عن هذا العالم الطبيعى بل يؤكده لان الروح يتشكل ويتصور ويتجسم فى غير هذا العالم فان لله عوالم كثيرة غير هذا العالم بعضها الطف من بعض كلها مفارقة عن هذا العالم وعن المواد الكونية والاستعدادية وستعلم فى مباحث المعاد كيفية تمثل الارواح بصور الاجسام مع تجردها ومفارقتها عن الابعاد والاجرام ذاتا ووجود الاظلال ومثال الاسئلة الواسطى لاى علة كان رسول الله احكم الخلق لانه خلق روحه اولا فوقع له صحبة التمكين والاستقرار الا تراه كيف يقول كنت نبيا وآدم بين الروح والجسد اى لم يكن روحا

ولا جسمًا انما هي كالامر وقال بعضهم الروح خلق من نور العزة وابليس خلق من نار العزة ولهذا قال خلقتني من نار ولم يدر ان النور خير من النار
وقال بعضهم قرن الله العلم بالروح فهي للطافتها تنمو بالعلم كما ان البدن تنمو بالغذاء والمختار عند اكثر المتكلمين ان الانسانية و
الحيوانية عرضان خلقا في الابدان والموت بعدهما وان الروح هي الحيوة بعينها وصار البدن بوجودها حيا وبالاعادة اليه القيمة
يصير حيا اقول هذا الكلام ما له وجه صحة وتحقيق لو صدر عن ذي بصيرة وكشف وكذا ما ذهب اليه بعض المتكلمين من انه جسم لطيف
اشتبك بالاجسام الكثيفة اشتباك الماء بالعود الاخضر وهو اختيار ابي المعالي الجويني استاذ الشيخ ابي حامد الغزالي وذلك لان
ذلك الجسم البرزخي ايضا من مظاهر الروح وكينونته في هذا البدن بالتداخل والاشتباك لكن يشبههما واصر بعض متاخريهم على انه عرض
مع ما سمعوا من الاخبار الواردة فيه الدالة على استقلاله وجوهريته من العروج والهبوط والتردد في البرازخ واما قول ابن عباس حين سئل
وقيل له اين يذهب الارواح عند مفارقة الابدان فقال اين يذهب المصباح عند فناء الادهان فغرضه ان ذهاب الروح الى المقام الذي
جاء منه فمن علم كيفية مجيء الروح من ذلك المقام العقلي من غير لزوم حركة وتجسم يمكنه ان يعلم ذهابه الى ذلك العالم من غير زيادة مكان
او تغير او تكثر هناك وقيل له اين يذهب الجسوم اذا بليت قال اين يذهب لحمها اذا مرضت وقال ابو طالب المكي في قوت القلوب ما يميل
الى ان الارواح اعيان في الجسد وكذا النفوس لانه يذكر ان الروح يتحرك ومن حركتها يظهر نور في القلب يراه الملك فيلهم الخير عند ذلك
وان النفس تتحرك ومن حركتها يظهر ظلمة في القلب فيرى الشيطان الظلمة فيقبل بالاغواء اقول مراده من هذه الحركات الحركات الفكرية
التي قد تكون برهانية عقلية تستدعي فيضان الصورة العقلية النورية على النفس وقد يكون قياسا سفسطيا ووهميا مؤديا الى تصور
النفس بصورة فاسدة مظلمة ونتيجة باطلة وهو من فعل الشيطان وهذه الحركات لا تنافي تجرد النفوس وقال الشيخ الغزالي ان الروح
اذا فارقت الابدان تحمل معها القوة الوهمية بتوسط النطقية فيكون حينئذ مطالعة للمعاني المحسوسة لان تجردها عن هيئات البدن غير ممكن وهي
عند الموت شاعرة بالموت وبعد الموت متخيلة نفسها مقبورة ويتصور جميع ما كانت تعتقده حال الحيوة وتحس بالثواب والعقاب في القبر وهذا
كلام صحيح برهاني يؤيد ما ذهبنا اليه من تجرد القوة الخيالية وما يصحبها وسيرد زيادة تحقيق وايضاح له وقال صاحب العوارف والمعارف
ما وجدناه ايضا في كتاب الطواسين والياسين وهو ان الروح العلوي السماوي من عالم الامر والروح الحيواني البشري من عالم الخلق وهو محل الروح
العلوي ومورده والروح الحيواني جسماني لطيف حامل لقوة الحس والحركة وهذه الروح لساير الحيوانات ومنه تفيض قوى الحواس وهو الذي قوام
الغذاء ويتصرف فيه بعلم الطب بر اعتدال المزاج الاخلاط ولورود الروح الانسانية على هذا الروح تجنس بابن ارواح الحيوانات واكتسب صفة
اخرى فصارت نفسا محلا للنطق والالهام قال تعالى ونفس وما سويها فالهمها فجورها وتقويها فتسويتها بورود الروح الانسانية عليها
وانقطاعها عن جنس ارواح الحيوانات فتكونت النفس بتكوين الله من الروح العلوي فصار عالم الامر وصار تكونها منه في عالم الامر كتكون حواء
من آدم في عالم الخلق وصار بينهما من التالف والتعاشق كما بين آدم وحواء وصار كل واحد منهما يذوق الموت بمفارقة صاحبه قال الله تعالى
وخلق منها زوجها ليسكن اليها فسكن آدم الى حواء وسكن الروح العلوي الى الروح الحيواني وصيره نفسا ويتكون من سكون الروح الى النفس
القلب واعني بهذا القلب اللطيفة التي محلها المضغة اللحمية فالمضغة اللحمية من عالم الخلق وهذه اللطيفة من عالم الامر وكان تكون القلب
من الروح والنفس في عالم الامر كتكون الذرية من آدم وحواء في عالم الخلق ولولا المساكنة بين الزوجين اللذين احدهما الروح والاخر النفس
ما تكون القلب فمن القلب مطلع الى الاب الذي هو الروح العلوي متال اليه وهو القلب المؤيد الذي ذكره رسول الله صلعم فيما رواه حذيفة
قال القلوب اربعة قلب اجرد فيه سراج يزهر فذلك قلب المؤمن وقلب اسود منكوس فذلك قلب الكافر وقلب مربوط على غلافه
فذلك قلب المنافق وقلب مصفح فيه ايمان ونفاق فمثل الايمان فيه مثل البقلة يمدها الماء الطيب ومثل النفاق فيه كمثل القرحة يمدها
القيح والصديد فاي المدتين غلبت عليه حكم له بها والقلب المنكوس متال الى الام التي هي النفس الامارة بالسوء ومن القلوب قلب متردد
في ميله اليهما وبحسب ميل القلب يكون حكمه من السعادة والشقاوة والعقل جوهر الروح العلوي ولسانه الدال عليه وتدبيره للقلب
المؤيد والنفس الزكية المطمئنة تدبير الوالد للولد البار والزوجة الصالحة وتدبيره للقلب المنكوس والنفس الامارة بالسوء تدبير الوالد
للولد العاق والزوجة السيئة فمنكرها من وجه ويستجذب الى تدبيرهما من وجه اذ لا بد منهما فالروح العلوي يهم بالارتقاء الى مولاه تشوقا
وحنوا وتنزها عن الاكوان ومن الاكوان القلب والنفس فاذا ارتقى الروح يحنو القلب حنو الولد البار الى الوالد ويحنو النفس الى القلب
حنو الوالدة الحنينة الى ولدها واذا حنت النفس ارتفعت من الارض وانزوت عروقها الضاربة في العالم السفلي وانكوى هواها وانحسم

مادونها وزهدت فى الدنيا وتجافت عن دار الغرور وانابت الى دار الخلود وقد تخلد النفس التى هى الام الى الارض بوضعها الجبلى لكونها من الروح بمثابة الجنس ومستندها فى تكونها الى الطبايع التى هى اركان العالم السفلى قال تعالى ولو شئنا لرفعناه ولكنه اخلد الى الارض واتبع فاذا سكنت النفس التى هى الام الى الارض انجذب اليها القلب المنكوس انجذاب الولد المائل الى الوالدة المعوجة الناقصة دون الوالد الكامل المستقيم وينجذب الروح الى الولد الذى هو القلب المجبول عليه من انجذاب الوالد الى ولده فعند ذلك يتخلف عن حقيقة القيام بحق مولاه وفى هذين الانجذابين يظهر حكم السعادة والشقاوة ذلك تقدير العزيز العليم وقال ابو سعيد القرشى الروح روحان روح الحيوة وروح الممات فاذا اجتمعا عقل الجسم وروح الممات هى التى اذا خرجت من الجسد يصير الحى ميتا وروح الحيوة ما به مجارى الانفاس وقوة الاكل والشرب وغيرهما وقال بعضهم النفس لطيفة مودعة فى القالب منها الاخلاق والصفات المذمومة كما ان الروح لطيفة مودعة منها الاخلاق والصفات المحمودة وكما ان العين محل الرؤية والسمع محل الاذن والانف محل الشم والفم محل الذوق فهكذا النفس محل الاوصاف الذميمة والروح محل الاوصاف المحمودة وجميع اخلاق النفس وصفاتها الطيش والشره وطيشها من جهلها وشرهها من حرصها وشبهت النفس فى طيشها بكرة مستديرة على مكان املس لا تزال متحركة بجبلتها وشبهت فى حرصها بالفراش الذى يلقى نفسه على ضوء المصباح ولا يقنع بالضوء اليسير دون الهجوم على جرم الضوء الذى فيه هلاكه فهذه جملة من اقوال العلماء الشرعية واشارات مشايخ الطريقة دالة على ان الانسان جوهر روحانى وجميع ما نقلنا منهم مما له وجه وجيه وان كان ظواهر بعضها مواضع ايرادات وانظار ولكن عند البصير العارف باسرار الشريعة الالهية لها محامل صحيحة ومعانى لطيفة مشيرة الى اسرار غامضة شريفة لانهم فى اقوالهم تتبعوا احاديث الرسول والائمة ع واكثر مما ذكروه مما يوجد فى عبارات الاحاديث المنقولة عمن لا ينطق بالهوى ان هو الا وحى يوحى علمه شديد القوى ولولا مخافة الاطناب لشرحنا كلامهم واوضحنا مرامهم على وجه يطابق البراهين القطعية والقوانين الحكمية من غير شائبة شك وريب وشائبة نقص وعيب والله ولى الرحمة والاحسان

الباب السابع فى بعض احوال النفس الناطقة من حيث نسبتها الى عالم الطبيعة وفيه فصول

فصل فى كيفية تعلق النفس بالبدن

اعلم ان تعلق الشىء بالشىء وحاجته اليه متفاوتة بحسب القوة فاقوى التعلقات واشدها هو التعلق بحسب الماهية والمعنى ذهنا وخارجا كتعلق الماهية بالوجود والثانى ما بحسب الذات والحقيقة بان يتعلق ذات الشىء وهويته بذات المتعلق به وهويته كتعلق الممكن بالواجب والثالث ما بحسب الذاتية والنوعية جميعا بذات المتعلق به ونوعيته كتعلق العرض كالسواد بالموضوع كالجسم والرابع ما بحسب الوجود والتشخص حدوثا وبقاء بطبيعة المتعلق به ونوعيته كتعلق الصورة بالمادة فان حاجة الصورة فى تشخصها ليست الى المادة لا بعينها بل بواحدة منها بالعموم كتعلق السقف المتحفظ بالدعامات على سبيل البدل بواحدة منها لا بعينها وكحاجة الجسم الطبيعى فى وجوده الى مكان ما لا بعينه ولهذا يسهل حركته عن كل واحد من الامكنة الى مكان اخر والخامس ما بحسب الوجود والتشخص حدوثا لا بقاء كتعلق النفس بالبدن عندنا حيث ان النفس بحسب اوائل تكونها وحدوثها حكمها حكم الطبايع المادية التى تفتقر الى مادة مبهمة الوجود فهى ايضا تتعلق بمادة بدنية مبهمة الوجود حيث يتبدل هويته بتوارد الاستحالات وتلاحق المقادير فالشخص الانسانى وان كان من حيث هويته النفسية متشخصا واحدا ولكن من حيث جسميته اى التى بمعنى المادة او الموضوع لا التى بمعنى الجنس او النوع ليس واحدا بالشخص وقد سبق تحقيق كون موضوع الحركة الكمية امرا نوعيا بحسب الجسمية شخصيا بحسب الطبيعة او النفس والسادس ما يكون التعلق بحسب الاستكمال واكتساب الفضيلة الوجودية لا بحسب اصل الوجود كتعلق النفس بالبدن عند الجمهور من الفلاسفة مطلقا وتعلقها به بعد البلوغ الصورى الذى عند صيرورتها نفسا ذات قوة متفكرة وعقل عملى بالفعل قبل ان يخرج عقلها النظرى من القوة الى الفعل عندنا وهذا اضعف التعلقات المذكورة وهو كتعلق الصانع بالالة الا ان هذا التعلق بهذه الالات البدنية تعلق طبيعى ذاتى وتعلق النجار مثلا بالالة عرضى خارجى وذلك لان النفوس كلها خالية فى مبادى تكونها عن الكمالات والصفات الوجودية سواء كانت بحسب الحيوانية مطلقا او بحسب الانسانية خاصة ولم يكن لها تحصيل هذه الكمالات الا بحسب استعمال الالات وكان من الواجب ان تكون تلك الالات مختلفة بعضها من باب الحركات وبعضها من باب الادراكات والتى من باب الحركات بعضها بحسب الحيوانية من باب الشهوة وبعضها من باب الغضب والتى من باب الادراكات بعضها من باب اللمس وبعضها من باب الشم وبعضها من باب الذوق وبعضها من باب الابصار وبعضها من باب السماع وهكذا لو لم يكن الات النفس مختلفة حتى يفعل بكل الة فعلا خاصا لازدحمت عليها الافعال ولاجتمعت الادراكات كلها على النفس وكان نسخ

يختلط بعضها على بعض ولم يحصل منها شئ على الكمال والتمام ولان صور الاشياء انما تحصل للنفس اولاً في حسها ثم في خيالها ثم في عقلها النظري ولهذا قيل من فقد حساً فقد علماً ولا شئ من المحسوسات بحيث يكون جامعاً الذاته بحسب وجود واحد لجميع الكيفيات والصفات التي يقع الاحساس بها فان المبصر غير المسموع والرائحة غير الطعم فهكذا يجب ان يكون مدارك هذه الكيفيات والكمالات ومشاعرها الجزئية مختلفة وهذا بخلاف وجود الاشياء في العقل حيث يجوز ان يكون هناك شئ واحد بحسب وجود واحد عقلي شماً وذوقاً ورائحة وصوتاً ولوناً وحرارة وبرودة وغير ذلك من الصفات على وجه اعلى واشرف كما بينه الفيلسوف المعلم في كتابه فثبت ان من الواجب ان يكون ادراك المحسوسات بما هي محسوسات لا يمكن الا بآلات مختلفة حسب اختلاف اجناسها كيلا يختلط على النفس ويتشوش ادراكاتها ولما اختلفت الالآت فلا جرم النفس اذا حاولت الابصار التفتت الى العين فيقوى على الابصار التام واذا حاولت السماع التفتت الى الاذن فيقوى على سماع التام وكذلك القول في سائر الافعال بسائر القوى واذا تكررت منها هذه الافعال باستعانة هذه الالآت وحصل لها ملكة واقتدار على تحصيل تلك الامور التي لم يمكن حصول حضورها الا باستعانة الالآت من غير الاستعانة بشئ منها بل تستحضرها وتتصرف فيها كانت ابتداء نشأتها وفي عالمها فعلم من ههنا ان النفس في اول تكونها كالهيولى الاولى خالية عن كل كمال سوى صورة محسوسة او متخيلة او معقولة ثم تصير بحيث تكون فعالة للصورة المجردة عن المواد جزئية كانت او كلية ولا محالة تلك الصورة اشرف واعلى من هذه الصور الكائنة الفاسدة فما اشد سخافة راي من زعم ان النفس بحسب جوهرها وذاتها شئ واحد من اول تعلقها بالبدن الى آخر بقائها وقد علمت انها في اول الكون لا شئ محض كما في الصحيفة الالهية هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً وعند استكمالها تصير عقلاً فعالاً فان قلت قد ثبت ان النفس كمال اول لجسم طبيعي والكمال والصورة شئ واحد بالذات متغاير بالاعتبار فكيف يحكم بان النفس في اول الفطرة معراة عن كل صورة قلنا الصورة صورتان احديهما صورة مادية وجودها وجود منقسم متحيز ذي جهة ووحدتها عين قبول الكثرة وثباتها عين التجدد والانقضاء وفعلها عين قوة الاشياء فكونها صورة مصحوب بكونها مادة والثانية صورة غير مخلوطة بالمادة سواء كانت مشروطة بوجود المادة على وضع خاص بالقياس الى آلتها ام لا وهذه بقسميها هي الحرية باسم الصورة دون الاولى لان الاولى ضعيفة الوجود ضعيفة الوحدة كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئاً ولذلك لم يكن لها وجود ادراكي فلا يكون بوجودها الخارجي محسوسة ولا متخيلة ولا معقولة والثانية لها وجود ادراكي صوري بلا مادة فتكون اما محسوسة اذا احتاجت في وجودها الى نسبة وضعية لمظهرها ومرآة حضورها بالقياس الى مادة اما متخيلة او معقولة ان لم يكن كذلك فاذا تحقق ما ذكرناه تبين ظهر ان النفس في اول الفطرة ليست شيئاً من الاشياء الصورية بالمعنى الثاني ولا ايضاً كانت مما قد حصل لها شئ من الصور الحسية او الخيالية او العقلية اذ وجود الشئ للشئ فرع على وجود ذلك الشئ في نفسه بنحو ذلك الوجود ان خارجياً فخارجياً وان حسياً فحسياً وان خيالياً فخيالياً وان عقلياً فعقلياً فهي حين حدوثها نهاية الصور المادية وبداية الصور الادراكية ووجودها حينئذ آخر القشور الجسمانية واول اللبوب الروحانية **فصل** في تحقيق حدوث النفوس البشرية مما مر من الكلام يكفي لاثبات ان هذه النفوس حادثة بحدوث الابدان اذ قد ظهر انها متجددة مستحيلة من ادنى الحالات الجوهرية الى اعلاها ولو كانت في ذاتها قديمة لكانت كاملة الجوهر فطرة وذاتاً فلا يلحقها نقص وقصور ولو لم يكن في ذاتها ناقصة الوجود لم يكن مفتقرة الى الآلات وقوى بعضها نباتية وبعضها حيوانية وايضاً لو كانت قديمة لكانت منحصرة النوع في شخصها ولم يكن ينبغي لها في عالم الابداع الانقسام والتكثر لان تكثر الافراد مع الاتحاد النوعي انما هو من خواص الاجسام والجسمانيات المادية والذي وجوده ليس بالاستعداد والحركة والمادة والانفعال فحق نوعه ان يكون في شخص واحد والنفوس الانسانية متكثرة الاعداد متحدة النوع في هذا العالم كما سيجئ وسيفصل القول بان لهذه النفوس الجزئية وجوداً قبل البدن فضلاً ان تكون قديمة واعلم ان المنقول من بعض القدماء كافلاطون القول بقدم النفوس الانسانية وتوهم الحديث المشهور كنت نبياً وآدم بين الماء والطين وقوله الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف ولعله ليس المراد ان النفوس البشرية بحسب هذه التعينات الجزئية كانت موجودة قبل البدن والا لزم المحالات المذكورة وتعطيل قواها عن الافاعيل اذ ليس حقيقة النفس بما هي نفس الا صورة متعلقة بتدبير البدن لها قوى ومدارك بعضها حيوانية وبعضها نباتية بل المراد ان لها كينونة اخرى لمباديها وجودها في عالم علم الله من الصور المفارقة العقلية وهي المثل الالهية التي اثبتها افلاطن ومن قبله فالنفوس الكاملة من نوع الانسان انحاء من الكون بعضها عند الطبيعة وبعضها قبل الطبيعة وبعضها ما بعد الطبيعة على ما عرفت

الراسخين في الحكمة المتعالية وذلك مبني على ثبوت الاشد والاضعف في الجوهر وعلى وقوع الحركة الاشتدادية في الجواهر المادية على نحو المبادي والغايات فان نهايات الاشياء هي بداياتها واما ارسطاطاليس ومن تاخر عنه من المشائين والاتباع فقد اتفقوا على حدوث هذه النفوس وهذه احدى المسائل التي اشتهر انه وقع الخلاف فيها بين هذين الحكيمين ونحن وجهنا قوليهما في قدم النفوس وحدوثها على وجه يتوافق مغزاهما ويتحد معناهما كما اشرنا اليه اما حجة كل من الفريقين فالمتعصبون لمذهب افلاطن احتجوا عليه بثلث حجج الاولى ان كل ما يحدث فانه لا بد له من مادة مخصصة تكون باستعدادها سببا لان يصير اولى بالوجود بعد ان لم يكن فلو كانت النفوس حادثة لكانت مادية والتالي باطل فالمقدم كذلك والثانية ان النفوس لو كانت حادثة لكان حدوثها بحدوث الابدان لكن الابدان الماضية غير متناهية فالنفوس الماضية التي بازائها غير متناهية لكن النفوس بالاتفاق باقية بعد مفارقة الابدان فالنفوس الحاصلة في هذا الوقت غير متناهية لكن ذلك اي وجود نفوس غير متناهية موجودة بالفعل ممتنع لكونها تقبل الزيادة والنقصان مع ان كل ما كان كذلك فهو متناه فاذن ثبت ان النفوس الموجودة بالفعل متناهية فاذن ليس حدوث الابدان سببا لحدوث النفوس فاذن حدوث النفوس عن عللها لا يتوقف على حدوث البدن واستعداد المادة فهي قديمة الثالثة انها لو كانت حادثة كانت غير دائمة اذ كل كائن فاسد وكل ما هو ابدي فهو ازلي وقد ثبت انها باقية ابدية كما سيجيء بيانه فهي اذن ازلية اما الجواب عن الاول فلما سياتي تحقيقه على مذهبنا من كون النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء وعلى مذهب القوم من ان النفس حادثة مع المادة لا في المادة واما عن الثاني فبان النفوس المفارقة وان كانت غير متناهية لكنها ليست مترتبة لا ترتيبا طبيعيا ولا وضعيا والبرهان الدال على استحالة اللاتناهي في الاعداد انما ينهض لو كانت مترتبة مجتمعة والا فلم على استحالته برهان واما عن الثالث فالنفس الانسانية من حيث ذاتها المجردة غير كائنة ولا فاسدة واما من جهة ما يقع تحت الكون فهي فاسدة ايضا كما انها كائنة واما حجج القائلين بحدوث النفوس فمنها انها لو كانت موجودة قبل الابدان فاما ان كانت واحدة او كثيرة فان كانت واحدة فاما ان تتكثر عند التعلق او لا تتكثر فان لم تتكثر كانت النفس الواحدة نفسا لكل بدن ولو كان كذلك لكان ما علمه انسان علمه كل انسان وما جهله انسان جهله كل انسان وذلك محال وان تكثرت فالواحد الذي لا مادة له لا يقبل الانقسام والتجزية وان كانت قبل البدن متكثرة فلا بد وان يمتاز كل واحد منها عن صاحبه اما بالماهية ولوازمها او عوارضها والاول والثاني محالان لان النفوس الانسانية متحدة بالنوع فيتساوي جميع افرادها في جميع الذاتيات ولوازمها فلا يمكن وقوع الامتياز بها واما العوارض اللاحقة فحدوثها انما يكون بسبب المادة وما فيها ومادة النفس بوجه هي البدن وقبل البدن لا مادة فلا يمكن ان يكون هناك عوارض مختلفة فثبت انه يمتنع وجود النفس قبل البدن لا بنعت الاتحاد ولا على نعت الكثرة فاذن القول بقدمها باطل واعترض صاحب الملخص على هذه الحجة بوجوه احدها انه لم لا يجوز ان يقال انها كانت قبل الابدان واحدة ثم تكثرت وليس لقائل ان يقول كل ما كان واحدا وكان مع ذلك قابلا للانقسام فكانت وحدته اتصالية فكانت جسما لانا نقول لم ان كل ما وحدته اتصالية فانه قابل للانقسام وليس يسلم ان كل قابل للانقسام فوحدته اتصالية لان الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها الثاني انا لو سلمنا ان النفوس كانت متكثرة قبل الابدان لكن لم قلتم بانه لا بد وان يختص كل منها بصفة مميزة لانه لو كان التميز لاجل الاختصاص بامر ما لكان ذلك الامر ايضا متميزا عن غيره فاما ان يكون تميزه عن غيره بما به تميزه عن غيره فيلزم الدور او بشيء ثالث فيلزم التسلسل ولان المميز لا يختص بشيء بعينه الا بعد تميزه عن غيره فلو كان تميز الشيء عن غيره باختصاصه بشيء لزم الدور والثالث سلمنا انه لا بد في الامور المتكثرة من مميز فلم لا يجوز ان يكون المميز صفة ذاتية وبيانه بما بينا من اختلاف النفوس بالنوع الرابع سلمنا انه لا يتميز النفوس بشيء من المقومات فلم لا يجوز ان يتميز بشيء من العوارض قولكم العوارض بسبب المادة والمادة هي البدن وقبل البدن لا بدن فنقول لم لا يجوز ان يكون النفس المتعلقة ببدن كانت قبل البدن متعلقة ببدن آخر وكذلك قبل كل بدن ببدن آخر لا الى نهاية ولا ينقطع هذه المطالبة الا بابطال التناسخ فاذن الحجة المذكورة في اثبات حدوث الارواح مبنية على ابطال التناسخ لكن الحكماء الذين ابطلوا التناسخ بنوا ابطاله على حدوث الارواح حيث قالوا لو جاز انتقال النفس من بدن الى آخر لكان لبدن واحد نفسان لان النفوس لا يحدث عن المبادي الا بسبب استعداد البدن فاذا حدث بدن باستعداده فلا بد ان يحدث عن المبادي نفس متعلقة به فلو تعلقت به نفس اخرى مستنسخة ايضا يلزم ان يجتمع لبدن واحد نفسان وهو محال فهذه حجتهم وهي مبنية على حدوث النفس وحدوثها مبني على ابطال التناسخ فيلزم الدور ولاجل ذلك تعجب صاحب المعتبر ابو البركات البغدادي لما ذكر هذا السؤال من ذهول المتقدمين وغفلتهم في مثل هذا المهم العظيم الخامس سلمنا ان النفوس لا تتناسخ لكن لم لا يجوز ان يكون قبل الابدان موجودة

بعوارض يميز بعضها عن بعض ثم يكون عروض عارض بسبب عارض اخر قبله لا الى نهاية السادس المعارضة وهي ان النفوس بعد المفارقة لا
يكون تمايزها بالماهية ولوازمها وانما يكون بالعوارض لكن النفوس الهيولانية التي لم يكتسب شيئا من العوارض اذا فارقت الابدان لا يكون
فيها شيء من العوارض الا مجرد ذاتها التي كانت قبل ذلك متعلقة بابدان متغايرة فان كفى هذا القدر في وقوع التمايز فكفى ايضا كونها
بحيث يحدث لها بعد ذلك التعلق بابدان متمايزة ولنا لاحدان يقول ما قاله الشيخ جوابا عن ذلك من انها وان لم يكتسب شيئا من الكمال الا
ان لكل منها شعورا بهويته الخاصة وذلك الشعور غير حاصل للنفس الاخرى لانا نقول شعور الشيء بذاته هو نفس ذاته على ما ثبت في
باب العلم فلو اختلفا في الشعور بذاتيهما لكانا مختلفين بذاتيهما وذلك يبطل اصل الحجة وايضا لو ثبت هذا القدر في حصول الامتياز
فلم لا يجوز ان يحصل الامتياز بهذا القدر قبل التعلق بالابدان والجواب اما عن الاول فكل ذات واحدة شخصية موجودة اذا انقسمت
وتكثرت بعد وحدتها فوجب ان يكون جزئها مخالفا للكل ضرورة ان الشيء مع غيره ليس هو بعينه ذلك الشيء لا مع غيره فتلك المخالفة
في الوجود ان كانت بالماهية ولوازمها اي منشأ تعددها في الوجود تخالفها بالماهية فيلزم ان يكون تلك الاجزاء متمايزة دائما لا في وقت
دون وقت فيكون ما فرضناه واحدا من هذه الامور المتعلقة بالابدان قبل تعلقها بالابدان متكثرا هف وان كانت مخالفتها لا بالماهية
ولا بلوازمها فيكون تعددها بعد اتفاقها النوعي بالكلية والجزئية مخالفة في المقدار فان الجزئية والكلية اذا لم يكونا بحسب المعنى والمفهوم
كانتا لا محالة بحسب عظم المقدار وصغره والا لم يكن احدهما اولى بالكلية والاخر بالجزئية دون العكس وايضا اجزاء الشيء انما كانت من جزئيات
ماهيته كان ذلك الشيء مقدارا او ذا مقدار فيلزم ان يكون النفس مقدارا او متقدرا وهو باطل وايضا لو سلمنا كون الذات المجردة يمكن ان تنقسم
بعد وحدتها باجزاء مماثلة لها بالماهية او مخالفة لها فيكون كل واحدة من تعينات تلك الاجزاء انما يحدث بعد التعلق بالابدان فيكون
كل واحدة من تلك النفوس من حيث هي هي حادثة وذلك هو المطلوب اقول بقي الكلام في ان هذه النفوس المتعينة بهذه التعينات الحادثة
الجوهرية هل لها كينونة اخرى عقلية قبل وجود البدن كما ان لها عند استكمالها بالعقل بالفعل كينونة اخرى عقلية تخالف كينونة
النفوس الانسانية المتفقة النوع ام ليس لها قبل البدن نحو من الوجود اصلا فهذه مسئلة يحتاج تحقيقها الى استيناف بحث على نمط
اخر وليس كل احد ممن يتسع ذوقه لادراك هذا المشرب بل يشمئز عنه اكثر الطبايع اشمئزاز المزكوم لرائحة الورد واما الجواب عن الثالث
فنقول ان اشكال براسه في باب التميز بالعوارض فما اورده هذا المورد مع عظم شانه في غير هذا المقام وما قدر على حله ثم حاول دفعه
عن هذا المقام فقال الحق ان الامر كما قلتموه الا انا نعرف بالبديهة ان كل نوع من انواع النفوس فانها مقولة على اشخاص عدة لانا بالبديهة
نعلم ان كل انسان لا يجب ان يكون مخالفا لجميع الناس في الماهية واذا وجد شخصا من نوع من النفوس فقد تمت الحجة اقول معاذ ما
بدر بك لعل هذه المعرفة من بديهة الوهم بعد ان اقيمت الحجة القوية عندك على ان الامتياز بالعوارض دون الذاتيات غير ممكن ثم لا
يخفى ما في كلامه حيث جزم بالبديهة اولا ان كل نوع من انواع النفوس مقولة على اشخاص عدة وعلل هذا الجزم بقوله لا يجب ان يكون كل
انسان مخالفا لجميع الناس في الماهية والذي صح ان يقال في دفع هذا الاشكال هو ان المميز قد يكون ذاتيا للمتميز عرضيا للامر المشترك
فيه ومثل هذا العروض ليس بحسب الوجود بل بحسب الماهية كعروض الفصل لماهية الجنس وعروض الوجود والتشخص لماهية النوع فان امتياز
الانسان عن الفرس مثلا بعد اشتراكهما في الحيوانية ولوازمها بالناطق والناطق من عوارض ماهية الحيوان ليس من ذاتياتها ثم عروضها لو كان بعد
وجودها لكان متوقفا على تميز ما وتحصلها بفصل اخر فيلزم التسلسل او الدور ولكن هذا العروض انما يكون في ظرف التحليل العقلي
دون ظرف الوجود الخارجي الذي يتحد فيه الجنس والفصل بوجود واحد فلا يلزم ان يكون تميز المميز الفصلي للنوع الذي يتميز به عن سائر
الانواع المشاركة له في ماهية الجنس متوقفا على تميز هذا النوع في نفسه ولا لان الفصل محصل للجنس مقدم عليه وجودا وان تاخر عنه في
الماهية كما الحال بين الوجود والماهية وهكذا الامر في المميزات الشخصية لافراد النوع الواحد اذ التشخص عندنا بنحو الوجود والوجود متقدم على
الماهية بنحو اخر من التقدم وقد يتفرع عليها انما هي بحسب التصور كما بين مرارا واما الجواب عن الثالث فنبين ان النفوس البشرية متعددة نوعا
من حيث وجودها التعلقي الطبيعي قبل خروج معقولها الهيولانية من القوة الى الفعل والبرهان قائم على ان القوى المتعلقة بالاجسام
الكائنة الفاسدة لا يمكن ان يكون نوعها منحصرا في فرد لقصور جوهرها عن التمام وعدم احتمال واحد شخصي منها البقاء الابدي لما مر ان
القوى الجسمانية متناهية الافعال والانفعالات واما عن الرابع فلما سيظهر لك بطلان التناسخ لا بوجه يتوقف بيانه على حدوث
النفوس بل من جهة اثبات الغايات واما عن الخامس فلان العوارض المتسابقة في الزمان المتواردة على ذات واحدة لا يمكن ان يكون

ووجودها الا باسباب عائدة الى القابل من جهة حركاته الاستعدادية التى لا تكون الا فى مادة جسمانية وقبل الابدان لا يكون للنفوس استعدادات جسمانية يقبل بها صفات متعاقبة يتخصص بسبب سابقها بلاحقها وهكذا الا الى بداية واما عن السادس فلان النفوس الهيولانية يتميز بعضها عن بعض بلواحق حاصلة لها بسبب المادة لان النفوس جسمانية الحدوث حكمها حكم الصور والطبايع المادية المتكثرة بسبب مميزات جسمانية ثم يلزم تعين كل منها بوجودها الخاص وهو عين شعورها بذاتها وذلك الذى يستمر استمرارا ثابتا مع ضرب من التجدد الوجودى فلا جرم يبقى الامتياز بينها دائما وان حصل لكل منها تفاوت وجودى بحسب تجوهرها من اول تكونها الى غاية كمالها الجوهرى فالحاصل ان الامتياز فى افراد نوع واحد لا بد وان يكون او لا بشئ خارج عن المهية ولوازمها وذلك لا يكون الا من عوارض المادة فالنفوس التى بعد الابدان يحصل فيها التكثر والامتياز الحاصل لها حين تعلقها بالابدان ثم يستصحب حكم ذلك فيها بعد الابدان لبقاء اثر التميز فيها ولو بالتبع واما النفوس التى قبل الابدان فلا يمكن فيها ذلك التميز لا بالذات ولا بالعرض بل بحسب التبعية وقد ثبت ان قبل عالم الحركات والاتفاقات لا يمكن عروض مخصص خارجى ومميز عرضى مفارق فليس هناك امتياز بالعوارض بعد اتفاق فى المهية والحقيقة فهذا ما يمكن ان يتكلف فى تقريب هذه الحجة حجة اخرى على حدوث النفس ذكرها ابو البركات فقال لو كانت النفس موجودة قبل البدن لكانت اما متعلقة بابدان اخرى او غير متعلقة بابدان اخرى وباطل ان تكون متعلقة بها لان ذلك قول بالتناسخ ثم انه ابطل التناسخ بحجة ذكرها المتكلمون من ان انفسنا لو كانت فى بدن آخر لكنا نعلم الآن شيئا من تلك الاحوال التى مضت علينا ونتذكر انا كنا فى بدن آخر وعلى حالة اخرى فلما لم نتذكر شيئا منها علمنا انا ما كنا موجودين فى بدن آخر وباطل ان لا يكون متعلقة ببدن آخر لانها حينئذ تكون معطلة ولا تعطل فى الطبيعة وهذه الحجة ضعيفة بوجوه الاول ان الحجة التى اوردها فى بطلان التناسخ الذى هو مبنى هذا الدليل ضعيفة لجواز ان لا يكون شئ من الاحوال والعلوم السابقة محفوظة فى الذاكرة بل تكون منمحية بانمحاء المدارك وتبدل القوى المشاعر اللهم الا ان يكون الاثار الباقية من باب امور استعدادية ولهذا يتفاوت النفوس فى الاستعدادات وتتخالف فى الذكاء والبلادة وقبول التعاليم واكتساب الملكات وغيرها الثانى ان التعطيل انما يلزم ان كانت النفوس موجودة قبل الابدان بما هى نفوس وليست متعلقة بالابدان واما اذا كانت لها نشأة اخرى ونحو آخر من الوجود فوق كونها نفسا كالعقل او دون النفسية كالطبيعة وما يجرى مجراها فلم يلزم تعطيل الثالث انها يجوز ان تكون موجودة قبل هذه الابدان فى عالم آخر متعلقة بابدان اخر غير الاجساد الطبيعية عنصرية كانت او فلكية فان استحالة التناسخ انما يقام عليها البرهان اذا كان عبارة عن تردد النفوس والارواح فى هذا العالم من بدن مادى الى بدن مادى آخر على سبيل الاستعداد ونحو المواد كما يظهر من برهان استحالته حسب ما اصلناه كما سيجئ ذكره ان شاء الله

فصل فى ايضاح القول فى هذه المسئلة المهمة وتعقيب ما ذكروه وهدم ما اصلوه اعلم ان هذه المسئلة دقيقة المسلك بعيدة الغور ولذلك وقع الاختلاف بين الفلاسفة السابقين فى بابها ووجه ذلك ان النفس الانسانية ليس لها مقام معلوم فى الهوية ولا لها درجة معينة فى الوجود كسائر الموجودات الطبيعية والنفسية والعقلية التى كل له مقام معلوم بل النفس الانسانية ذات مقامات ودرجات متفاوتة ولها نشآت سابقة ولاحقة ولها فى كل مقام وعالم صورة اخرى كما قيل لقد صار قلبى قابلا كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان وما هذا شانه صعب ادراك حقيقته وعسر فهم هويته والذى ادركه القوم من حقيقة النفس ليس الا من وجودها من جهة البدن وعوارضه الادراكية والتحريكية ولم يتفطنوا من احوالها الا من جهة ما يلحقها من الادراك والتحريك وهذان الامران مما اشترك فيهما جميع الحيوانات واما ما ادركه منها انه من ذلك وهو تجردها وبقاؤها بعد انقطاع تصرفها عن هذا البدن فانما عرف ذلك من كونها محل العلوم وان العلم لا ينقسم ومحل غير المنقسم غير منقسم فالنفس بسيطة الذات وكل بسيطة الذات غير قابل للفناء والا لتركب من قوة الوجود والعدم وفعلية الوجود والعدم هف هذا غاية عرفانهم بالنفس او ما يقرب من هذا ومن ظن انه بهذا القدر عرف حقيقة النفس فقد استسمن ذا ورم ومن اقتصر فى معرفة النفس على هذا القدر فيرد عليه اشكالات كثيرة لا يمكنها التفصى عنها منها ان كونها بسيطة الذات ينافى حدوثها ومنها ان كونها روحانية الحقيقة عقلية ينافى تعلقها بالبدن وانفعالاتها البدنية كالصحة والمرض واللذة والالم الجسمانيين ومنها ان بساطتها وتجردها عن المادة ينافى تكثرها بالعدد حسب تكثر الابدان ومما يلزم هؤلاء القوم المنكرين لكون النفس مطورة فى الاطوار متقلبة فى الشؤن الحسية والخيالية والعقلية ان كل نفس من لدن اول تعلقها بالبدن وحدوثها الى اقصى مراتب تجردها وعاقليتها شئ واحد وجوهر واحد واقع تحت مهية انسانية كوقوع الانسان تحت مهية جنسية حيوانية اقول ههنا دقيقة اخرى فيما يلزم هؤلاء القوم وهو انهم معترفون بان النفس فصل اشتقاقى مقوم لهذا النوع المركب منها

ومن الجنس في الخارج كالحساسة للحيوان والناطقة للانسان وقائلون بان الجنس والفصل بازاء المادة والصورة في المركبات الطبيعية وقائلون ايضا ان الفصل المحصل لهيئة النوع محصل لوجود جنسه وان كون الجنس عرضا بالقياس الى الفصل المقسم ليس معناه انه من عوارضه الخارجية له التي يمكن تصور انفكاكه عنها بحسب الواقع بل انما معناه كونه من العوارض التحليلية التي لا يتصور الانفكاك بين العارض والمعروض في هذا النحو من العروض الا بضرب من الاعتبار الذهني فاذا تقرر هذا فنقول لو لم يكن للجوهر النفساني الانسي حركة جوهرية واستحالة ذاتية لزم كونه دائما متحد الوجود بالجسم النامي الحساس لان النفس مبدأ فصل النوع الانساني اعني مفهوم الناطق الذي هو من الفصول المنطقية وكذا الحساس للحيوان بازاء النفس الحساسة التي هي من الفصول الاشتقاقية بعينها هي الصور النوعية للاجسام الطبيعية وتلك الصور بما هي فصول لا بما هي صور يحمل عليها الجسم بما هو جسم وان لم يحمل عليها بما هو مادة فعلى اي يلزم كون النفس جسما باحد الوجهين المذكورين مع انهم قائلون بتجرد الناطقة حدوثا وبقاء لا كما ذهبنا اليه من كونها جسمانية الحدوث روحانية البقاء فهذا احد البراهين على ثبوت الاشتداد في مقولة الجوهر كما في مقولة الكيف والكم وبه ينحل كثير من الاشكالات الواردة في حدوث النفس وبقائها بعد البدن الطبيعي والجمهور لعدم تفطنهم بهذا الاصل الذي بيناه في هذا الموضع وقبل هذا بوجوه قطعية اخرى تريهم تحيروا في احوال النفس وحدوثها وبقائها وتجردها وتعلقها حتى انكر بعضهم تجردها وبعضهم بقاءها بعد البدن وبعضهم قال بتناسخ الارواح واما الراسخون في العلم الجامعون بين النظر والبرهان وبين الكشف والوجدان فعندهم ان للنفس شؤونا واطوارا كثيرة ولها مع بساطتها اكوان وجودية بعضها قبل الطبيعة وبعضها مع الطبيعة وبعضها بعد الطبيعة وراوا ان النفوس الانسانية موجودة قبل الابدان بحسب كمال علتها وسببها والسبب الكامل يلزم المسبب معها فالنفس موجودة مع سببها لان سببها كامل الذات تام الافادة وما هو كذلك لا ينفك عنه مسببه لكن تصرفها في البدن موقوف على استعداد مخصوص وشروط معينة ومعلوم ان النفس حادثة عند تمام استعداد البدن وباقية بعد البدن اذا استكملت وليس ذلك الا ان سببها يبقى ابد الدهر فاذا حصل لك علم يقيني بوجود سببها قبل البدن وعلمت معنى السببية والمسببية وان السبب الذاتي هو تمام المسبب وغايته حصل لك علم بكونها موجودة قبل البدن بحسب كمال وجودها وغناها والذي يتوقف على البدن هو بعض نشآتها ويكون استعداد البدن شرطا لوجود هذه النشأة الدنيوية والطبيعة الكونية وهي جهة فقرها وحاجتها وامكانها ونقصها لا جهة وجوبها وغناها وتمامها ولو كان البدن شرطا لكمال هويتها وتمام وجودها كما في نشأة الحيوانات والنباتات كان زوال البدن موجبا لزوالها كما يلزم ان ينعدم بعدم الالة وفساد المزاج البدني تصرف الصانع وعمله المحتاج الى الالة كسائر القوى المادية الداثرة الفاسدة المتجددة الزائلة والبرهان قائم على ان للنفس قوة عقلية تتصرف في العقليات بذاتها لا باستعمال الة وهي كمالها الذاتي وجهة غنائها عن البدن وسائر الاجسام فهي بكمالها السببي خارجة عن عالم الاكوان المتجددة فالحق ان النفس الانسانية جسمانية الحدوث والتصرف روحانية البقاء والتعقل فتصرفها في الاجسام جسماني وتعقلها لذاتها وذات جاعلها روحاني واما العقول المفارقة فهي روحانية الذات والفعل جميعا والطبائع جسمانية الذات والفعل جميعا فلكل من ذلك الجواهر مقام معلوم بخلاف النفس الانسانية ولهذا حكمنا بتطورها في الاطوار اذ ليس تصرفها في البدن كتصرف المفارقات في الاجسام لانها بذاتها مباشرة للتحريك الجزئي والادراكات الجزئية على سبيل الانفعال والاستكمال لا على وجه الافاضة والابداع ولنشر الى نبذة من اقوال القوم ومتمسكاتهم في باب حدوث النفس الانسانية وقدمها وتزييف ما قالوه وهدم ما اصلوه اما احتجاجاتهم الباقية على الحدوث فمنها ما ذكره صاحب الكتاب المسمى بحكمة الاشراق من قوله وليس هذا النور اي النفس الانسانية قبل البدن فان لكل شخص انساني ذاتا تعلم نفسها واحوالها الخفية على غيرها فليست الانوار المدبرة الانسية واحدة والا ما علم واحد كان معلوما للجميع وليس كذلك فقبل البدن ان كانت هذه الانوار موجودة لا يتصور وحدتها فانها لا تنقسم بعد ذلك اذ هي غير متقدرة ولا برزخية اي جسمانية حتى يمكن عليها الانقسام ولا يتصور تكثرها فان هذه الانوار المجردة قبل الصياصي لا يمتاز لشدة وضعف اذ كل مرتبة من الشدة والضعف مما لا يحصى ولا عارض غريب فانها ليست في عالم الحركات حينئذ فلا يمكن وجودها اقول فيه نظر من وجوه الاول انه يرد على ابطال الشق الثاني انا لا نسلم انها متحدة نوعا بمعنى انها افراد لنوع واحد متمايزة في الوجود بل هي باجزاء شيء واحد بوحدة عقلية اشبه منها بافراد ماهية واحدة وحدة نوعية والمستند ان الجواهر العقلية عند بعض الفلاسفة الكاملين وجودات محضة بلا ماهية وتلك الوجودات متفاوتة بالاشد والاضعف ومعنى الاشد هو كون الوجود بحيث كان يشتمل على امثال ما في الاضعف ويترتب عليه

المشتغل ما يترتب على الفرد الضعيف فهذه النفوس قبل تنزلها الى الابدان متباينة بجهات وحيثيات عقلية فاعلية متقدمة على اكوانها الطبيعية
بالذات لا بعوارض قابلية لاحقة لهيآتها واليه الاشارة بقوله صلعم نحن السابقون اللاحقون وقوله كنت نبيا وادم بين الماء والطين وامثاله
انه يرد على ابطال الشق الثاني انا لا نسلم لزوم ما ذكرتم ان اريد بالادراكات الادراكات المتوقفة على الآلات وان اريد بها الادراكات الغير
المتوقفة على الآلات فلزومه مسلم ولا نسلم عدم اشتراك الكل فيها الا ترى انها اشتركت في العلم بذواتها وفي ادراك كثير من الاوليات الغير
المتوقفة على الآلات ولعلك تقول اذا اتحدت النفوس كان جميع الآلات لذات واحدة فتكون تلك الذات مدركة لجميع المدركات بجميع
الآلات فكان يكون كل احد منا يدرك ما يدركه الاخر فيدرك الكل اقول كلامنا في اتحاد النفوس قبل الابدان لا في اتحادها عند التعلق بالابدان
والاتحاد بحسب كل نشأة يخالف الاتحاد بحسب نشأة اخرى ولا شبهة لاحد في ان نشأة التعلق بالبدن غير نشأة التجرد عنه كيف والنفوس في
هذه النشأة البدنية صارت بحيث ترتبط وتتحد كل واحدة منها بالبدن اتحادا طبيعيا يحصل منهما نوع طبيعي حيواني وفي النشأة العقلية يكون عند
استكمالها متحدة بالعقل المفارق كما عليه افضل الاقدمين فكيف يقاس اتحاد النفوس في عالم العقل والجمعية باتحادها في عالم الابدان وعالم
التفرقة في الجواز وعدمه ولو جاز اتحاد النفوس في عالم الابدان لجاز اتحاد الابدان بعضها ببعض لان البدن لا يتشخص الا بالنفس والحاصل ان ادراك
الشيء بآلة متقوم بتلك الآلة فادراكات النفوس لما كانت بالآلات كانت مدركة من حيث تلك الآلات فلا يلزم ان يكون مدركا لها من حيث
حصولها بآلات اخرى مدركة لذاتها من حيث ذاتها ولا لذاتها من حيث لها آلات اخرى غير الآلات التي بها ادركت تلك الادراكات والمدركات
الثالث ان قوله لا يتصور وحدتها لانها لا تنقسم بعد ذلك فيه ان الوحدة تكون على وجوه شتى كالعقلية والنوعية والعددية والمقدارية
ولكل وحدة كثرة تقابلها وليس كل وحدة تقابلها كل كثرة فان موضوع الوحدة العقلية قد يكون بعينه موضوع الكثرة العددية وكذا
موضوع الواحد بالطبع قد يكون كثيرا بالاجزاء وقد علمت ايضا فيما سبق ان العقل البسيط كل الاشياء المعقولة فكذلك فيما نحن فيه فان النزول
من نشأة العقل الى نشأة الابدان يقتضي تكثير الواحد والصعود من هذه النشأة الى نشأة العقل يقتضي توحيد الكثير وليس تكثير الواحد
ولا توحيد الكثير منحصرا فيما يتعلق بالمقادير والاجرام كما ذكره حتى يلزم كون النفوس متقدرة جرمية ومنها ايضا ما ذكره في ذلك الكتاب
وهو انها لو كانت موجودة قبل الابدان فلم يمنعها حجاب ولا شاغل عن عالم النور المحض ولا اتفاق ولا تغير في ذلك العالم فتكون كاملة فقصر فيها
في البدن يقع ضائعا ثم لا اولوية لتخصيص بعضها ببدن والاتفاقات انما هي في عالم الاجسام وليس في عالم النور المحض اتفاق يخصص ذلك
ذلك الطرف وما يقال ان المتصرفات في الابدان يسنح لها حال موجب لسقوطها عن مراتبها كلام باطل اذ لا تجدد فيما ليس في عالم الحركات و
التعلقات اقول قد ذكرنا في تعاليقنا على حكمة الاشراق جوابا عن هذه الحجة ان للنفوس كينونة في عالم العقل وكينونة في عالم الطبيعة
والحس وكينونتها هناك تخالف كينونتها ههنا وهي وان كانت هناك صافية نقية غير محتجبة ولا ممنوعة عن كمالها العقلي النوعي
ولكن قد بقي لها كثير من الخيرات التي لا يمكن تحصيلها الا بالهبوط الى الابدان والآلات بحسب الازمنة والاوقات وفنون الاستعدادات
فقصر فيها في الابدان الجزئية بعد كينونتها في المقامات الكلية لا يقع ضائعا كما زعم بل لحكمة جليلة لا يعلمها الا الله والراسخون في العلم
ثم العجب ان هذا الشيخ وكثيرا من سالك طريقه قائلون بارتقاء بعض النفوس في هذا العالم الى عالم النور المحض والعقل الصرف من غير
استلزام تجدد وايجاب واستيجاب سنوح حالة تجددية في ذلك العالم كما هو الامر المحقق عند العارف فكيف ينكر هبوطها من ذلك العالم
الى هذا العالم من غير لزوم تجدد وتغير هناك وحال الاعادة كحال الابتداء من غير فرق في صعوبة الادراك وغموض الفهم ودقة المسلك
ومن هان عليه التصديق باتصال بعض المتصرفات في الابدان بعالم العقل البريء عن السنوح والتجدد فليسهل عليه الاذعان بانفصالها
عن ذلك العالم واتصالها بالابدان وكل ما يصحح احد الامرين من البدو والاعادة يصحح الاخرى ولهذا كثيرا ما وقع في الكتاب الالهي اثبات
الاعادة بثبوت البداية كقوله تعالى كما بدانا اول خلق نعيده واعلم ان حكاية هبوط النفس الادمية من عالم القدس موطن ابيها المقدس
الى هذا العالم موطن الطبيعة الجسمانية التي كالمهد وموطن النفس الحيوانية التي هي بمنزلة امها مما كثرت في الصحف المنزلة من السماء ورموز
الانبياء واشارات الاولياء والحكماء الكبراء ففي القرآن العزيز ذكر هبوط النفس وصعودها في آيات كثيرة كقوله تعالى لقد خلقنا الانسان
في احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين الا الذين امنوا وعملوا الصالحات وكقوله في حكاية آدم وهبوطهما من الجنة قلنا اهبطوا
منها جميعا فاما ياتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون وقوله قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الارض
مستقر ومتاع الى حين وقوله الهيكم التكاثر حتى زرتم المقابر الى قوله ثم لتسئلن يومئذ عن النعيم وقوله ان منكم الا واردها كان على

وتلك حتما مقضيا ثم ننجي الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثيا وقوله كما بدأكم تعودون فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة وفي الحديث الناس معادن كمعادن الذهب والفضة اشارة الى تقدم وجودها فمعادن ذواتها من العقول الفعالة التي هي خزائن علم الله وكيفية هذا التقدم في الوجود كما حققناه ووجهناه من ان للنفوس كينونة عقلية تجردية كما ان لها كينونة تعلقية وكما ان للاشياء الخارجية الموجودة ثبوتا في القضاء السابق الالهي وهي هناك مصونة عن التغير والمحو والاثبات وههنا واقعة في الكون والفساد والمحو والاثبات لقوله تع يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب يعني اللوح المحفوظ عن التغير والتبدل وفي كلام امير المؤمنين ع رحم الله امرء عرف من اين وفي اين والى اين فالاول اشارة الى حال النفس قبل الكون والوسط الى ما مع الكون والاخر الى ما بعد الكون وفي كلامه ايضا ليحضر عقله وليكن من ابناء الاخرة فانه منها قدم واليها ينقلب دوى عن غرتي في مهية النفس ومبدئها ومعادها اعلم ان الصورة الانسانية هي اكبر حجة الله على خلقه وهي الكتاب الذي كتبه بيده وهي مجموع صورة العالمين وهي المختصر من اللوح المحفوظ وهي الشاهد على كل غائب وهي الطريق المستقيم الى كل خير والصراط الممدود بين الجنة والنار وقال معلم الفلاسفة ارسطاطاليس في كتاب اثولوجيا في فائدة هبوط النفس الى هذا العالم ما معناه انها لم يضرها هبوطها الى هذا العالم شيء بل انتفعت به وذلك انها استفادت من هذا العالم معرفة الشيء وعلمت ما طبيعته بعد ان افرغت عليه قواها وتراءت اعمالها وافاعيلها الشريفة الساكنة التي كانت فيها وهي في العالم العقلي فلولا انها اظهرت افاعيلها وافرغت قواها وصيرتها واقعة تحت الابصار لكانت تلك القوى والافاعيل فيها باطلا ولكانت النفس تنسى الفضائل والافعال المحكمة المتقنة اذا كانت خفية لا تظهر ولو كان هذا هكذا لما عرفت قوة النفس ولا شرفها وذلك ان الفعل انما هو اعلان القوة الخفية بظهوره ولو خفيت قوة النفس ولم تظهر لفسدت ولكانت كانها لم تكن انتهى كلامه وفي اقوال الحكماء الاقدمين اشارات لطيفة ورموز شريفة الى هبوط النفس من ذلك العالم وصعودها وحكايات مرشدة الى ذلك منها قصة سلامان وابسال ومنها قصة الحمامة المطوقة المذكورة في كتاب كليلة ودمنة ومنها حكاية حي بن يقظان وللشيخ الرئيس قصيدة في السؤال عن علة هبوط النفس اولها هبطت اليك من المحل الارفع ورقاء ذات تعزز وتمنع كل ذلك يشعر بتقدم النفس كينونة قبل البدن ووجودا في العالم الشامخ الالهي وان لها عودا ورجوعا الى ما هبطت منه وطلوعا لشمس حقيقتها وكواكب قواها من مغربها اما مشرقة مستقيمة واما منكوسة مكدرة وقوله ثم ومما يقال ان المتصرفات تقع لها حال توجب سقوطها عن ذلك العالم شؤون فاعلها وجهات عللها وحيثياتها وقد وقع التنبيه سابقا على ان المعلولات النازلة الصادرة عن فواعلها انما صدرت عنها بجهاتها ولوازمها الامكانية ونقائصها وامكاناتها وفقر ذواتها الى جاعلها التام القيومي ويعبر عن بعض تلك النقايص بالخطيئة المنسوبة الى ابينا آدم وعن صدور النفوس عنها بالفرار من سخط الله وذلك ليس الا ما يقتضيه الحكمة في ترتيب الوجود فان النور الانقص لا تمكن له في مشهد النور الاشد الا ترى انك اذا اردت ان تنظر في مسئلة الهية شديدة الغموض لم تحكمها بعد وتوغلت فيها توغلا قويا يكل ذهنك قبل ان يحصل لك ملكة الرجوع اليها ويكون سريع الانصراف منها الى شغل آخر من الامور الدنية فرارا من ان يحترق دماغك من استيلاء ظهورها العقلي كما يستولي نور الشمس على اعين الخفافيش واليه الاشارة في الحديث النبوي ان لله سبعين حجابا من نور لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه كل ما انتهى اليه بصره والحكماء ذكروا وجوها عديدة على طريق الرمز والاشارة تشير الى علة هبوط النفس فمن اقوال الفلاسفة المتقدمين ما ذكره انباذقلس وهو ان النفس كانت في المكان العالي الشريف فلما اخطات سقطت الى هذا العالم وانما صارت الى هذا العالم فرارا من سخط الله الا انها لما انحدرت الى هذا العالم صارت غياثا للنفوس التي قد اختلطت عقولها ومنها ما قال افلاطن الرباني في كتابه فاذا علة هبوط النفس الى هذا العالم سقوط ريشها فاذا ارتاشت ارتفعت الى عالمها الاول ومنها ما قاله هو ايضا في كتابه الذي يدعى طيماوس ان علة هبوط النفس الى هذا العالم امور شتى وذلك ان منها ما هبطت لخطيئة اخطاتها وانما هبطت الى هذا العالم لتعاقب وتجازى على خطايا ومنها ما هبطت لعلة اخرى غير انه اختصر في قوله وذم هبوط النفس وسكناها في هذه الاجسام وقال في موضع آخر من طيماوس ان النفس جوهر شريف سعيد وانما صارت في هذا العالم من فعل البارئ الخير فان البارئ لما خلق هذا العالم ارسل الله النفس وصيرها فيه ليكون العالم ذا عقل لانه لم يكن من الواجب اذا كان العالم متقنا في غاية الاتقان ان يكون غير ذي عقل ولم يكن ممكنا ان يكون العالم ذا عقل وليست له نفس فلهذه العلة ارسل البارئ تع النفس الى هذا العالم واسكنها فيه ثم ارسل نفوسنا واسكنها في ابداننا ليكون هذا العالم تاما كاملا ولئلا يكون دون ذلك العالم في التمام والكمال فينبغي ان يكون في العالم الحسي من اجناس الحيوان ما في هذا العالم العقلي ومنها ما قاله ارسطاطاليس في مواضع كثيرة من كتابه في معرفة الربوبية

من ذلك قوله الطبيعة صارت عقلية وحسية والنفس اذا كانت في العالم العقلي كانت افضل واشرف واذا كانت في العالم الحسي كانت اخس وادنى
من اجل الجسم الذي صارت فيه والنفس وان كانت عقلية ومن العالم الاعلى العقلي فلا بد ان ينال من العالم الحسي شيئا وتصير لانه طبيعتها اتصالا
للعالم العقلي والعالم الحسي ولا ينبغي ان نذم النفس اعلام على ترك العالم العقلي وكينونتها في هذا العالم لانها موضوعة بين العالمين جميعا وانما
صارت النفس على هذه الحال لانها اخر الجواهر الشريفة الالهية واول الجواهر الطبيعية الحسية ولما صارت مجاورة للعالم الحسي لم تمسك عنه
فضائلها بل افاضت عليه قواها وزينته بغاية الزينة وربما نالت من خساستها ذلك الا تجده وتحرزه ومن ذلك قوله في موضع اخر النفس
الشريفة وان تركت عالمها العالي وهبطت الى العالم السفلي فانها فعلت ذلك بنوع استطاعتها وقوتها العالية لتصور لانية التي بعدها
ولتدبرها وان هي افلتت من هذا العالم بعد تصويرها وتدبيرها اياه وصارت الى عالمها سريعا لم يضرها هبوطها الى هذا العالم شيئا بل
بروز ذلك انها استفادت من هذا العالم معرفة الشيء وعلمت ما طبيعته ومنه قوله في موضع اخر اذا فارقت النفس العقل وابت ان يتصل
به وان يكون هي وهو واحدا اشتاقت الى ان تنفرد بنفسها وان يكون والعقل اثنين ثم اطلعت الى هذا العالم والقت بصرها على شيء من
الاشياء دون العقل استفادت الذكر وصارت ذات ذكر فان ذكرت الاشياء التي هناك لم تنحط الى ههنا وان ذكرت الى هذا العالم
السفلي انحطت من ذلك العالم الشريف ومنه قوله في موضع اخر فان قال قائل انكانت النفس تتوهم هذا العالم قبل ان ترده فلا بد انها
تتوهم ايضا بعد خروجها منه وورودها الى العالم الاعلى فان كانت تتوهم فانها لا محالة تذكره وقد قلنا انها اذا كانت في العالم الاعلى لا
تتذكر شيئا من هذا العالم البتة قلنا ان النفس وان كانت تتوهم هذا العالم قبل ان تصير فيه لكنه تتوهم بتوهم عقلي وبما يدل ايضا
من كلامه على ان النفس كان لها وجود في عالم العقل ووجود في عالم الطبيعة وان كلا من الوجودين غير الاخر قوله هذا الفيلسوف في الميمر الثالث
فنريد الان ان نذكر العلة التي بها وقعت الاسامي المختلفة على النفس ولزمها ما يلزم الشيء المتجزي المنقسم الذات فينبغي ان نعلم هل تتجزي النفس
ام لا تتجزي فان كانت تتجزي فبانها تام بعرض وان كانت لا تتجزي فبانها لم تتجزى فنقول ان النفس تتجزي بعرض وذلك انها اذا كانت في الجسم قبلت
التجزية بتجزي الجسم كقولك ان الجزء المفكر غير الجزء البهيمي وجزؤها الشهواني غير جزئها الغضبي فالنفس انما تقبل التجزية بعرض لا بذاتها واذا قلنا
ان النفس لا تتجزي فانما نقول ذلك بقول مرسل ذاتي واذا قلنا انها تقبل التجزية فانما نقول ذلك بقول عرضي مضاف وذلك انا اذا رأينا
طبيعة الاجسام تحتاج الى النفس لتكون حية والجسم يحتاج الى النفس لتكون منبثة في جميع اجزائه انتهى هذا الكلام وقد تبين منه ان النفس
لها وجود لا يتجزى لا بالذات ولا بالعرض وهو وجودها العقلي ولها وجود يتجزى بالعرض بوجود الطبيعة وظاهر ان الوجود الذي يتجزى ولو
بعرض غير الوجود العقلي الذي لا يتجزى اصلا لا بذاته لا بالذات ولا بالعرض وقال في موضع اخر منه ان العقل اذا كان في عالمه العقلي لم يلق
بصره على شيء من الاشياء التي دونه الا على ذاته واذا كان في غير عالمه اي في العالم الحسي فانه يلقي بصره مرة على الاشياء ومرة على ذاته فقط وانما
صار ذلك الحال البدن الذي صار فيه بتوسط النفس فاذا كان مشوبا بالبدن جعل القي بصره على الاشياء واذا تخلص قليلا القي بصره على
ذاته فقط والعقل لا يستحيل ولا يميل حال الى حال الا بالجهة التي قلنا واما النفس فانها تستحيل اذا ارادت علم الاشياء الى اخر هذا الكلام
وغير ذلك من كلماته الشريفة تصريحا وتلويحا الى ان للنفس كينونة قبل هذه النشأة وبعدها في عالم العقل يظهر لك بالمراجعة اليها والتامل
فيها ثم لا يخفى ان عادة الاقدمين من الحكماء تاسيا بالانبياء ان يبنوا كلامهم على الرموز والتجوزات لحكمة راعوها ومصلحة راعوها مداراة
مع العقول الضعيفة وترأفا عليهم وحذرا عن النفوس المعوجة في سوء فهمهم فما وقع في كلامهم ان النفس خطأت وهبطت فرارا من غضب الله
عليها فهم وامثالهم يعلمون بانه في عالم القدس لا يتصور سنوح خطيئة او اقتراف معصية ولا يتطرق اليه مستحدثات آثار الحركات بل عنوا
بخطيئة النفس ما اشرنا اليه من جهة امكانها وحصولها عن مبدئها في نقصها الموجب لتعلقها بالبدن او كونها بالقوة فخروجها الطبيعة
نقص جوهرها وهبوطها اصدرها على المفارق بالعلاقة البدنية وكونها عقلا بالقوة اخيرا لا تنبع القوة النظرية متمكنة من شأنها ان يصد
عنها الا بعد حين ليستعمل القوة العملية في فاعلها الحيوانية والنفسانية فالنفس متصرفة الوجه عن ابيها المقدس بعلاقة وتلك العلاقة
تعوض انماء وجودها والغرض من سقوطها هذا الشوق الطبيعي الى تدبير البدن لعشقها بكمال ذاتها لم يزل عنها هذا النقص الجوهري بكمال جوهرها
الجوهري التجردي وكذا ما نقل عن بعض المشرقيين الفارسيين بان الظلمة حاصرت النور وحبسته مدة ثم امدته وايدته الملائكة فاستظهر على
اهرمن الذي هو الظلمة فعنى بالظلمة الا انه امهلها الى اجل مضروب وان الظلمة حصلت من النور لفكرة رديئة فهذا الحديث لمن كان من
النفس فانها جوهرة نورانية من جهة كونها عقلا بالعقل كما برهن عليه والظلمة هي القوة الحيوانية والطبيعية واعصارها تسلط القوى عليها

وانجذابها الى العالم السفلي وامداد الملائكة مصادفة توفيق الهي بهداية النفس لاشراق عقلي وخروجها الى الفعل والاهمال الى اجل مضروب ببقاء القوى الى حين الموت او قطع العلاقة والفكرة الردية التفات النفس الى الامور المادية ومن الاحتجاجات على بطلان تقدم الارواح الانسية على البدن انها قول صاحب حكمة الاشراق والتلويحات في كتابيه المذكور ان الانوار المدبرة ان كانت قبل البدن فنقول ان كان منها ما لا يتصرف اصلا في بدن فليس بمدبر ووجوده معطل وان لم يكن منها ما لا يتصرف كان يتصرف دائما وقد وقع فيه الكل وما بقي نور مدبر اقول قد ذكرت في الحواشي ايرادا عليه ان لنا ان نختار الشق الاول ونقول ان الوجود المفارق للنفوس غير الوجود التعلقي لها ومن ذهب من الافلاطونيين الى ان للنفوس وجودا في عالم العقل قبل الابدان لم يرد به ان النفس بما هي نفس لها وجود عقلي بل مراده ان لها نحوا آخر من الوجود غير وجودها التعلقي لها من حيث هي نفس مدبرة فعلى هذا لا يلزم من كونها غير متصرفة في الابدان تعطيل وانما يلزم التعطيل لو كانت النفس بما هي نفس متصرفة في البدن وحين يقع وجودها اضافيا معطلا ولا يلزم التعطيل لو لم يكن لوجودها العقلي غير متصرفة في جسم بل هي بما هي عقل لا اشتغال لها بالجسم اصلا وهي بما هي نفس لا تنفك عن تدبير ومباشرة اصلا ولنا ايضا ان نختار الشق الاخير فان حقيقة هذا الشق لا يوجب ان يجيء وقت وقع فيه الكل وما بقي وجود نفس مدبرة في العالم كما ذكره وذلك لانه ان اراد بالوقت في قوله وقت وقع فيه الكل وقتا محدودا معينا ومن لفظة الكل الجميع فذلك غير لازم مما ذكره وان اراد به كل وقت او ما هو اعم من ذلك ومن لفظة الكل الكل الافرادي فلا محذور فيه وذلك لان الزمان غير متناهي الاوقات فعلى تقدير عدم تناهي النفوس وجود كل في وقت لا يلزم الا وجود الجميع في اوقات غير متناهية وذلك غير ممتنع لا وجود الكل في وقت معين فاللازم غير محذور والمحذور غير لازم ثم نقول ان المبدأ العقلي الذي حدثت وتحدث منه النفوس لهذا العالم غير متناهي القوى والجهات والحيثيات الوجودية وكلما انفصلت منه النفوس يعقب فيه القوة الغير المتناهية كما كانت على حالها الاولية لا تنفد ولا تنصرم من مبدأ الكل وليس وجود النفوس الغير المتناهية في العالم العقلي على نعت الكثرة العددية ولا ذات ترتيب طولي او وضعي حتى يرد البرهان الذي ذكره في كل واحدة واحدة منها ويلزم ما ذكره من مجيء وقت لم يبق فيه واحد من النفوس والمالك ان تتوهم مما ذكرنا ان وجود النفوس في المبدأ العقلي وجود شيء في شيء بالقوة كوجود الصور الغير المتناهية في المبدأ القابلي اعني الهيولى الاولى وذلك لان وجود الشيء في الفاعل ليس كوجوده في القابل فان وجوده في الفاعل اشد تحصلا واتم فعلية من وجوده عند نفسه ووجوده في القابل قد يكون انقص واخس من وجوده في نفسه وبحسب ماهيته لان وجوده في القابل المستعد بالقوة الشبيهة بالعدم ووجوده عند نفسه بين ان يكون وان لا يكون ولدى الفاعل وجود بالوجوب وجود النفوس عند مبدئها العقلي وابيها المقدس وجود شريف مبسوط غير متجزي ولا متفرق وهذا مما يحتاج دركه الى ارتفاع نظر القلب عن حد علم اليقين عن حد عين اليقين فان قلت ما ذكرته هو قول بانقلاب الحقيقة وهو ممتنع قلت هذا ليس من انقلاب الحقيقة في شيء وذلك لان انقلاب الشيء عبارة عن ان ينقلب ماهية شيء من حيث هي هي الى ماهية شيء آخر بحسب المعنى والمفهوم وهذا ممتنع لان الماهية من حيث هي ليست الا هي وكذا يمتنع ان ينقلب وجود ماهية الى وجود ماهية اخرى من غير مادة مشتركة يتبدل عليها الصور بحسب الانفعالات المتواردة عليها او ينقلب حقيقة بسيطة الى حقيقة بسيطة اخرى واما اشتداد الوجود في كماليته واستكمال الصورة جوهرية في نفسه حتى يصير متقوما باوصاف ذاتية اخرى غير ما كانت ولا فليس ذلك بممتنع لان الوجود متقدم على الماهية وهو الاصل والماهيات تبعية له الا ترى ان الصور الطبيعية تتكامل وتشتد الى ان تتجرد عن المادة وتنقلب صورة عقلية موجودة في العالم الاعلى العقلي على وصف الوحدة والتجرد وكذلك النفوس بعكس ذلك كانت في عالم العقل شيئا واحدا جوهرا مبسوطا متحدا بعقلها فتكثرت وتنزلت في هذا العالم وصارت لضعف جوهرها متشبثة بابدان طبيعية ساكنة في منازل سفلية فليس في هذين الامرين انقلاب في الحقيقة على الوجه المستحيل فان الاشياء النوعية والمفهومات المحدودة كالانسان والفلك والارض والماء وغيرها انحاء من الوجود والطوار من الكون بعضها طبيعية وبعضها نفسانية وبعضها عقلية وبعضها الهية اسمائية فانك اذا تعقلت او تخيلت ارضا او سماء فعقلك حصلت في عقلك سماء عقلية وفي خيالك سماء خيالية كل واحدة من الصورتين سماء بالحقيقة لا بالمجاز كما ان التي في الخارج عنك سماء بل العقلي الاولى بان احق باسم السماء واولى من التي في الخارج لان التي في الخارج مموهة مغشوشة بغواشي زائدة وامور خارجة عن ذاتها واعدام وظلمات وامور زائلة سائلة متجددة وكذا الحال في كل نوع من الانواع الطبيعية فالكل في قضاء الله السابق على وجه مقدس عقلي فاي مفسدة في ان يكون للنفوس التي هي صور بعض الانواع الطبيعية كينونة على نحو آخر في العالم العقلي ومن زعم ان كون واحد موجودا بوجودات متعددة منها الفنة النشآت يوجب قلب الماهية وبطلان الحقيقة فليمتنع عنده العلم بحقيقة شيء من الاشياء فان العلم بالاشياء الغائبة عبارة

وجود صورتها المطابقة لها عند العالم وتلك الصورة للشيء قد تكون عقلية وقد تكون خيالية وقد تكون حسية بحسب درجات قوة العالم بها
فالعالم اذا كان عقلا بسيطا كان علمه بالاشياء صورة بسيطة عقلية تطابق اعدادا بل انواعا كثيرة في الخارج وتلك الاعداد مع كونها متكثرة في
المواد الخارجية مختلفة الهويات الطبيعية فهي مما يحمل عليها معنى واحد نوعي يتحد بها اذا اخذ ذلك المعنى مرسلا من غير شرط وقيد من وحدة او كثرة
عددية وكذا اذا كان العالم قوة خيالية كالذوات النفسانية الموجودة في عالم الاشباح والامثال يكون صورتها العلمية صورة متخيلة مطابقة
لصورة محسوسة في الحس او موجودة في المادة بحسب الماهية ومخالفة لها في نشأة الوجود والهوية وكذا القياس في غير ما ذكرناه من المواطن
الادراكية فقد علم ان الحقيقة واحدة ذات وجودية بعضها اشد تجردا واكثر ارتفاعا عن التكثر والانقسام وعن انواع الحركات وموادّ الاجسام
واذا جاز ان يكون صورة واحدة عقلية في غاية التجرد صورة مطابقة لاعداد كثيرة من صور جسمانية بحيث يتحد بها فليجز كون صورة واحدة عقلية
هي المسماة بروح القدس صورة مطابقة لنفوس كثيرة انسية تكون هوياتها تمام تلك الهويات النفسانية وما نقل عن فيثاغورس انه قال ان ذاتا
روحانية القت الي المعارف فقلت من انت قال انا طباعك التام يؤيد هذا المطلب فانت يا حبيبي لو تيسر لك الارتقاء الى طبقات وجودات
لرايت هويات متعددة متخالفة الوجود كل منها تمام هويتك لا يعوزها شيء منك تشير الى كل واحدة منها بانا وهذا كما في المثل المشهور انت
انا فمن انا حجة اخرى ذكرها ايضا في كتاب حكمة الاشراق بقوله اذا علمت لا نهاية الحوادث واستحالة النقل الى الناسوت فلو كانت النفوس
غير حادثة لكانت غير متناهية فاستدعت جهات غير متناهية في المفارقات وهو ممتنع اقول قد اشرنا الى ان وجود النفوس في عالم العقل ليس
كوجودها في عالم الحس متكثرة ذات ترتيب زماني او وضعي او غير ذلك والذي يلزم من كون النفوس الغير المتناهية في هذا العالم ذات صورة عقلية
يكون بها نحو وجودها العقلي ان يكون تلك الصورة ذات قوة غير متناهية في التاثير والفعل اعني بحسب الشدة وقد سبق الفرق بين اللاتناهي
في الشدة واللاتناهي في العدة او المدة وذلك ليس بمحال انما المحال تحقق جهات غير متناهية في المبادي العقلية بحسب الكثرة والعدة حيثية
الامكان فان جهات التجرد والوجوب غير متناهية شدة وجهات النقص والامكان متناهية شدة وكذا عدة لا بالقوة في اوقات وادوار مختلفة
كما يعرفه الحكماء ثم العجب من هذا الشيخ من حيث ذهب الى ان لكل نوع جسماني نورا مدبرا في عالم المفارقات وان للنفوس البشرية نورا مدبرا عقليا
وذهب الى ان النفوس انوار ضعيفة بالقياس الى النور المفارق وانها بالنسبة اليه كالاشعة بالقياس الى نور الشمس وان النور كله من سنخ واحد نوع
واحد بسيط لا اختلاف في افراده الا بالكمال والنقص فاذا كانت نسبة النفوس الى مبداها العقلي هذه النسبة فلزم ان يكون وجود ذلك
المبدأ العقلي هو تمام وجودات هذه النفوس ونوره كمال هذه الانوار وحاصل هذا البحث ان وجود النفوس مجردة عن تعلقات الابدان في عالم
المفارقات عبارة عن اتحادها مع جوهرها العقلي الفعالي كما ان وجودها في عالم الاجسام عبارة عن تكثرها وتعددها افرادا او ابعاضا
حتى ان جزء النفس المتعلق بعضو القلب غير جزئها المتعلق بعضو الدماغ وغير ذلك من الاعضاء وكما ان جزئها الفكري غير جزئها الشهوي و
جزئها الشهوي غير جزئها الغضبي الا ان هذه الجزئية بنحو اخر غير تلك الجزئية وللنفس انحاء من التشريح والتفصيل يعرفها الكاملون وهي غير
تشريح البدن والاعضاء التي يعرفها الاطباء والمشرحون وهكذا وجودها في عالم البرزخ المتوسط بين العالمين العقلي والحسي له تشريح وتفصيل
بنحو اخر ووجودها هناك عبارة عن وجود جوهر مثالي ادراكي مجرد عن الاجسام الحسية دون الخيالية الا ان ذلك الوجود ايضا عين الهوية والادراك
وقد علمت ان الخيال عندنا جوهر مجرد عن الدماغ وسائر الاجسام الطبيعية وهي حيوان تام متشخص سابح في سائر دار الحيوان او نشأة الجنان
ذكر وتنبيه واعلم ان شارح كتاب حكمة الاشراق العلامة الشيرازي نقض هذه الحجج المذكورة من هذا الشيخ في نفي قدم النفوس وتقدمها على الابدان
ونسبها الى الاقناع بان كلها مبتنية على ابطال التناسخ وزعم ان القول بالتناسخ مذهب قوي بل هو مذهب اليه الاقدمون من الحكماء المعظمين
كافلاطن وغيره ونحن مع انا قد ابينا بطلان التناسخ واقمنا براهين لطيفة على استحالته وفساده وحملنا كلام افلاطن والاقدمين على
غير ما فهمه القوم وحملوه ووجهناه الى غير ما وجهوه كما سيجيء لك بيانه في مباحث التناسخ ذكرنا وجوه الخلل في ابحاث هذا الشيخ النحرير
بما يؤدي ذكره ههنا الى التطويل فارجع الى الحواشي ان اشتهيت ان تفهمها ثم قال العبد في ذلك وذهب افلاطن الى قدم النفوس وهو الحق الذي
لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لقوله ع الارواح جنود مجندة فما تعارف الحديث وقوله ع خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي
عام وانما قيده بالفي عام تقريبا الى افهام العوام والا فليست قبلية النفس على البدن متقدرة ومحدودة بل هي غير متناهية لقدمها وحدوثه
انتهى قوله اقول لو كان مراد افلاطن بقدم النفوس قدمها بما هي نفوس متكثرة كما توهم لزم منه محالات قوية منها تعطيل النفوس مدة
غير متناهية عن تصرفها في البدن وتدبيرها وقد علمت ان الاضافة النفسية ليست كاضافة الابوة والبنوة العارضة وكاضافة الربان

لى نفسية وكالاضافة رب الدار الى الدار حيث يجوز ان يزول ويعود تلك الاضافة النفسية والتحقيق ان الربط النفسية كالمادية والصورية وغيرها

من الحقائق اللازمة الاضافات التي نحو وجودها الخاص بها لازمها الاضافة وكالمبدعية والالهية لصانع العالم حيث ذاته بذاته موصوفة بها

النفس ما دام كونها نفسا لها وجود تعلقي فاذا استكملت في وجودها وصارت عقلا مفارقا يتبدل عليها نحو الوجود ويصير وجودها وجودا

اخرويا وينقلب الى اهله مسرورا فلو فرضت وجودها النفسي قديما لزم التعطيل بالظاهر والتعطيل ممتنع ومنها لزوم كثرة في افراد نوع واحد

من غير مادة قابلة للانفعال ولا مميزات عرضية وهو ممتنع ومنها وجود جهات غير متناهية بالفعل في المبدأ العقلي بحيث يلزم بها وحدة المبدأ الاعلى

الى غير ذلك من المحالات اللازمة على القول بلا تناهي النفوس المفارقة في الازل على القول بتناهي النفوس القديمة يلزم التناسخ وكثير من المفاسد

المذكورة وبالجملة نسبة القول بقدم النفوس بما هي نفوس الى ذلك العظيم وغيره من اعاظم المتقدمين مختلق كذب كيف هم قائلون بحدوث هذا

العالم وتجدد الطبيعة ودثورها وسيلان الاجسام كلها وزوالها واضمحلالها كما اوضحنا طريقه ونقلنا اقوالهم فيه وان كان مراده بذلك

ان لها نشأة عقلية سابقة على نشأتها التعلقية فلا يستلزم ذلك قدم النفوس بما هي نفوس ولا تناسخ الارواح وترددها في الابدان لانها

باطل كما مر ثم ان الآيات والاخبار الدالة على تقدم النفوس على الابدان يجب ان يحمل على ما حملناه ثم قال وقد تمسك افلاطون عليه بان علة

وجود النفس ان كانت موجودة بتمامها قبل البدن الصالح لتدبيرها فوجدت قبله لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة وان لم تكن موجودة

بتمامها بل بقي ما يتوقف وجودها عليه لكونه على هذا التقدير جزء علة وجودها او شرطها لكنها لا تتوقف والا وجب بطلانها ببطلانه لكنها

لا تبطل ببطلانه للبراهين الدالة على بقائها ببقاء علتها الفياضة ولحصرها انها غير منطبعة في الجسم بل ذات آلية فاذا اخرج الجسم بالموت عن

صلاحية ان يكون آلة لها فلا يضر خروجه عن ذلك جوهرها بل لا تزال باقية ببقاء العقل المفيد لوجودها الذي هو ممتنع التغير فضلا عن العدم

كما عرفت واذا كان كذلك فيجب وجودها قبل البدن الصالح لتدبيرها وعلى هذا لا يكون البدن شرطا لوجودها بل لتصرفها فيه فيكون البدن

استعد لاشتماله على مزاج عظيم فينجذب النفس اليه بالخاصية او البدن اليها كالمقناطيس والحديد وليس من شرط جذب المقناطيس الحديد ان يكون

موجودين معا انتهى اقول انا سنبين كيفية حدوث النفس وتعلقها بالبدن وما ذكره اشكال سنقف على حله وهو احتجاج صحيح على

قدم كل بسيط الحقيقة ويلزم منه قدم المفارق وكذا النفوس بحسب وجودها البسيط العقلي الذي هو صورة من صور ما في علم الله

وشان من الشئون الالهية وقد علمت ان وجود النفس ونفسيته شيء واحد وهي بحسب هذا الوجود صورة مضافة الى البدن متصرفة

فيه لا ان اضافتها اليه وتصرفها فيه من العوارض اللاحقة التي هي بعد وجودها حتى يزول ويعود كالاضافة التي بين المقناطيس والحديد

كما زعم فالذي يحوج الى البدن هو وجودها التعلقي وجهة نفسيتها وتصرفها فيه واستكمالها به وهذا النحو من الوجود ذاتي لها حادث

بحدوث البدن وكما يحدث بحدوثه يبطل ببطلانه بمعنى انها تبطل النفس بما هي نفس ذات طبيعة بدنية وينقلب بجوهرها الى نحو آخر من الوجود

بحسب استكمالاتها الجوهرية المتوجهة الى الغايات وفناء الشيء الى غايته الذاتية ومبدئه اشرف واولى له من قوله والا وجب بطلانها ببطلانه

تم وحق وقوله لكنها لا تبطل ببطلانه للبراهين الدالة على بقائها الى آخره ان اراد به بقاء النفس بما هي نفس بعينها فشيء من البراهين لم يوجب الا

لا بد للاعلى ان يكون موجودا بسيط الحقيقة لا يمكن ان يبطل واما النفس بما هي نفس وكذا كل صورة وطبيعة مادية محصلة للجسم فليست

بسيطة الهوية فان قال قائل يلزم مما ذكرت ان كل نفس لم تبلغ في وجودها الى مقام العقل البسيط فهي هالكة بهلاك البدن ودثوره

على ما ذكرت لم يبق من النفوس بعد الابدان الا نادرا قليلا في غاية الندرة فنقول ان للنفوس بعد هذه النشأة الطبيعية نشأتان اخريان

احديهما النشأة الحيوانية المتوسطة بين العقل والطبيعة والاخرى النشأة العقلية فالاولى للمتوسطين والناقصين والاخرة للكاملين

المقربين ايضاح وتأكيد قوله فعلى هذا لا يكون البدن شرطا لوجودها بل لتصرفها الى آخره اعلم ان هذا كلام لم يفرق بين النحو

الذاتي والطبيعي وبين التصرف الصناعي العرضي فوقع في هذا الاشكال الذي بناؤه الاشتباه بين ما اخذ ما بالذات مكان ما بالعرض

لان حقيقة النفس وهويتها ليست كما تصورها من ان لها في نفسها لنفسها وجودا تاما وقد عرض لها بعد تمام وجودها التي هي بها هي ان تصرفت

في جسم من الاجسام وتدبره وتحركه وتنميه وتكمله وتطعمه وتسقيه كمن تصرف في بناء او غرس شجرة يقوم بتكميله وتعميره بادخال الجص

كالتراب والماء الى حين يبلغ الى كماله فيكمله ويستكمل هو ايضا تكميلا واستكمالا عرضيين خارجين عن هويته ذاته حيث ان النفس ما دامت

هي نفس لها وجود ذاتي تعلقي هي مفتقرة في هذا الوجود الذاتي الى البدن متقومة بحسب بعض قواها الحسية والطبيعية به متعلقة به ضربا

من التعلق وبالجملة تصرف النفس في البدن تصرف ذاتي وهو نحو وجود هذه النفس كما ان تكميل الصورة للمادة تعلق ذاتي لها وهو نحو

وجودها وكما ان حلول العرض كالبياض في الجسم هو نحو وجوده ولا يلزم من ذلك ان يكون النفس ولا الصورة ولا العرض واقعة تحت مقولة المضاف
لما علمت سابقا فزوال التصرف في البدن من النفس هو بعينه زوال وجودها في نفسها او مساوق له الا ان يستحيل الى مقام صار وجودها بعينه
هو وجودها لذاتها او لعقلها المفارق وح لم يكن نفسا بل شيئا ارفع وجودا منها كما انها قبل بلوغ الصورة الطبيعية وهي كمال اول لجسم طبيعي
الى مقام النفسية كان شيئا اخر وجودا وادون مرتبة من النفس واما ما ذكره بعض الفضلاء في استحالة تقدم النفس على البدن من انها لو تقدمت
على البدن لكان شيء واحد مفارقا ومخالطا للمادة ومحال ان يكون الشيء الواحد مفارقا ومخالطا فمحال تقدم النفس على البدن فغير صحيح على
هذا الوجه لا لما ذكره جماعة من اهل العلم منهم الشيخ المقتول في كتاب المشارع والمطارحات من ان النفس ليست بمخالطة للمادة فلا يجري فيه
ذلك الكلام بل يتوجه ذلك على الصور والاعراض ولا لما قيل ان المخالطة ليست الا العلاقة البدنية فلا يلزم بما ذكره القائل الا كون شيء واحد
مجردا عن العلاقة وذا علاقة وهذا على هذا الوجه انما يمتنع اذا كان التجرد والعلاقة وقعا معا فيستحيل اجتماعهما اما العلاقة في وقت
والتجرد في وقت اخر فهو غير محال بل واقع كما للنفس قبل الموت وبعده اما بطلان الاول فلما علمت من ان النفس في اول حدوثها صورة مادية ثم
تصير مجردة فثبت كون شيء واحد مخالطا ومفارقا فليجز واما بطلان الثاني فلان نفسية النفس وعلاقتها بالبدن هذه العلاقة امر ذاتي
لها وهو نحو من انحاء وجود الشيء بالذات ولهذا قسموا الجوهر الى اقسام هي انواع محصلة لمقولة الجوهر وعدوا من تلك الانواع النفس نوعا
قسيما للعقل فعلم ان النفس ليست ذاتا متحصلة تامة مفارقة الذات ثم قد عرض لها التعلق بالبدن كتعلق صاحب الدكان بدكانه باضافة
زائدة عليه فالحق والتحقيق كما ذهبنا اليه من ان كون الشيء مفارقا عن المادة ومخالطا لها انما يستحيل فيما لا يتبدل انحاء وجوداته ونشآته
فالنفس قبل التعلق بالبدن لها نحو من الوجود ومع التعلق نحو اخر وبعد التعلق نحو اخر وليس بين هذه الوجودات الثلاثة مباينة تامة لان بينها
علية ومعلولية ووجود العلة لا يغاير وجود المعلول الا بالكمال والنقص ولا وجوده يغاير وجودها الا بالنقص والكمال فتأمل وبالجملة
فللنفس الانسانية نشآت بعضها سابقة وبعضها لاحقة فالنشآت السابقة على الانسانية كالحيوانية والنباتية والجمادية والطبيعة العنصرية
ونشآت لاحقة كالعقل المنفعل والذي بعده العقل بالفعل وبعده العقل الفعال وما فوقه **نقل كلام لتشييد مرام** قد تمسك
بعض الافاضل على قدم النفس بانها لو كانت حادثة لافتقرت الى علة بها يجب وجودها وهذه العلة اما تكون موجودة قبل حدوث النفس
او لا يكون كذلك والاول يقتضي ان تكون موجودة قبل وجودها لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وهو خلف والثاني لا يخلو اما ان تكون
تلك العلة بسيطة او مركبة لا جائز ان تكون بسيطة والا لافتقرت من حيث انها حادثة الى علة اخرى حادثة ومن حيث انها بسيطة الى ان
تكون علتها بسيطة اما الاول فلانه لو لم يكن للحادث علة حادثة لكان اما ان لا يفتقر الى علة اصلا وهو ظاهر البطلان او تكون مفتقرة الى علة
دائمة وح يكون وجوده في بعض الاحوال دون بعض ترجيحا من غير مرجح وبطلانه ظاهر ايضا واما الثاني فلانه لو كان للبسيط علة مركبة فان استقل
كل واحد من اجزائها بالتاثير فيه فلا يمكن استناد المعلول الى البقية والا ان كان له تاثير في شيء من المعلول وللباقي تاثير في باقيه كان المعلول
مركبا وان لم يكن لشيء منها تاثير فيه فان حصل لها عند الاجتماع امر زائد هو العلة فان كان عدميا لم يكن مستقلا بالتاثير في الوجود وان كان
وجوديا لزم التسلسل في صدوره عن المركب لكان بسيطا في صدوره البسيط عنه ان كان مركبا وان لم يحصل هيئة مثل ما كانت قبل الاجتماع
فلا يكون الكل مؤثرا وقد فرض مؤثرا هذا خلف ولا جائز ان تكون تلك العلة مركبة لما تقدم ان كلما علته التامة مركبة فهو مركب لكن النفس
يستحيل ان تكون مركبة فلا تكون كذلك انتهى كلامه قال العلامة الشيرازي معترضا عليه لا يخفى ان كلامه مبني على امتناع صدور البسيط
عن المركب وقد علمت ما عليه في اواخر المنطق عند الكلام على قاعدة يجوز ان يكون للشيء البسيط علة مركبة اقول قد علمت منا في كلامنا على
القاعدة المذكورة اجوبة جميع ما ذكره هو وغيره وحل ما عقدوه في تجويز تلك القاعدة وتصحيحها من النقض الاجمالي على حجة فسادها واوردنا
والمعارضة في مباحث العلة والمعلول من هذا الكتاب فارجع الى النظر فيها ان اشتهيت حتى يظهر لك حقية ان المعلول البسيط لا يمكن ان يكون
له علة مركبة ومع ذلك لا يلزم من ذلك قدم النفس بما هي نفس لانها غير بسيطة الحقيقة وكذا كل ما يوجد في الزمان كالحركة في الطبائع الصورية
وغيرها والله ولي الانعام **فصل في ان النفس لا تفسد بفساد البدن** استدلت الحكماء عليه كما قرره الشيخ وغيره بان النفس حدثت
عند حدوث البدن فلا يخلو اما ان يكونا معا في الوجود او لاحدهما تقدم على الاخر فان كانا معا فلا يخلو اما ان يكونا معا في الماهية او لا والاول
باطل والا لكانت النفس والبدن متضايفين لكنهما جوهران هف وان كانت المعية في الوجود فقط من غير ان يكون لاحدهما حاجة الى الاخر
فعدم كل منهما يوجب عدم تلك المعية لها ولا يوجب عدم الاخر واما ان يكون لاحدهما حاجة الى الاخر في الوجود فلا يخلو اما ان يكون المتقدم

هو النفس او البدن فان كان المتقدم في الوجود هو النفس فذلك التقدم اما ان يكون زمانيا او ذاتيا والاول بط لما ثبت ان النفس ليست موجودة
قبل البدن واما الثاني فبط ايضا لان كل موجود يكون وجوده معلولا لشيء كان عدمه معلولا لعدم ذلك الشيء اذ لو انعدم ذلك المعلول مع بقاء العلة
لم يكن العلة كافية في ايجابه فلم تكن العلة بل جزء من العلة هف فاذن لو كان البدن معلولا للنفس لامتنع عدم البدن الا لعدم النفس لكنه
بط لان البدن قد ينعدم لاسباب اخر مثل سوء المزاج او سوء التركيب او تفرق الاتصال فبطل ان يكون النفس علة للبدن وباطل ايضا ان يكون
البدن علة للنفس لان العلل اربع ومحال ان يكون فاعلا لها فانه لا يخ اما ان يكون علة فاعلية لوجود النفس بمجرد جسميته والاول باطل والا
لكان كل جسم كك والثاني ايضا باطل اما اولا فلما ثبت ان الصورة المادية انما تفعل ما تفعل بواسطة الوضع وكلما لا يوجد الا بواسطة الوضع
استحال ان يفعل فعلا مجردا عن الوضع والحيز واما ثانيا فلان الصورة المادية اضعف من المجرد القائم بنفسه والاضعف لا يكون سببا للاقوى
ومحال ان يكون علة قابلية لما ثبت ان النفس مجردة ومستغنية عن المادة ومحال ان يكون البدن علة صورية للنفس او تمامية فان الامر اولى ان
يكون بالعكس فاذن ليس بين البدن والنفس علاقة واجبة الثبوت اصلا فلا يكون عدم احدهما علة لعدم الاخر فان قيل الستم جعلتم البدن
علة لحدوث النفس والحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم فاذا كان البدن شرطا لوجود النفس فليكن عدمه علة لعدمها قالوا انا قد بينا
ان الفاعل اذا كان منزها عن التغير ثم صدر الفعل عنه بعد ان كان غير صادر فلا بد وان يكون وجوده في ذلك الوقت لاجل ان شرط الحدوث
قد حصل في ذلك الوقت دون ما قبله ثم ان ذلك الشرط لما كان شرطا للحدوث وكان غنيا في وجوده عن ذلك الشرط استحال ان يكون عدم الشرط
مؤثرا في عدم ذلك الشيء ثم لما اتفق ان يكون ذلك الشرط مستعدا الا ان يكون آلة للنفس في تحصيل كمالاتها والنفس لذاتها مشتاقة الى الكمال
لاجرم حصل لها شوق طبيعي الى التصرف في ذلك البدن والتدبير فيه على الوجه الاصلح ومثل ذلك لا يمكن ان يكون عدمه علة لعدم الحادث هذا
صورة ما قرره المتاخرون كالشيخ الرئيس ومن في طبقته اقول فيه مساهلات ومواضع انظار اما في الاستدلال فنقول ان القول بان
المصاحبة بين النفس والبدن مجرد معية اتفاقية ليس بينهما علاقة ذاتية قول باطل ومعتقد سخيف كيف وقد صرحوا بان النفس صورة كمالية
للبدن وقد عرفوه بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة وحكموا بحصول نوع طبيعي لحقيقة نوعية من جنس وفصل ذاتيين كالانسان والفلك
وغيره ومثل ذلك التركيب يمتنع ان يكون بين امرين ليس بينهما علاقة العلية والمعلولية فالحق ان بينهما علاقة لزومية لا كمعية المتضايفين
ولا كمعية معلولي علة واحدة في الوجود لا يكون بينهما ربط وتعلق بل كمعية شيئين متلازمين بوجه كالمادة والصورة والتلازم الذي بينهما
كما علمت في مبحث التلازم بين الهيولى الاولى والصورة الجرمية فلكل منهما حاجة الى الاخر على وجه غير دائر دورا مستحيلا فالبدن محتاج في تحققه
الى النفس لا بخصوصها بل الى مطلقها والنفس مفتقرة الى البدن لا من حيث حقيقتها المطلقة العقلية بل من حيث وجودها وتعينها الشخصية وحدوث
هويتها النفسية اذا تقرر هذا فنقول قولهم فان كان المتقدم في الوجود هو النفس فذلك التقدم اما زماني او ذاتي قلنا ان تقدمها على البدن
ذاتي قولهم لو كان كك لامتنع عدمه الا بعد عدمها قلنا الامر هكذا فان البدن بما هو بدن متعذر امتنع عدمه مع وجود النفس ولا وجوده مع
عدمها والذي يبقى بعد النفس وما يجري مجريها في نوعها على الاطلاق ليس ببدن اصلا بل جسم من نوع اخر بل البدن بما هو بدن مشروط بتعلق
النفس والنفس شريكة علة البدن فليس لاحد ان يقول لو كان النفس علة للبدن لم تكن في فعلها مفتقرة الى البدن لان توسط المادة في فعلها
في تاثير الفاعل في تلك المادة غير معقول فاذا لم يكن النفس في فعلها ولا في ذاتها مفتقرة الى المادة لم تكن نفسا بل عقلا الا انا نقول النفس كل
صورة سواء كانت مادية الوجود او مادية الفعل فانما تؤثر في نفس تلك المادة ومحالها لا على وجه الاستقلال او بخصوصها بل على وجه
الشركة مع الامر المفارق بحسب طبيعتها المطلقة فالنفس بما هي طبيعة نفسانية مطلقة مع انحفاظ وحدتها المتبدلة بواحد عقلي ثابت
علة مقيمة للبدن وهي بحسب كل خصوصية لها مفتقرة الى البدن افتقار الصورة في احوالها المتخصصة الى المادة القابلة وقولهم والثاني
باطل اذ كون البدن علة للنفس باطل لان العلل اربع اه قلنا نختار ان البدن علة مادية للنفس بما هي لها وجود نفسي وقد سبق ان نفسية
النفس اي كونها بحيث تتصرف في البدن وتستكمل امر ذاتي لها ووجود حقيقي لها وليست لهذا الوجود النفسي كالعوارض التي تلحق الشيء بعد تمام
ذاتها وهويتها بل كونها نفسا ككون الصورة صورة والمادة مادة من حيث ان المسمى والمفهوم الاضافي موجود بوجود واحد وككون
الواجب صانع العالم وكما ان عالمية الباري بالاشياء وقدرته على الكل ليست بامر زائد على ذاته فكذا نفسية النفس ما دام وجودها هذا الوجود
التدبيري ليست بامر زائد في الوجود على وجود النفس بل زيادتها بحسب المفهوم والمهية فقولهم في نفي كون البدن علة مادية ان النفس مجردة
مستغنية عن المادة فنقول المجرد هو الذي يكون عقلا بالفعل لا تعلق له بالاجسام اصلا وليست النفس كك فالدليل المذكور ان تم علم ان

يكون انقسامها لانقسام مح

الذات العقلية التي وجودها وجود عقلي لذاتها ولا تعلق لها بالاجسام لا يفسد بفساد البدن فذلك بين واضح ولكن كون الشيء عقلا مفارقا
ينافي كونه نفسا مدبرة للبدن الجزئي المعين على وجه ينفعل ويستكمل بضرب من الانفعال والاستكمال وقد علمت ان ليس بين النفس والبدن مجرد
معية كالحجر الموضوع بجنب الانسان بل هي صورة كمالية للبدن ونفس له ويتركب منهما نوع طبيعي ومثل هذا الامر كيف يكون مفارقا عن
الاجسام والمفارق ليس وجوده هذا الوجود وليس كون البدن آلة لها ككون المنحت والمنشار آلة للنجار حتى يستعملها تارة ويتركها اخرى
والذات المستعملة هي كما هي من قبل ومن بعد ولا كونها في البدن ككون الربان في السفينة وصاحب الدار في الدار تدخل فيها وتخرج عنها
والسفينة بحالها والدار بحالها فالدليل المذكور لم يدل على بقاء النفس ما دام وجودها النفسي بعد البدن نعم تدل على ان الجوهر
المفارق العقلي غير فاسد بفساد البدن هي النظر في ان النفوس بعضها او كلها هل يستحيل وجودها الى وجود جوهر لا تعلق له بالجسم ولا
حاجة له الى استعماله والاستكمال به وبقي الكلام في كيفية هذا التحول والانقلاب الجوهري وطور حالة بها يصير الجوهر المتعلق الوجود
بالمادة جوهرا مفارقا عنها وستعلم كيفية هذا عن قريب واما الذي ذكروه من ان الفاعل اذا كان منزها عن التغير كان تجدد الفعل عنه
في وقت دون ما قبله موقوفا على شرط وشرط الحدوث لا مدخل في وجوده عن ذلك الشرط استحال ان يكون عدمه مستلزما لعدم ذلك الفعل
او مؤثرا فيه كلام لا فائدة فيه فان حدوث الشيء ليس الا وجوده الخاص به وليس حدوث الوجود صفة زائدة على الوجود عارضة له حتى يكون
شرطها غير شرط الوجود بل شرط الوجود وشرط الحدوث واحد فاذا عدم الشرط عدم المشروط وايضا لا معنى لكون امر مادي استعدادا او شرطا
لوجود جوهر مفارق الذات غني الوجود عن المواد واحوالها كما هو عندهم وبالجملة استعداد المادة لا يكون الا لما يكون حالا من احوالها ولا
معنى لكون الشيء مستعدا لامر مباين الذات عنه فكن مترقبا لما يتلى عليك انشاء الله **فصل** في ان الفساد على النفس محال ذكروا في بيانه حجتين
احديهما ان النفس ممكنة الوجود وكل ممكن فله سبب في وجوده فللنفس سبب فالسبب ما دام يبقى موجودا مع جميع الجهات التي باعتبارها كان سببا
استحال انعدام المسبب كما سبق ذكره في مباحث العلة والمعلول فالنفس لو انعدمت لكان انعدامها بسبب انعدام سببها او شيء من اجزاء سببها
التام والاسباب اربعة وبتفصيل انعدامها لانعدام السبب المادي لانا قد بينا ان النفس ليست مادية بل مجردة ومحال ان يكون لعدم السبب
الصوري لان صورة النفس بعينها ذاتها ولان الكلام في عدم ذلك السبب الصوري كالكلام في عدم النفس فان كان لعدم صورة اخرى لزم التسلسل
ومحال ان يكون لعدم السبب الغائي لهذا الوجه ايضا فيمتنع عدم النفس مطلقا واما الصور والاعراض التي يصح عليها ذلك العدم فذلك لصحة العدم
على احد اسبابها حتى الفاعلية لكون فاعلها القريب جائز العدم لان حدوثها لاجل امزجة مختلفة تفيد استعدادات مختلفة وقد سبق ان الامر
فيها اليك وثانيهما ان كل متجدد فانه قبل تجدده ممكن الوجود المتجدد والا لكان ممتنعا والممتنع غير موجود فاذن المتجدد غير المتجدد هف
ونعني بهذا الامكان الاستعداد التام على ما عرفت وذلك الاستعداد التام يستدعي محلا لان الذي يوجد فيه امكان وجود الشيء هو الذي حصلت
فيه قوة وجود ذلك الشيء اي استعداده القريب اذا ثبت هذا فنقول النفس لو صح عليها العدم لوجب ان يكون هناك شيء يوجد فيه امكان
ذلك الفساد وذلك الشيء ليس هو ذات النفس فان النفس لا تبقى ذاتها مع الفساد والذي فيه امكان الفساد يجب ان يبقى مع الفساد فاذن ذلك الشيء مادة
النفس فيكون للنفس مادة فننقل الكلام الى تلك المادة فان صح عليها الفساد احتاجت الى مادة اخرى ولزم التسلسل وهو محال واذا انقطع التسلسل
فذلك الشيء الباقي مما لا يجوز عليه الفساد والعدم وهو جزء النفس ولا يكون جزؤها الباقي ذات وضع والا لكانت النفس منافية لمقارنة الصور
العقلية ولكانت ذات وضع وحيز وهو محال كما بين واذا ثبت ان ذلك الشيء الذي ثبت بقاؤه مجردا عن الوضع والحيز قابلة للصور العقلية كان ذلك
الجزء هو النفس بعينها اذ لا نعني بالنفس الا جوهرا مجردا قابلا للصور العقلية فالنفس لا يصح عليها العدم فان قيل اليست لها مادة توجد فيها قوة حدوثها
فلم لا يجوز ان يحصل في تلك المادة قوة فسادها فنقول الفرق ثابت لان الذي فيه قوة الحدوث هو البدن وذلك مما يصح ان يبقى مع الحدوث
اما الذي يوجد فيه قوة الفساد لو كان هو البدن لكان البدن باقيا مع فساد النفس وباتفاق البدن لا يبقى مع عدم النفس فظهر الفرق بين البابين هذا
ما في مسفورات القوم والحجتان انما تنهضان لو تمتا على امتناع الفساد على جوهر بسيط مباين الوجود عن المادة ولواحقها لا على امتناع فساد ما وجوده
هذا الوجود الارتباطي التعلقي ومثل ذلك الوجود كما يمتنع فساده بفساد البدن كذلك يمتنع عدمه السابق عليه وحدوثه بحدوث البدن بلا
تجدد له اصلا فان كل ما هو كائن فاسد وكل ما لا فساد له لا كون له وبالجملة الموجود بوجود واحد بالعدد يمتنع ان يكون حادثا ومفارقا عن
المادة الا بان تقع له الحركة الجوهرية الاشتدادية ويصير بعد ما كان متعلقا مجردا بقي الاشكال في ان وجود ما لجرمي كيف حدث والمجرد
لا تعلق له بمادة ولا له استعداد وجود والجواب عنه كما سيجيء حسبما وعدناه لك وانموذج ذلك الجواب ان صورة النفس مجردة ليست عبادة

عن حدوث وجود امر مجرد لها بل عبارة عن قطع وجودها التعلقي ورجوعها الى مبدئها الاصلي فبالحقيقة حدوث الامر المجرد لشيء عبارة عن
حدوث رابطة بينهما كما قيل في حدوث الحافظة للنفس وهي خزانة معقولاتها واما الذي نذكره هاهنا من بيان الفرق بين حامل قوة الحدوث وحامل
قوة الفساد وان البدن فيه قوة حدوث النفس لانه يبقى معها وليس فيه قوة الفساد اذ لا يبقى معها ففيه مغالطة منشاها اشتراك لفظ القبول و
الحامل تارة بمعنى القوة الاستعدادية وتارة بمعنى الانفعال والاتصاف او عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض فان حامل قوة الحدوث للنفس
ليس هو البدن الحي بل شيء آخر كالنطفة وما يجري مجراها وهو غير باق عند حدوث الصورة النفسانية والبدن الباقي مع النفس هو قابل النفس
بمعنى المستكمل بها الاستكمال الجزء المادي بالجزء الصوري من المركب ويجوز ان يكون هو بعينه قابل قوة الفساد لها والذي يقبل الفساد شيء آخر
هو باق مع الفساد فقابل كل من الطرفين اي الكون والفساد اعتباران متغايران اعتبار ما منه الشيء واعتبار ما فيه الشيء واهمال الفرق بينهما
مغلطة فكن متيقظا فاستمع ما سيقرع سمعك يوم ينادي المنادي من مكان قريب **فصل** في ذكر مبحث مشرقي اعلم ان المحقق الفاضل المتأخرين
نصير الدين محمد الطوسي ره قد بعث رسالة الى بعض معاصريه من العلماء هو العالم النحرير شمس الدين الخسروشاهي وسئل عنه بعض المسائل
المعضلة طالبا للكشف عن وجوه اعضالها وحل عقد اشكالها فلم يات ذلك المعاصر بجواب وكانت مسئلة بقاء النفس بعد البدن احدى
تلك المسائل المجابة وتقريرها بقوله ما بال القائلين بان ما لا حامل لامكان وجوده وعدمه فانه لا يمكن ان يوجد بعد العدم او يعدم بعد الوجود
حكموا بحدوث النفس الانسانية وامتنعوا عن تجويز فنائها فان جعلوا حامل امكان وجودها البدن فهلا جعلوه حامل امكان عدمها ايضا وان جعلوها
لاجل تجردها عما يحل فيه عادم حامل لامكان العدم كيلا يجوز عدمها بعد الوجود فهلا جعلوها لاجل ذلك بعينه عادم حامل لامكان الوجود
فيمتنع وجودها بعد العدم في الاصل وكيف ينبغي لهم ان جعلوا جسما ماديا حاملا لامكان وجود جوهر مفارق مباين الذات اياه فان جعلوها
من حيث كونها مبدء لصورة نوعية لذلك الجسم ذات حامل لامكان الوجود فهلا جعلوها من تلك الحيثية بعينها ذات حامل لامكان العدم وبالجملة
ما الفرق بين الامرين في تساوي النقيضين هذا ما ذكره بعبارة المنقحة الواضحة الدالة على ان ما اجيب عن هذا الاشكال في الكتب حتى في شرحه
للاشارات غير مشبع ولا تام عنده ونحن قد اجبنا عن هذا السؤال في سالف الزمان بان البدن الانساني استحق باستعداده الخاص من واهب
الصور على القوابل صورة مدبرة متصرفة فيه تصرفا يحفظ به شخصه ونوعه فوجب صدورها عن الواهب الفياض لكن وجود صورة يكون مصدرا
للتدابير البشرية والافاعيل الانسية الحافظة لهذا المزاج الاعتدالي لا يمكن الا بقوة روحانية ذات ادراك وعقل وفكر وتميز فلا محالة تفيض
من المبدء الفياض الذي لا بخل ولا منع فيه جوهر النفس وحقيقتها فاذن وجود البدن بامكانه الاستعدادي ما استدعى الا صورة مفارقة
له متصرفة فيه بما هي صورة مفارقة ولكن جود المبدء الفياض افاض صورة متصرفة ذات حقيقة مفارقة او مفارق ذات مبدء وكما ان الشيء الواحد قد يكون
جوهرا من جهة وعرضا من جهة اخرى كالصورة الجوهرية الحاصلة في الذهن لما تقرر عندهم انها جوهر مستغن عن الموضوع بحسب الماهية وعرض مفتقر
اليه بحسب هذا الوجود الذهني العلمي بل كيف نفساني عندهم وكذا يجوز ان يكون شيء واحد مجعولا من جهة غير مجعول من جهة اخرى كالوجود والماهية للشيء
الواحد فكذلك يجوز ان يكون شيء واحد كالنفس الانسانية مجردا من حيث كونه ذاتا عقلية او له ذات عقلية ماديا من حيث كونه متصرفا في البدن
او له قوة متصرفة في البدن فاذا كانت النفس مجردة من جهة الذات ومادية من جهة الفعل فهي من جهة الفعل مسبوقة باستعداد البدن
حادثة بحدوثه زائلة بزواله واما من حيث حقيقتها الاصلية ومبدء حقيقتها فغير مسبوقة باستعداد البدن الا بالعرض ولا فاسدة
بفساده ولا يلحقها شيء من نقايص الماديات الا بالعرض فهذا برهان ما سنح لنا في سالف الزمان على طريقة اهل النظر مع فضل تنقيح واما
الذي نراه الآن ان نذكر في دفع هذا السؤال وحل الاعضال فهو ان للنفس الانسانية مقامات ونشآت ذاتية بعضها من عالم الامر والتدبير
قل الروح من امر ربي وبعضها من عالم الخلق والتصوير منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها ننشئكم فالحدوث والتجدد انما يطرآن لبعض
نشآتها فنقول لما كانت للنفس الانسانية ترقيات وتحولات من نشأة اولى الى نشأة اخرى كما اشير اليه بقوله ولقد خلقناكم ثم صورناكم
ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فاذا ترقت وتحولت وصارت من عالم الخلق الى عالم الامر يصير وجوده وجودا مفارقا عقليا لا يحتاج حينئذ
الى البدن واحواله واستعداده فزوال استعداد البدن اياها لا يضرها ذاتا وبقاء بل تعلقا وتصرفا اذ ليس وجودها الحدوثي هو وجودها
البقائي لان ذلك مادي وهذا مفارق عن المادة فليس حالها عند حدوثها كحالها عند استكمالها ومصيرها الى المبدء الفعال فهي
بالحقيقة جسمانية الحدوث روحانية البقاء ومثالها كمثال الطفل وحاجته الى الرحم اولا واستغنائه عنه اخيرا لتبدل الوجود عليه وكمثال
الصيد والحاجة في اصطياده الى الشبكة اولا والاستغناء في بقائه عنه الصيد اخيرا ففساد الرحم والشبكة لا يبلغ بقاء المولود والصيد

ولا بغيره وايضا حاجة الشيء الى امر لا يستلزم حاجة لوازمه الذاتية اليه كحاجة الوجود المعلولي الى الجاعل دون مهيته لانها غير مجعولة كما مر مع انه من لوازم الوجود وككون وجود المثلث معلولا وعدم كون زوايا الثلث معلولا ثم لتعلم ان العلة المعدة علة بالعرض عند التحقيق وليست عليتها كعلية العلل الموجبة حتى يقتضي زوالها زوال المعلول وما ذكروه من قولهم كل ما لا حامل لامكان وجوده او عدمه فانه لا يمكن ان يوجد بعد العدم او يعدم بعد الوجود لا يستلزم القول بان ما لا حامل لامكان وجوده وعدمه لا يمكن ان يوجد بعد الوجود لانه ربما يكون وجوده السابق من غير حامل كافيا في رجحان وجوده اللاحق وذلك اذا كان وجوده اللاحق طورا اخر من الوجود بان يكون كمالا وتماما لوجوده السابق و من نظير مراتب الاكوان الاشتدادية لكوجود كوني كالسواد في اشتداده وكالحرارة في الفحم في اشتدادها وجد ان حامل امكان كل فرد ضعيف قوته يزول عنه ذلك الامكان ولا يزول حقيقة ذلك الفرد بل يشتد وانما يزول نقصه وضعفه فلا يلزم في الحركات الاستكمالية ان يكون زوال امكان الشيء واستعداده منشأ لزوال وجوده بل لتبدل وجوده وتبدل وجود الشيء قد يكون الى عدمه وقد يكون الى وجود اقوى واكمل من وجوده المتقدم ومن هذا القبيل بطلان استعداد البدن للنفس لا يستدعي الا زوال وجودها البدني المفتقر الى مادة البدن وزوال وجودها الاولى وتبدله لا يلزم ان يكون بطريان العدم عليه بل بطريان الوجود الاقوى لها فالقاعدة المذكورة اي كون ما هو حامل الامكان وجود الشيء فزواله او فزوال استعداده يستدعي زوال ذلك الوجود بعينه حقة لا شبهة فيه لكن زوال كل وجود خاص بخصوصه لا يلزم الى عدم مطلق له بل ربما يكون تبدله الى نحو آخر من الوجود كما في الاستحالات فان قلت ننقل الكلام الى حدوث ذلك الوجود المفارق للنفس كيف حدث لها وكل حادث يفتقر الى مادة والمجرد لا مادة له قلت الحادث ههنا ليس في الحقيقة الا اتصال النفس بذلك المفارق وانقلابها اليه لا نفس وجود ذلك المفارق وذلك الاتصال او الوجود الرابطي او ما شئت فسمه حدوثه مسبوق بالاستعداد وحامل هذا الاستعداد هو النفس ما دامت متعلقة بالبدن وحامل فعليته ذلك الاتصال هو النفس عند اتحادها بالعقل وقد مر ان حامل قوة الشيء غير حامل وجوده وان وجب ان لا يكون مباينا صرفا ايضا ثم ان الحكماء الالهيين قد اثبتوا للطبايع حركة جبلية الى غايات ذاتية كما مر غير مرة واثبتوا لكل ناقص ميلا او شوقا غريزيا الى كماله وكل ناقص اذا وصل الى كماله او بلغ الى نهايته اتحد به وصار وجوده وجودا اخر وهذه الحركة الجبلية الطبيعية في هذا النوع الانساني الى جانب القدس معلوم مشاهد لصاحب البصيرة فاذا بلغت النفس في استكمالاتها وتوجهاتها الى مقام العقل وتحولت عقلا محضا اتحدت بالعقل الفعال وصارت عقلا فعالا بل ما كانت عقلا منفعلا اي نفسا وخيالا فزالت عن المادة وسلبت عنها القوة والامكان وصارت باقية ببقاء الله سبحانه وبالجملة تحقيق هذا البحث وتنقيحه لا يتيسر الا من عرف كيفية اتحاد النفس بالعقل الفعال ومصير الاشياء الى المبدأ المتعال وذلك ميسر لما خلق له واعلم ان نشآت الوجود متلاحقة متفاضلة ومع تفاوتها متصلة بعضها ببعض ونهاية كل مرتبة بداية مرتبة اخرى واخر درجات هذه النشأة التعلقية اول درجات النشأة التجردية وعالم التجرد المحض ليس فيه حدوث وتغير وسنوح حالة فلا يتغير ذلك العالم بدخول النفس اليه كما لا يتغير بصدورها منه كما علمت في الفصل السابق فورود النفس الى ذلك العالم نحو صدورها منه لا للاستحالة والتجدد فعليك بالتأمل الصادق والتفطن الالمعي كي تدرك ما ذكرنا مشروحا ليستنير قلبك باشراق نور المعرفة على رجاء من عالم الاقدس والالهام والله يدعو الى دار السلام **فصل** في ان سبب النفس الناطقة امر مفارق عقلي قد سبق فيما مضى ان علة النفوس لا يجوز ان يكون هي الجسم بما هو والا لكان كل جسم كذلك ولا ايضا يجوز ان يكون قوة جسمانية لان تلك القوة لا يخلو اما ان تحتاج في وجوده الى ذلك الجسم او لا يحتاج اليه في وجوده بل في تأثيره فقط وكلا الشقين ممتنع فتأثيرها في وجود النفس ممتنع وقد فرضت مؤثرة هف اما بطلان الاول فلوجوه اما اولا فلان الصورة الجسمانية اذا فعلت في شيء كان فعلها بمشاركة القابل والقابل هو الجسم والجسم ممتنع ان يكون جزء من المؤثر كما مضى تحقيق هذا الوجه واما ثانيا فلان الصور الجسمانية انما تؤثر بواسطة الوضع وحيثيته لان حيثية الوضع داخلة في قوام وجوده الجسمي ويمتنع حصول الوضع بالقياس الى ما لا وضع له واما ثالثا فلان العلة اتم واقوى من المعلول والجسماني اضعف وجودا من المجرد لان وجوده قائم بالمادة ووجود المجرد مستغن عنه فاذن المؤثر في النفس يمتنع ان يكون محتاجا الى الجسم في وجوده واما بطلان الثاني وهو ان يكون تلك القوة الموجدة للنفس غير محتاجة الى الجسم في وجودها بل في موجديتها فلان الذي يحتاج في فاعليته الى الجسم هو الذي يفعل فعلا يمكن ان يكون ذلك الجسم آلة متوسطة بينه وبين معلوله وتوسط الجسم لا يتصور الا من جهة وضعه ومقداره فحيثية الجسم بالوضع والمقدار فلا محالة يختلف نسبته بالقرب والبعد الى ما يؤثر فيه وبحسبهما يختلف تأثيره فتأثيره في شيء يتوقف على ان يكون ذلك الشيء قريبا منه ضربا من القرب اذ لو لم يتوقف على القرب ولم يتفاوت تأثيره بتفاوت درجات القرب وجب ان يكون تأثيره في القريب كتأثيره في البعيد فلا يكون لذلك الجسم

دخل

وخلا في التأثير لان وجود الجسم ونحو تشخصه انما يكون بوضع خاص له فان كان التأثير في القريب من ذلك الجسم قبل تأثيره في البعيد عنه وجب ان يكون ذلك الفعل مما يصح عليه القرب والبعد فلا يكون امرا مجردا روحانيا فاذن كلما يفعل بمشاركة الجسم وبواسطته فهو ذو وضع وينعكس انعكاس النقيض الى ان ما لا يكون ذا وضع امتنع ان يكون بواسطة الجسم والنفس مما لا وضع له فاذن لا يمكن ان يوجد بواسطة الجسم فاذن فاعل النفس غني في ذاته وفاعليته عن المادة فالفاعل للنفس الناطقة امر قدسي مفارق عن المادة وعلائقها سواء كان صورة او نفسا اخرى ذلك الامر المفارق هو المسمى بالعقل الفعال عند الحكماء وعند الاوائل وعظماء الفرس سمي روان بخش بلغتهم ووجه التسمية بالعقل انه صورة مجردة معقولة لذاتها بذاته فان كل مجرد عن المادة كما مر في مباحث العقل والمعقول يجب ان يكون عاقلا لذاته وان عقله لذاته نفس وجود ذاته لا لاجل حضور صورة اخرى فذاته عقل وعاقل ومعقول وانما سمي بالفعال لوجوه ثلثة احدها انه موجد انفسنا ومخرجها من حد العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل وثانيها انه بالفعل من جميع الوجوه ليس فيه شيء بالقوة وهو كل المعقولات بل كل الموجودات بوجودها العقلي فاطلقوا عليه فعال مبالغة في الفعل فعلى هذا كل عقل فعال وثالثها انه الموجد لهذا العالم ومبدء صورها الفائضة منه على موادها واما بيان ان ذلك الامر ليس هو اله العالم واجب الوجود فهو لانه اخر المفارقات العقلية التي فيه شوب كثرة والباري واحد حق في غاية العظمة والجلال والنفوس كثيرة فان قلت لم لا يجوز ان يكون بعض النفوس علة لبعض كنفوس الوالد في نفس المولود قلنا قد عرفت فيما سبق ان تأثير النفس في شيء بمشاركة الوضع فلا تأثير لها فيما لا وضع له بالقياس اليها وهذا اولى مما ذكره الشيخ في كتاب المباحثات من ان النفوس متحدة بالنوع فلو جعلنا النفس علة لوجود نفس فلا يخ اما ان تكون واحدة او اكثر من واحدة فان كانت واحدة فاما ان تكون معينة او غير معينة والاول مح لانه ليس احد المتفقين في النوع اولى بان يكون علة للاخر دون العكس والثاني ايضا مح لان المعلول المعين يستدعي علة معينة واما ان كانت كثيرة فهو باطل ايضا لانه ليس عدد اولى من عدد فكان يجب ان يكون المؤثر في النفس الواحدة جميع النفوس المفارقة وذلك مح لان الاقل من المجموع الحاصل في زماننا مستقل بالتأثير لان المجموع الذي قبل زماننا اقل من هذا المجموع وكان كافيا وبعض آحاد المجموع اذا كان كافيا لم يكن ذلك المجموع مؤثرا لما علمت من امتناع توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد فاذن لا يمكن تعليل النفس بمجموع السابقة ولا ببعض آحادها دون بعض فاذن يمتنع استناد وجود النفس الى شيء من ذلك وهو المطلوب لان هذه الحجة مبتنية على اتحاد النفوس في الماهية وهي عندنا كما سيجيء من احوالها متخالفة الانواع بسبب رسوخ ملكاتها واخلاقها الملكية او الشيطانية او البهيمية او السبعية وان كانت متحدة النوع في اول نشأتها وسذاجة ذاتها القابلة للهيئات والعلوم فلو كانت بعض النفوس بعد خروجها في شيء من الملكات من القوة الى الفعل علة لبعض لم يلزم ما ذكره

الباب الثامن في ابطال تناسخ النفوس والارواح ودفع ما تشبث به اصحاب التناسخ وفيه فصول

فصل في ابطاله بوجه عرشي اعلم ان هذه المسئلة من مزال الاقدام ومزالق الافهام ومنشأها ان الذي ورد في كلام السابقين الاولين من الاوليين من الانبياء الكاملين والاولياء الواصلين يدل بظاهره على ثبوت النقل والتناسخ والذي يحكى عن الاوائل كافلاطن وسقراط وغيرهما له محمل صحيح عندنا كما سنبين ونحن بفضل الله والهامه علمنا برهانا قويا على نفي التناسخ مطلقا سواء كان بطريق النزول او الصعود وهو ان النفس كما علمت مرارا لها تعلق ذاتي بالبدن والتركيب بينهما تركيب طبيعي اتحادي وان لكل منهما مع الاخر حركة ذاتية جوهرية والنفس في اول حدوثها امر بالقوة في كل ما لها من الاحوال وكذا البدن ولها في كل وقت شان آخر من الشئون الذاتية بازاء سن الصبا والطفولية والشباب والشيخوخة والهرم وغيرها وهما يخرجان معا من القوة الى الفعل ودرجات القوة والفعل في كل نفس معينة بازاء درجات القوة والفعل في بدنها الخاص بها ما دام تعلقها البدني وما من نفس الا ويخرج من القوة الى الفعل في مدة حيوتها الجسمانية ولها بحسب الافعال والاعمال حسنة كانت او سيئة ضرب من الفعلية والتحصيل في الوجود سواء كان في السعادة او الشقاوة فاذا صارت بالفعل في نوع من الانواع استحال صيرورتها تارة اخرى في حد القوة المحضة كما استحال صيرورة الحيوان بعد بلوغه الى تمام الخلقة نطفة وعلقة لان هذه الحركة جوهرية ذاتية لا يمكن خلافها بقسر او طبع او ارادة او اتفاق فلو تعلقت نفس منسلخة ببدن آخر عند كونه جنينا او غير ذلك يلزم كون احدهما بالقوة والاخر بالفعل وكون الشيء بما هو بالفعل بالقوة وذلك ممتنع لان التركيب بينهما طبيعي اتحادي والتركيب الطبيعي يستحيل بين امرين احدهما بالفعل والاخر بالقوة هذا ما سنح لنا بالبال وبيانه على الوجه المفصل عند القوم ان الصورة في كل مركب طبيعي من مادة وصورة سواء كانت نفسا او طبيعة بينها وبين مادتها سواء كانت بدنا حيوانيا او جسما طبيعيا اخر او امرا اخر نوع اتحاد لا يمكن زوال احديهما وبقاء الاخرى بما هي مادة او صورة فان نسبة المادة الى الصورة نسبة النقص كما

برهن عليه بالبيانات الحكمية والتعليمات الالهية فوجود كل مادة انما هو بصورتها التي تخرج بها من القوة الى الفعل وهذه كل صورة من حيث
من حيث ذاتها وهويتها بما هي تلك الصورة بمادتها التي هي حاملة تشخصها ومخصصة احوالها وافعالها الخاصة فاذا تكونت مادة من المواد
فهي انما تكونت بتكون صورتها معها التي من سنخها واذا فسدت فسدت معها صورتها لما علمت ان صورة كل شيء تمامه وكماله فوجود
الشيء الناقص من حيث هو ناقص مستحيل الا بتمام الشيء مقومه وعلته وكذا كمال الشيء بما هو كماله اذا فسد فسد ذلك الشيء نعم ربما يكون
الصورة لا بما هي صورة لشيء بل باعتبار كونها ذاتا مستقلة وصورة لذاتها لها وجود اخر وبحسب وجودها لا يستلزم وجود مادة معها
وكذلك قد يكون المادة الشيء لا بما هي مادة له تتقوم بصورة اخرى غير تلك الصورة فتوجد معها وتتحد بها في نحو اخر من الوجود وذلك
لان حقيقة المادة في ذاتها حقيقة مبهمة جنسية شانها الاتحاد بمبادي فصول متخالفة هي صورة نوعية فكما ان كل حصة من الجنس اذا
عدمت عدم معها الفصل المحصل لها وكذا اذا عدم ذلك الفصل عدمت تلك الحصة الجنسية التي تتحد معها وتتقوم بها نوعا فكذلك
حال كل نفس نسبتها الى البدن الخاص بها في الملازمة بينهما في الكون والفساد فان النفس من حيث هي نفس هو بعينها صورة نوعية للبدن
وعلة صورية لهيئة النوع المحصل النفساني والبدن بما هو بدن مادة للنفس المتعلقة به وعلة مادية للنوع وقد علمت غير مرة ان
النفس ما دامت تكون ضعيفة الجوهر خسيسة الوجود تحتاج الى مقارنة البدن الطبيعي كسائر الصور والاعراض فاذا كان الامر بينهما
على هذا النحو كان التلازم في الوجود والمعية الذاتية بينهما على الوجه الذي تقدم ذكره في مبحث تلازم الهيولى ثابتا لا محالة فكان زوال
كل منهما يوجب زوال الاخر ولكن لما كان للنفوس البشرية نحو اخر من الوجود غير الوجود التعلقي الانفعالي الطبيعي سواء كان عقليا محضا
او غيره ففسادها من حيث كونها نفسا او صورة اخرى طبيعية لا يوجب فساد ذاتها مطلقا لان ذاتها قد تحصلت بوجود مفارق في ذلك
الوجود فيستحيل تعلقه بمادة بدنية بعد انقطاعها عنها فقد ثبت وتحقق ان انتقال نفس عن بدن الى بدن آخر مستحيل وهذا برهان عام
يبطل به جميع اقسام التناسخ سواء كان من جهة النزول او من جهة الصعود او غير ذلك وستعلم الفرق بين التناسخ والمعاد الجسماني بوجه
مشرقي وكذا بينه وبين ما وقع في قوم موسى كما حكى الله تعالى عنه بقوله وجعل منهم القردة والخنازير فالتناسخ بمعنى انتقال النفس من بدن
عنصري او طبيعي الى بدن اخر منفصل عن الاول محال سواء كان في النزول انسانيا كان وهو النسخ او حيوانيا وهو المسخ او نباتيا وهو
الفسخ او جماديا وهو الرسخ او في الصعود وهو بالعكس من الذي ذكرناه وان كان الى الجرم الفلكي كما ذهب اليه بعض العلماء وحكي
الشيخ الرئيس عنه وصوبه ما قاله في نفوس البله والمتوسطين من انها تتعلق بعد انقطاعها بالموت الطبيعي عن هذا البدن الى جرم
فلكي واما تحول النفس من نشاة الطبيعة الدنيوية الى النشاة الاخروية وصيرورتها بحسب ملكاتها واحوالها مصورة بصورة اخروية حيوانية
او غيرها حسنة بهية نورية او قبيحة ردية ظلمانية سبعية او بهيمية متخالفة الانواع حاصلة من اعمالها وافعالها الدنيوية الكاسبة
لتلك الصورة والهيئات فليس ذلك مخالفا للتحقيق بل هو امر ثابت بالبرهان محقق عند ائمة الكشف والعيان مستفاد من ارباب الشرائع
الحقة وسائر الاديان دلت عليه ظواهر النصوص القرآنية والاحاديث النبوية بل الكتاب والسنة مشحونة بذكر تجسم النفوس بصور اخلاقها
وعاداتها ونياتها واعتقاداتها تصريحا وتلويحا كما في قوله تعالى ما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا في الكتاب
من شيء وقوله وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت وقوله تعالى فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين وقوله تعالى تشهد عليهم سمعهم و
ابصارهم وجلودهم بما كانوا يعملون وشهادة الاعضاء بحسب هيئاتها المناسبة لملكاتها الحاصلة من تكرر افعالها في الدنيا وقوله تشهد
عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون فصورة الكلب مثلا ولسانه او صوته الذي بواسطة لسانه تشهد بعمله الذي هو الشر
وعلى سوء باطنه وعادته وكذا غيره من الحيوانات الهالكة تشهد عليها اعضاؤها بافعالها السيئة وكقوله تعالى ونحشرهم يوم القيمة
على وجوههم وكقوله فيها زفير وشهيق وكقوله تعالى قال اخسئوا فيها ولا تكلمون الى غير ذلك من آيات النسخ واما ما وقع في الحديث
فكقوله صلى الله عليه وآله يحشر الناس على وجوه مختلفة اي على صور مناسبة لاعمالها المؤدية الى ضمائرها ونياتها وملكاتها المختلفة وكقوله كما تعيشون
تموتون وكما تنامون تبعثون وروي عنه انه قال يحشر بعض الناس على صورة يحسن عندها القردة والخنازير وفي الحديث ايضا ما معناه
من خالف الامام في افعال الصلوة يحشر ورأسه رأس حمار فانه اذا عاش في المخالفة التي هي عين البلاهة تمكنت فيه وتمكن صفة الحمار
فيه يحشر على صورة الحمار وفي حديث اخر في صفة المنافقين يلبسون للناس جلود الضان وقلوبهم كالذئاب هذا كله بحسب تحول الباطن من
حقيقة الانسانية قوة او فعلا الى حقيقة اخرى بهيمية او سبعية وبالجملة ثبوت النقل على هذا الوجه بحسب الباطن في حشر الارواح

الحشرة

الى صورة تناسبها في الاخرة امر ورد في جميع الاديان ولذا قيل ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ وظني ان ما هو منقول عن اساطين الحكمة كافلاطن ومن قبله من اعاظم الفلاسفة مثل سقراط وفيثاغورس واغاثاذيمون وانباذقلس من اصرارهم على مذهب التناسخ لم يكن معناه الا الذي ورد في الشريعة بحسب النشأة الاخرة وكذا ما نقل عن المعلم الاول من رجوعه من انكار التناسخ الى راى استاده افلاطن كان في هذا المعنى من انبعاث النفوس الانسانية الردية الناقصة في العلم والعمل او في العلم فقط الى صور تناسب نفوسها اما المجرمة الشقية فالى صور الحيوانات المختلفة مناسبة لاخلاقها وعاداتها الردية التي غلبت عليهم في الدنيا واما السليمة المتوسطة فيهما او الناقصة في العلم الكاملة في العمل فالى صورة حسنة بهية مناسبة لاخلاقهم ايضا وذلك لان التناسخ على المعنى المشهور الذي ذهب اليه التناسخية مبرهن البطلان محقق الفساد واما النفوس البالغة الى حد العقل بالفعل اى الكاملون في العلم سواء كملوا في العلم او توسطوا فيه فالجميع متفقون على خلاصهم عن الابدان طبيعية كانت او اخروية وسواء كان النقال الذي قالوا به حقا او باطلا لكونهم منخرطين في سلك العقول المقدسة عن الاجرام والابعاد كما عن الحركات والمواد **فصل** في ابطال التناسخ باقسامه والاشارة الى مذاهب اصحابه وهدم ارائهم

اما ابطال ما قاله بعض التناسخية وهو انتقال النفوس الانسانية من ابدانهم الى ابدان الحيوانات المناسبة لها في الاخلاق والاعمال من غير خلاص كما ذهب اليه شرذمة قليلة من الحكماء المعروفين بالتناسخية وهم اقل الحكماء تحصيلا واسخفهم رايا حيث ذهبوا الى امتناع تجرد شيء من النفوس بعد المفارقة من البدن المخصوص لانها جرمية دائمة التردد في ابدان الحيوانات وغيرها فهو اخف مؤنة واسهل ماخذا وذلك لانا نقول لا يخ اما ان تكون منطبعة في الابدان او مجردة وكلاهما محال اما الاول فلما عرفت من استحالة انطباع النفوس الانسانية ومع استحالته مناف لمذهبهم ايضا لامتناع انتقال المنطبعات صورا كانت او اعراضا من محل الى محل آخر مباين للاول واما تبدل المحل الاخر بالمباين لان للصور الطبيعية استحالات وانتقالات ذاتية واستكمالات جوهرية من طور الى طور والابدان ايضا تتحول بحسب الكمية والكيفية بل النوعية ايضا على وجه الاتصال وذلك غير مستحيل كما مر في عدة مواضع من هذا الكتاب واما الثاني فلان العناية الالهية تابى ذلك لانها مقتضية لايصال كل موجود الى غايته وكماله وكمال النفس المجردة اما العلمي فصيرورتها عقلا مستفادا فيها صور جميع الموجودات واما العملي فبانقطاعها عن هذه التعلقات وتخليتها عن رذائل الاخلاق ومساوى الاعمال وصفاء مرآتها عن الكدورات فلو كانت دائمة التردد في الاجسام من غير خلاص الى النشأة الاخرى ولا اتصال الى الملكوت ومنها الاعلى كانت ممنوعة عن كمالها اللائق بها ابد الدهر والعناية تابى ذلك واما ابطال ما ذهب اليه طائفة اخرى غير هؤلاء في هذا الباب فنحن ذاكروه وهو مبني على ان لخراسان احديهما ما نسب الى المشرقيين ان اول منزل للنور الاسفهبد الصيصية الانسانية وهو فيها باب الابواب لحيوة جميع الابدان الحيوانية والنباتية وهذا هو يوذاسف التناسخي القائل بالاكوار والادوار وهو الذي حكم بان الطوفانات النوحية يقع في ارضها ومعه بذلك قوم وقيل هو الذي شرع دين الصابية لطهورث الملك فقالوا ان الكاملين من السعداء تتصل نفوسهم بعد المفارقة بالعالم العقلي والملأ الاعلى وتنال من السعادة ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر واما غير الكاملين من السعداء كالمتوسطين منهم والناقصين في الغاية والاشقياء على طبقاتهم فتنتقل نفوسهم من هذا البدن الى تدبير بدن اخر على اختلافهم في جهة النقل حيث اقتصر بعضهم على تجويز النقل الى تدبير بدن اخر من النوع الانساني لا الى غيره وبعضهم جوز ذلك ولكن اشترط ان لا يكون الى بدن حيواني وبعضهم جوز النقل من البدن الانساني الى البدن النباتي ايضا وبعضهم الى الجماد ايضا واليه ميل اخوان الصفا وثانيهما مذهب القائلين بالنقل من جهة الصعود فزعموا ان الاولى بقبول الفيض الجديد هو النبات لا غير وان المزاج الانساني يستدعي نفسا اشرف وهي التي جاوزت الدرجات النباتية والحيوانية فكل نفس انما يفيض على النبات فينتقل في انواعه المتفاوتة المراتب من الانقص الى الاكمل حتى ينتهي الى المرتبة المتاخمة لادنى مرتبة من الحيوان كالنخل ثم ينتقل الى المرتبة الادنى من الحيوان كالدود مترقية منها الى الاعلى فالاعلى حتى تصعد الى رتبة الانسان متخلصة اليها من المرتبة المتاخمة لها ولنذكر حججا على ابطال مذهبي المذهبين بعضها عامة يبطل بها التناسخ مط وبعضها خاصة يبطل بها احد الوجهين ليكون الناظر على بصيرة في طلب المذهب الحق في سلوك الاخرة اما الحجة العامة فهي ان النفس اذا تركت تدبير البدن لفساد المزاج وخروجه عن قبول تصرفها فلا يخ حالها اما ان تنتقل الى عالم العقل او الى عالم الاشباح الاخروية او الى بدن طبيعي اخر من هذا العالم او تصير معطلة عن تدبير تفعل فالاحتمالات لا تزيد عن هذه الاربعة والاخيران باطل فبقي احد الاولين احدهما للمقربين وثانيهما لاصحاب اليمين واصحاب الشمال على طبقات لكل صنف فاما بطلان الاخيرين اما التعطيل فلما تقرر من ان التعطيل مح واما التناسخ فلانه

اذا اشتغلت ببدن بعد تأخر فذلك البدن لا بد ان يحدث فيه استعداد خاص وقد مر فيما سبق ان النفوس بما هي نفوس حادثة وان حدوث
الاشياء سيما الجواهر لا بد ان ينتهي الى العلل المفارقة عن جهات الامتناع كون جسم علة لنفس ولا كون صورة طبيعية علة لها ولا ايضا
كون نفس علة لها فاذا لم يكن جسم ولا صورة ولا نفس علة للنفس فالاعراض كذلك على الوجه الاول ولانها تابعة للامور المذكورة لكن
هذه الكيفيات الاستعدادية من الامزجة وغيرها مخصصات ومهيئات لتأثير المؤثر العقلي فحدوث كل صورة او نفس من المبدأ الدائم الفيض
لا يتوقف الا على استعداد القوابل والذي يقبل النفس هو البدن فاذا حصل في البدن مزاج صالح لقبولها فبالضرورة تفيض عليه
من الواهب النفس المدبرة من غير مهلة ولا تراخ البتة كفيضان النور من الشمس على قابل مقابل لها فاذا حدث البدن وفرضنا ان
نفسا تعلقت به على سبيل التناسخ فلا بد ان يفيض عليه نفس اخرى من المبدأ على الوجه الذي بيناه فيلزم ان يكون لبدن واحد نفسان
وذلك باطل لما مضى ان لكل بدن نفسا واحدة سيما على طريقتنا من كون كل نفس هي نحو وجود البدن الذي لها وتشخصه ولا يمكن ان
يكون لوجود واحد ذاتان ووجودان وما من شخص الا ويشعر بنفس وذات واحدة له وليس لاحد منهم ان يقول النفس المستنسخة تمنع
من حدوث النفس الاخرى اذ ليس احدهما بالمنع اولى من الاخرى وقد اشرنا الى ان استعداد المادة البدنية لقبول النفس من الواهب
للصورة يجري مجرى استعداد الجدار لقبول نور الشمس استقامة او انعكاسا اذا رفع الحجاب من وجهه فان كان عند ارتفاع الحجاب ثمه جسم
صقيل ينعكس منه نور الشمس الواقع عليه الى ذلك الجدار اشرق عليه النوران الشمسيان الاستقامي والانعكاسي ولا يمنع وقوع النور
الانعكاسي وقوع النور الاستقامي عليه فكذلك قياس ما نحن فيه لكن اجتماع النفسين ممتنع فالتناسخ ممتنع مطلقا سواء كان على وجه
الصعود او لا واما منع كلية المقدمة المذكورة اي فيضان الامر على القابل الانساني من المبدأ ابتداء عند استعداده مستندا بان
نفوس النبات انتقلت الى الحيوانات ثم صعدت ما تخلص منها الى مرتبة الانسان فساقط لان ذلك الانتقال ان كانت على سبيل الاستكمال
الجوهري المتصل في مادة واحدة لا في مواد منفصلة كاستكمالات الصورة الانسانية من مبدأ تكونها الى آخر تجردها فذلك ليس بتناسخ
كما اشرنا اليه انما الكلام في تعلق النفس من بدن الى بدن آخر مباين وذلك لان مادة النبات اذا استدعت بحسب مزاجه واستعداده
نفسا فاستدعاء المادة الانسانية بمزاجه الاشرف الاعدل للنفس اولى لا يقال مثل هذه الاولويات في عالم الحركات والاتفاقات
غير مسموعة فان لبعض الاشياء اسبابا قد تكون غائبة عن شعورنا ولو اتفق الناظر على ان يعرفوا ان المقناطيس باي مزاج استعد للقوة
الجاذبة للحديد لم يمكنهم فليس لاحد ان يقول اذا استعد المقناطيس لجذب الحديد فمزاج الانسان اولى بجذبه لانه اشرف وذلك لخفاء
المرجح لانا نقول المزاج الاشرف الاكمل يستدعي النوع الاشرف الاكمل وتفاوت الشرف في الوجود بحسب درجات القرب من المبدأ
الاعلى والبعد عن المادة المسماة الادنى الاولى فكلما كان اشد تجردا واكثر براءة من عوارض الجسمية واللواحق المادية فهو اكمل وجودا و
اقرب الى منبع الوجود الخالي عن شوب النقص والحاجة وجذب الحديد ليس من مراتب الشرف والكمال لكونه في الانسان اكثر واولى من الجماد
فان قالوا ان المزاج الاشرف اذا استدعى النفس الاشرف الاتم وهي التي جاوزت الدرجات النباتية والحيوانية فيجب ان النفس المتعلقة
هي التي انتقلت عنها قلنا هذا مجرد دعوى بلا بينة فان نفوس الافلاك شريفة في الغاية ولم ينتقل اليها من الحيوان والانسان نفس ولو
سلم فالتجاوز والانتقال لا يلزم ان يكون من بدن الى بدن آخر بل باستكمالات ذاتية متصلة فالنفس الانسانية الحادثة تجدد مزاج
الانسان من لدن كونه منيا وجنينا الى ان يبلغ الى مرتبة الانسانية قد صادفت الدرجات النباتية والحيوانية على سبيل استكمال
طبيعي حاصل في كل اطوار المادة والصورة والبدن والنفس وقد سبق ان استكمالات النطفة الانسانية وتحولاتها في اطوار الخلقة
حيث كانت جمادا ثم نباتا ثم حيوانا ثم انسانا انما يكون على هذا الوجه الذي زعمه الجمهور من ان ههنا كونا بعد فساد وفسادا بعد كون من
صورة الى صورة اخرى متباينة الوجود فان ذلك غير صحيح كما مر من بطلان تفويض فاعل طبيعي تدبيره في مادة الى فاعل طبيعي آخر
على قياس توارد الفواعل المختارين على موضوع واحد صناعتهم وكما استحال انتقال الفعل الطبيعي عن احد فاعلين طبيعيين الى
الآخر كذلك يستحيل انتقال الفاعل الواحد من فعل طبيعي مباين للاول من غير جهة اتحاد بينهما وهو المعني بالتناسخ فيكون محالا
حجة اخرى عامة هي ان النفس اذا فارقت البدن كان آن مفارقتها عن البدن الاول غير آن اتصالها بالبدن الثاني وبين كل آنين
زمان فيلزم كونها بين البدنين معطلة عن التدبير والتعطيل محال وهذا تام على طريقتنا من ان نفسية النفس نحو وجودها اذ ليس
لها كاضافة عارضة لها واما الحجة الخاصة على ابطال النقل في جهة النزول فهي انها لو كانت كما ذهبوا اليه حقا لزم ان يتعلق

كان

كل نفس ببدن انسانى بوقت كون بدن حيوان صامت واللازم باطل فالملزوم كذلك اما بيان الملازمة فلما ذهبوا اليه من ان اول منازل النور
الاسفهبذية اى الجوهر المجرد النفسى هو الصيصية الانسانية اى البدن الانسانى الذى يخلق تام القوى والالات وهو باب الابواب عندهم
لحيوة جميع الابدان العنصرية لان حيوة جميع الحيوانات الارضية بانتقال النفوس الانسانية اليه فلا حيوان عند هؤلاء وهم بوذاسف
ومن قبله من حكماء بابل وفارس كما هو المشهور غير الانسان الا انه نسخ البعض وبقى البعض ويستنسخ الباقى فى عالم الفرود ان كان من الناقصين
او سيرفع الى عالم النور ان كان من الكاملين فاى خلق يغلب على الجوهر النطقى واية هيئة ظلمانية من الحيوانات المنكسة الرؤس فان لكل
خلق ابدان انواع من حيوانات مناسبة لذلك الخلق ولكل باب جزء مقسوم اى لكل بدن من الحيوانات التى هى ابواب الجحيم وهى عالم العناصر
عندهم قدر مخصوص من الخلق المتعلق بذلك النوع من الحيوان فان نوعى الخنزير والنمل وان اشتركا فى خلق الحرص الا ان حرص النمل غير حرص
الخنزير وكذا لا يكون حرص بعض اشخاص كل منها كحرص الباقى وقع عليه ما تقرر من ان الاخلاق واختلافها شدة وضعفا وافرادا وتركيبا كما
سيجيئ زيادة تفصيل فاختلاف الحيوانات فى الحقائق انما هو لاجل اختلاف الناس فى الاخلاق المحمودة والمذمومة وفى شدتها وضعفها
واختلاف تركيبها فان الاخلاق كلها واردة اليها من المنزل الاول باب الابواب الذى هو الانسان لانها التى كانت موجودة فيه اولا وصارت
منه اليها بانتقال الجوهر نفسه الموصوف بها اليها من غير تعطلها فى البين واما بطلان اللازم فلوجهين احدهما ظهور عدم العلاقة اللزومية
الموجبة لاتصال وقت فساد البدن الانسانى بوقت كون البدن الحيوانى الصامت ومنع ذلك مستند بان هذه الامور مضبوطة بهيئات
فلكية غائبة عنا كما ثبت فى تجارة بعض بيع بعض بحيث لا يبقى الثمن بينهما معطلا مكابرة اذ مبناه على مجرد احتمال البعيد ومثل هذا الاحتمال
البعيد لا يوقع لعقلاء ذلك لا يصادم برهانا ومع تمكينها لا يبقى لاحد عنادا على الحكم على امرين بالملازمة وعلى اخرين بعدمها وثانيهما
انه يلزم على ذلك ان ينطبق دائما عدد الكائنات من الابدان الحيوانية على عدد الفاسدات من الابدان الانسانية وذلك لانه لو ازدادت النفوس
على الابدان لازدحمت عدة منها على بدن واحد فان لم يتمانع ويتدافع فيكون لبدن واحد عدة نفوس وقد تبين بطلانه وان تمانعت وتدافعت
بقيت كلها او بعضها معطلة ولا معطل فى الوجود وان زادت الابدان على النفوس فان تعلقت نفس واحدة باكثر من بدن يلزم ان يكون
الحيوان الواحد بعينه غيره فان لم يتعلق فان حدث لبعض تلك الابدان نفوس جديدة وللبعض نفوس مستنسخة كان ترجيحا بلا مرجح وان
لم يحدث لبعضها نفوس بقى بعض الابدان المستعدة للنفس الجديدة بلا نفس والكل محال واما بطلان التالى فلانه قد يكون الكائنات اكثر
من الفاسدات اذ فى يوم واحد قد يتولد من النمل ما يزيد على اموات الانسان فى سنين شتى لا يقال بل فضلا عن اموات اهل الحرص منهم فى
ذلك اليوم وقد يكون الفاسدات اكثر فى الوباء العام والطوفان الشامل واجيب بانه لا نسلم ان عدد الكائنات اكثر من الفاسدات
وانما يلزم ذلك لو كان تولد كل نملة فى يوم ما بانتقال نفس حريص مات فى ذلك اليوم اليه وهو غير لازم لجواز ان يكون بانتقال نفس حريص مات
فى الوف من السنين وقد فارقت ابدانا كثيرة الى ان وصلت الى هذه النملة فان نفس الحريص لا تلحق البنية النملية عند الموتة الاولى بل بعد
موتات كثيرة فانه من فيه هيئات ردية يتعلق بعد المفارقة باعظم بدن حيوان مناسب لقوى تلك الهيئات ثم ينزل على الترتيب من الاكبر
الى الاوسط ومنه الى الاصغر الى ان تزول تلك الهيئة الردية ثم تتعلق باعظم بدن مناسب للهيئة التى تلى الهيئة الاولى فى القوة متدرجا
فى النزول الى ان يفنى كل تلك الهيئات وح تفارق عالم الكون والفساد وتتعلق باول منازل الجنان لزوال العلائق البدنية الظلمانية
والهيئات الردية الجسمانية ولا نسلم ايضا ان الفاسدات يكون اكثر من الكائنات وانما يلزم ذلك لو جاز ان يتجرد من ابدان الحيوانات الى
الانسان شئ فى نفوسها ليلزم صعوبة انطباق العدد الكثير من ابدان حيوانات كثيرة الاعداد قصيرة الاعمار كابدان الذباب والبق والبعوض
والحشرات وامثالها اذ بادنى حرارة او برودة او ريح يموت ويفسد من كل واحد من هذه الحشرات فى ساعة ما يكون من الانسان فى الوف
من السنين لا يقال قد يحصل وباء عام او طوفان كلى يهلك كل ذى نفس فيلزم زيادة الفاسد على الكائن حينئذ لانا نقول هذا غير معلوم
الوقوع فان الوباء العام لجميع اصناف الحيوانات الشامل لجميع النواحى بحيث لا يبقى حيوان اصلا غير متيقن والمتيقن وجود وباء فى بعض نواحى
الارض دون غيرها وكذا الكلام فى الطوفان اذ لا يلزم منه ايضا ان الفاسد من الانسان اكثر من الكائن من الحيوان لجواز ان يكون بازاء ما فسد
منه كائنات من الحيوانات البحرية كالحيتان ونحوها او الحشرات الارضية كالدود وامثالها ولا استبعاد فى ان يكون لكل قوم من ارباب العادات
الدنياوية امة من الصوامت البرية والبحرية تشبههم خلقا وخلقا وعيشة كالجند من الاتراك التى تشبه خلقهم وعيشهم اخلاق السباع
وعيشها فلا جرم بعد موت ذلك القوم ينتقل نفوسهم الى اعظم نوع من السبع ثم الى اوسطه على المراتب الكثيرة ثم الى الاصغر فى احقاب كثيرة

وازمنة متطاولة الى ان يزول عنها تلك الهيئات الردية فيترقى الى عالم الجنان كما مر اقول العمدة في بطلان التناسخ على جهة النزول ملاحظة
ان الموجودات الصورية كالطبايع والنفوس متوجهة نحو غاياتها الوجودية خارجة عما لها من القوة الاستعدادية الى الفعلية والنفس ما دامت
في بدنها يزيد تجوهرها وفعليتها فيصير شيئا فشيئا اقوى وجودا واشد تحصلا سواء كانت من السعداء في النشاة الاخرى او من الاشقيا
وقوة الوجود يوجب الاستقلال في الجوهر والاستغناء عن المحل او المتعلق به حتى يصير المتصل منفصلا والمقارن مفارقا فكون النفس
الانسانية حين حدوثها في البدن مجردة الذات مادية الفعل وعند فساد البدن بحيث صارت مادية الذات والفعل جميعا كما يلزم من
كلامهم في نفوس الاشقياء حيث تصير بعد فساد البدن نفسا حيوانية غير مجردة ذاتا وفعلا كما راوه مما يحكم البرهان على فساده ومصادمة
القول بان للاشياء غايات ذاتية وانها بحسب الغايات الزمانية طالبة لكمالاتها مشتاقة في تجوهرها الى غاياتها فهذه الحركة الرجوعية في
الوجود من الاشد الى الانقص ومن الاقوى الى الاضعف بحسب الذات ممتنع جدا فان قلت صيرورة الانسان بهيمة ناقصة لا يلزم ان يكون
بحسب الحركة الذاتية بل ربما يكون قسرا او اختيارا اقول هذا غير جائز بوجهين الاول ان مثل هذه الاشياء لا يكون دائميا ولا اكثريا كما
بين في موضعه والذي ذهبوا اليه من الانتقال النزولي انما يكون في اكثر افراد النفوس الانسانية واهل الارتقاء الاستكمالية الى الملكوت الاعلى
قليل عندهم كما ان عدد المقربين الكاملين في العلم قليل عندنا ايضا والثاني ان هذه الحركة الوجودية الاستكمالية لا يصادمها ما دام وجود
الموضوع قسر قاسر ولا اختيار ولا اتفاق الا القواطع التي يوجب العدم والهلاك والانقطاع وعند ذلك لم يبق للشيء حركة واستكمال اي غير
ما حصل في مدة الكون لا الانحطاط والنزول عما كان سابقا فان قلت فاذا كانت النفوس كلها مترقية متوجهة نحو الكمال الوجودي حتى الفسقة
والجهال والاراذل فما وجه الشقاوة الاخروية اقول منشا الشقاوة ايضا ضرب من الكمال لان النفس وان استقلت بضرب من الوجود
لكنها لما اعتادت في هذه النشاة بافعال واعمال قبيحة شهوية او غضبية او تمكنت فيها العقايد الفاسدة فعند خروجها عن الدنيا ورفع
الغشاوة عن بصرها يتعذب بما يتبعها من سوء العادات والشوق الى المشتهيات الخسيسة الدنياوية وبالاعتقادات الفاسدة والجهالات
الراسخة وتوضيح ما ذكرنا ان ما من نفس انسانية الا ولها وجود استقلالي بعد موتها الطبيعي عن هذا البدن ولها بحسب ما لها من الافعال
والاعمال المودية الى الاخلاق والملكات نوع تحصل في الوجود والفعلية سواء كانت تلك الاخلاق فاضلة ملكية او شيطانية او سبعية
او بهيمية فانخرجت النفس الانسانية في مدة كونها العنصري وجودها الطبيعي ونشاتها الدنيوية من القوة الهيولانية التي كانت لها
في اصل هذه الفطرة وصارت بالفعل بحسب ما حصل لها من الملكات تصورت بشيء من هذه الاجناس التي تحتها انواع كثيرة تصورا غير
طبيعي ولا مادي لانها تصير عند انقطاعها عن الدنيا صورة بلا مادة وفعلا بلا قوة سواء كانت سعيدة او شقية منعمة بلوازم اخلاقها
الشريفة ونتايج اعمالها الحسنة او معذبة بلوازم اخلاقها الردية ونتايج اعمالها السيئة فان قلت كل صورة بلا مادة فهو عقل محض
فيكون جوهرا في عالم القدس فكيف يكون من الاشقياء قلت المادة عبارة عن محل الانفعالات والحركات للامور الكاينة الفاسدة
والتجرد عنها لا يستلزم التجرد عن المقادير والابعاد مطلقا كما في الصور العقلية واما الابدان الاخروية المناسبة لاخلاق النفوس فهي ليست
مواد لتلك النفوس حاملة لقوة كمالاتها وهيأتها بل هي اشباح ظلية وقوالب مثالية وجودها للنفس كوجود الظل من ذي الظل اذ هي
حاصلة من تلك النفوس بمجرد جهات فاعلية وحيثيات ايجابية لا بحسب جهات قابلية وحركات مادية وكلما يحصل من النفس بحسب الجهات
الفاعلية والهيئات النفسانية فذلك الشيء لا يكون مادة لها ولا بدنا كهذا البدن الذي يتعلق به النفس تعلق التدبير والتحريك بل
يكون من اللوازم لها ووجوده منها وجود الظل من ذي الظل فان ذي الظل لا يستكمل بظله ولا ينفعل منه ولا يتغير عن حاله بسببه بل
ولا يلتفت اليه فهذه الاحكام التي زعمها اصحاب التناسخ ثابتة للنفس موجبة لا انتقالها لبدن اخر عنصري حاصلة لها بعد انتقالها
متحققة بما حققناه من صيرورة كل نفس في مدة حيوتها الطبيعية ذاتا مستقلة بوجودها موجودة بوجود اخر غير هذا الوجود الطبيعي
المادي صائرة نوعا اخر متحصلة بالفعل بحسب الحقيقة الباطنة فان قلت اليس الانسان نوعا واحدا وافراد النفوس البشرية كلها افراد
نوع واحد فكيف يصير انواعا كثيرة من الحيوانات المختلفة وغيرها سواء كانت ههنا او في نشاة اخرى وهل هذا الا قلب الماهية
وهو ممتنع قلنا الانسان الطبيعي نوع واحد حقيقي وكذا النفوس البشرية من جهة هذا الوجود التعلقي نوع واحد لانها مبدء فصله
المقوم لمهيته وهو مفهوم الناطق المحصل للجنس الذي هو الجسم النامي الحساس ومعنى الناطق ما له قوة ادراك الكليات وهو في جميع
الافراد على السواء فهذه النفس وان كانت صورة هذا النوع الطبيعي وتمامه لكنها بعينها جوهر قابل للصور مختلفة النوع بحسب وجود اخر

فهي

غير طبيعي كما ان الهيولى العنصرية واحدة في ذاتها كثيرة الانواع بحسب ما يخرج من القوة الى الفعل في هذا الوجود الطبيعي ولا منافاة بين وحدتها وكثرتها من جهتين فكذا حال النفس وبالجملة الانسان نوع طبيعي مركب من مادة عنصرية ذي مزاج معتدل بشري ومن صورة كمالية هي نفس متعلقة به حافظة لمزاجه وفاعلة لافعال واعمال تخصه وله ماهية نوعية محصلة من جنس قريب ماخوذ من مادته وفصل قريب ماخوذ من صورته التي هي نفسه وهي كمال اول لجسم طبيعي من جهة ما يفعل الافاعيل الخاصة به ويدرك اوائل الكليات فالنفوس الانسانية بحسب هذا الوجود وهذه النشاة مندرجة تحت نوع واحد حقيقي من هذه الجهة كلها متماثلة لكنها بحسب هذا الوجود قابلة لهيئات وملكات نفسانية يخرج لها من القوة الى الفعل في وجود اخر من جهة افعال واعمال مختلفة تصدر منها في هذا الوجود كل صنف منها يناسب نوعا اخر من تلك الهيئات الباطنة فاذا تمكنت تلك الهيئات المختلفة في افراد النفوس خرجت النفوس فيها من القوة الى الفعل واتحدت بها فتصورت بصورة اخرى ووجدت بها وجودا اخر غير هذا الوجود في نشاة ثانية فهي لا محالة تصير انواعا مختلفة وحقايق متخالفة وتتصور بصور ملكية او شيطانية او بهيمية او سبعية متخالفة الاشكال والهيئات في تلك النشاة لا في هذه النشاة الدنيا وبه لا يستحيل التناسخ كما مر تقريره وهذا المذهب اي كون النفوس الانسانية في اوائل فطرتها من نوع وتصير في نهاية الفطرة الثانية انواعا واجناسا وان لم يكن مشهورا من احد من الحكماء لكنه مما الهمنا الله تعالى وساق اليه البرهان ويصدقه القران كقوله تعالى كان الناس امة واحدة فاختلفوا وقوله تعالى تحسبهم جميعا وقلوبهم شتى وكقوله تعالى الله ولي الذين امنوا يخرجهم من الظلمات الى النور والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات ومما يدل على ان نوع العلماء من البشر مباين لغيرهم قوله ومن الناس والدواب والانعام مختلف الوانه كذلك انما يخشى الله من عباده العلماء فالنفس ما دامت تكون بالقوة وفي اول الفطرة تمكن لها اكتساب اي مرتبة ومقام شاءت لمكان استعدادها الاصلي قبل صيرورتها بالفعل شيئا من الاشياء المحصلة واما اذا صارت مصورة بصورة باطنة واستحكمت فعليتها وتحققت وقوي تمكنها في النفس فاستقرت النفس على تلك المرتبة تبطل عنها استعداد الانتقال من نقص الى كمال وتطور من حال الى حال فان هذا الرجوع الى الفطرة الاولى من الفطرة الثانية ممتنع كما مر والعود الى مرتبة التراب الهيولي مجرد تمن امر مستحيل والمحال غير مقدور عليه **حكمة عرشية** ان للنفس الانسانية نشات ثلثة ادراكية النشاة الاولى هي الصورة الحسية الطبيعية ومظهرها الحواس الخمس الظاهرة ويقال لها الدنيا لدنوها وقربها لتقدمها على الاخرتين وعالم الشهادة لكونها مشهودة بالحواس وشرورها وخيراتها معلومة لكل احد لا يحتاج الى البيان وفي هذه النشاة لا يخلو موجود عن حركة واستحالة ووجود صورتها لا ينفك عن وجود مادتها والنشاة الثانية هي الاشباح والصور الغائبة عن هذه الحواس ومظهرها الحواس الباطنة ويقال لها عالم الغيب والاخرة لمقايستها الى الاولى لان الاخرة والاولى من باب المضاف ولهذا لا يعرف احدهما الا مع الاخرى كالمتضايفين كما قال تعالى ولقد علمتم النشاة الاولى فلولا تذكرون وهي تنقسم الى الجنة وهي دار السعداء والجحيم وهي دار الاشقياء ومبادي السعادات والشقاوات فيهما من الملكات والاخلاق الفاضلة والرذيلة والنشاة الثالثة هي العقلية وهي دار المقربين ودار العقل والمعقول ومظهرها القوة العاقلة من الانسان اذا صارت عقلا بالفعل وهي لا يكون الا خيرا محضا ونورا صرفا فالنشاة الاولى دار القوة والاستعداد والمزرعة لبذور الارواح ونبات النيات والاعتقادات والاخريان كل منهما دار التمام والفعلية وحصول الثمرات وحصاد المزروعات فاذا تقرر هذا فلم يكن للنفس ذات قوة استعدادية ساذجة من الصور والاوصاف والملكات النفسانية الا في اول كونها الدنياوي ومبدء فطرتها الاصلية قبل ان يخرج قوتها الهيولانية النفسانية الى فعلية الاراء والملكات والاخلاق فلا يمكن لها بعد ان يخرج في شيء منها من القوة الى الفعل ان يتكرر لها القوة الاستعدادية بحسب فطرة ثانية هي ايضا في هذا العالم لتكون اخرى لاجل تعلق بمادة اخرى حيوانية لان عروض الحالة الهيولانية لا يمكن الا بانخلاعها عن جملة الاوصاف والملكات الباطنة وهذا مع استحالته ينافي مذهبهم من انتقال النفوس بواسطة هيئاتها الردية الى ابدان حيوانات اخرى واما الحجة الخاصة بابطال النقل من جهة الصعود فهي ان الحيوان الصامت ان لم يكن له نفس مجردة بل كانت نفسه منطبعة فيستحيل عليه الانتقال من بدن الى بدن لكونها جوهرا انطباعيا والبرهان قائم على استحالة الانتقال في المنطبعات اعراضا كانت او صورا وان كانت نفسه مجردة فمن اين يحصل لها الكمال والترقي الى رتبة الانسانية لانها من الالات والقوى الا ما هي مبادي الاثار والافعال الهيولانية والعلايق الارضية من الشهوة والانتقام والذين هما كمال نفوس الدواب والانعام وهما اصلان عظيمان للتجرد والاخلاد الى الاجساد كيف وشيء منهما اذا غلب على الانسان

الذي هو اشرف انواع العامرات من الكائنات يوجب ان ينحط درجة الى نوع نازل من الحيوان المناسب لذلك الخلق سواء كان في هذه النشأة الدنياوية لو كان النقل حقا على ما زعم الذاهبون اليه او في النشأة الآخرة كما هو المحقق عند المكاشفين من اهل الحق من بطلان النقل فاذا كان مقتضى الشهوة الغالبة او الغضب الغالب شقاوة النفس وهبوط نشأتها ونزولها الى مراتب الحيوانات الصامتة التي كمالها في كمال الحدّ هاتين القوتين فيمتنع ان يكون وجودها بين القوتين وافعالها منشأ لارتفاع النفوس من درجة البهيمية والسبعية الى درجة الانسان الذي كماله في نفسه في كسرها بين القوتين واما ما قيل ان في الحيوان كالفرس مثلا شيئا ثابتا في تمام عمره ولا شيء من اعضاء بدنه الا وفي التحلل سبيل لاجل الحرارة الغريزية والغريبة الداخلة والخارجة من الهواء المحيط ولو يسيرا يسيرا وليس لاحد ان يقول فرسية هذا الفرس في نفسه في الانتقال والتبدل على ان للنفس ادراكات كلية لانا قد نرى انه اذا ضرب واحد منها بخشبة ثم بعد حين جرت لخشبة يهرب ولولا انه بقي في ذهنه معنى كلي مطابق لضرب من ذلك النوع لم يهرب ولما امتنع اعادة عين الضرب الماضي بل العائد مثله لا عينه فادراكه ليس بالمعنى الجزئي ثم قد نرى هذه الحيوانات مع اشتراكها في الحيوانية مختلفة في قربها الى العالم الانساني وبعدها حتى ان بعضها في غاية القرب من افق الانسان كالقرد المحاكي له في الافعال والطوطي المحاكي له في الاقوال ففي بعضها ضرب من القوة العملية القريبة من العقل النظري ثم ان عجائب احوال بعض الحيوانات وملكاتها كتكبر الاسد وحقد الجمل وهندسة النحل وسماع الابل المغني لم يشتبها انه يشهد بان لها نفوسا غير منطبعة ينبغي ان يرتقي الى الانسانية وبالجملة نراها بحسب غرائزها متوجهة نحو كمال مترقية الى غاية فان كان ارتقاؤها الى غاية فالى الانسانية ثم الى الملكية وان لم يكن لها في توجهها الغريزي غاية فغير لائق بالجود الالهي منع المستحق عن كماله فالجواب ان لكل نوع من الحيوانات بل النباتات ملكا هاديا له الى خصائص افعاله وكمالاته متصلا به ضربا من الاتصال وهو الذي يسميه الفرس رب الصنم ونحن قد اوضحنا سبيل اثبات الصور المفارقة للطبائع المادية وان لكل نوع من انواع الاجسام الطبيعية جوهرا مقوما لوجوده اصلا لافراده ذا عناية بها واختلافها في الشرف والخسة لاجل اختلاف مباديها المفارقة النورية في شدة نوريتها وضعفها وقربها وبعدها من نور الانوار واما على طريقة المشائين فغرائب ادراكات بعض الحيوانات وتفنن حركاتها انما يكون بمعاونة قوى طبيعية والهامات سماوية ويجوز ان يصدر عن قوة جرمية بمناسبات امزجة حركات ادراكية كحال الابل في تلذذه بالنغمات واقول على تقدير ان يكون لها نفوس غير منطبعة في مادة متوجهة نحو كمال فلا يلزم ان يكون كمالها كمالا عقليا حتى يلزم دخولها في باب الانسانية وارتقاء نفوسها بحسب هوياتها الشخصية الى عالم العقل على ان كثيرا من الناس ليس لهم في النشأة الآخرة درجة عقلية ولهم مع ذلك لذات خيالية وابتهاجات حيوانية وسعادات ظنية هي الغاية القصوى في حقهم اذ لا شوق لهم الى العقليات ولا نصيب لهم من الملكوت الاعلى وليس لكل ذي نفس ان يتوجه الى غاية عقلية وكمال مطلق والتوجه الى كمال ما لا يوجب الدخول الى باب الانسان ولا يلزم منه منع عن الكمال اذ المحال منع المستحق عما يستحقه بخصوصه وعن الكمال اللائق بحاله لا الكمال المطلق والخير المحض اذ ربما لا يناسبه ولا يستعده لا بشخصه ولا بنوعه كالانسان ثم على تسليم ان لها استعدادا نحو الكمال العقلي فلا نسلم ان ذلك يستدعي اجتيازها الى الدرجة الانسانية وتخطيها اياها فان الطرق الى الله والى دار ملكوته لا تنحصر في باب واحد كما قال فلكل وجهة هو موليها وكقوله ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ان ربي على صراط مستقيم وهو صراط الانسان المودي به الكمال الى رب محمد وجميع الانبياء وآله وهو اسم الله الجامع لكل الاسماء الالهية ومظاهرها دون سائر الصراط المنتهية الى ارباب الانواع واسمائها كالمنتقم والمذل والجبار والمضل وغيرها كما يعرفه اهل الحق العارفون بعلم الاسماء

فصل في دفع الشكوك الباقية لاصحاب النقل وحلها اعلم ان لاصحاب النقل متشبثات اخرى ينبغي ايرادها وردها ليكون السالك على بصيرة ورسوخ في تحقيق الحق وابطال الباطل لان مسئلة النقل كثيرة الاشتباه دقيقة المسلك ولذلك اشتهر بين الناس ان ائمة الفلاسفة مع عظم رتبتهم في الحكمة قائلون بالتناسخ ونسبة القول اليهم افتراء محض عندنا منشأه الاشتباه بين حشر النفوس الانسانية وتناسخها فمنها ان احتياج النفوس الى الابدان لانها اي النفوس ناقصة بالقوة بحسب اول الفطرة ولا شك ان العصاة من الامم الشقية الجاهلة التي كفرت بانعم الله صارت انقص واخس مما كانت في اوائل فطرها فهي اشد احتياجا واقوى انجذابا الى المواد البدنية مما كانت وهذه الشبهة مما اوردها بعض اهل الحكمة ولم يقدر على حلها والذي افادنا الله والقى في ذهني ان كل نفس وان كانت في اول تكونها بالقوة في جميع ما لها من الكمالات والصفات النفسانية الخيالية او العقلية مع كونها بالفعل صورة وكمالا لجسم طبيعي مادي لذلك لم يقم بلا مادة كما قالوه الا انها بعد وجودها الطبيعي في مدة تكونها البدني تكتسب اخلاقا وملكات شريفة او خسيسة وآراء واعتقادات حقة او

باطلة

باطلة فيصير بالفعل بعد كونها بالقوة في شيء من الحالات النفسانية اما في السعادة الاخروية وذلك اذا اقتنت ملكات فاضلة
واعتقادات حقة فصارت من جنس الملائكة والاخيار وانخرطت في سلكهم واما في الشقاوة الاخروية وذلك اذا اكتسبت ملكات
رذيلة واعتقادات باطلة فشبهت بالشياطين والاشرار لانها من اهل الشر والفساد وبالجملة النفوس التي كانت ذات قوة محضة
في الصفات النفسانية كلها ومتعلقة بالهيولى صارت بحيث اكتساب الصفات المستقرة التي هي الملكات خارجة من القوة
الى الفعل وتصورت بصورة نفسانية باطنية لها نحو آخر من الوجود في نشأة اخرى لانها في هذه النشأة كاملة بالفعل لانها صورة
وكمال لجسم طبيعي ولا يمكن ان يكون شيء واحد بحسب نشأة واحدة صورة ومادة او فعلا وقوة او كمالا ونقصا معا فحاجة النفس الانسانية
الى البدن انما هي من جهة كونها قابلة محضة فيما لها من الصفات الباطنة فاذا خرجت في شيء منها من القوة الى الفعل وتصورت ذاتها
بصورتها الباطنية لاجل رسوخ تلك الصفة زالت عنها القوة الاستعدادية التي كانت لها فينفصل عن البدن وتنفرد بنحو آخر
من الوجود الصوري من غير مادة واستعداد اما النفوس التي غلبت عليها ملكة العلوم الحقة والاخلاق الفاضلة فتصير محشورة الى
عالم القدس موطن الملائكة المقربين واما التي غلبت عليها الصفات الشيطانية من الجهل والغواية والضلالة فتحشر مع الشياطين
او الشهوية والغضبية فتحشر مع البهائم والسباع واليه الاشارة بقوله وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت وقد اشرنا
الى ان خروج النفس من القوة الى الفعل لا ينافي الشقاوة الاخروية فالنفوس المتمردة الكافرة الشقية وان صارت في حياتها الدنيوية
انحس ما كانت واشقى لكنها مع ذلك زالت عنها القوة والامكان وبطل عنها الاستعداد وبلغت حد الكمال في الشقاوة ومنها ان
الضعفة والجهال ربما قلت شواغلهم الحسية لنوم او مرض كالممرورين فيطلع نفوسهم امورا غيبية وذلك لاتصالها بعالم القدس
فلما جاز للاشقياء بمفارقة البدن اي في مفارقة الاتصال بالمبادي والاستعداد بها حين اقترانها بالمعاصي والشهوات ضد فساد
البدن وانقطاعها بالكلية عن شواغله وعدم اشتغالها بشيء من افعاله الطبيعية والحسية كان ذلك الاتصال اولى فاين يتحقق الشقاوة
والنكال والعقوبات التي توعد عليها في لسان الشرائع الحقة والنبوة فلا محالة ينبغي ان لا ينقطع علاقة الاشقياء والعصاة عن الاجرام
لحصول العقاب بسبب اقتراف الخطيئات فلا بد ان تنتقل نفوس العصاة والمذنبين الى شيء من الحيوانات المعذبة في الدنيا على حسب
اخلاقهم وعاداتهم المناسبة لذلك الحيوان ليبقى معذبة جزاء لاعمالهم والجواب لا نسلم ان نفوس الاشقياء يتصل عند قلة شواغلهم البدنية
بالمبادي العالية بل غاية ما يصل اليه نفوس الممرورين والنائمين وما يجري مجراهم من الكهنة والمجانين بعض البرازخ المتوسطة بين
هذا العالم وعالم القدس ولا نسلم ايضا انه اذا جاز اتصال نفوس الاشقياء في هذه النشأة بذلك العالم لقلة الشواغل وتعطل الحواس
يجب ان يحصل لها ذلك ايضا في الآخرة لجواز ان يكون نفوسهم هناك اشد اشتغالا بما غشيهم من عظائم الاهوال والشدائد و
الدواهي التي لزمتهم الصفات التي عبر عنها بانهم المقيدون بالسلاسل والاغلال المحجوبون عن مشاهدة عالم الانوار كما اشير اليه احوالهم
في الكتاب الالهي وجعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهم سدا فاغشيناهم فهم لا يبصرون كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون
كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وحيل بينهم وبين ما يشتهون ومنها انهم تشبثوا بكلام الاوائل من الحكماء كافلاطون ومن قبله من
الاساطين وباشارات الانبياء المعصومين من الخطاء والكذب وبآيات الصحيفة الالهية كقول القائل الحق كلما نضجت جلودهم
بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب وقوله ولقد خلقنا الانسان في احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين وقوله ربنا امتنا
اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل وقوله ربنا اخرجنا فان عدنا فانا ظالمون وقوله وقال
اخسؤا فيها ولا تكلمون والجواب ان الذي ورد من الاقدمين في نقل النفوس الانسانية الى الابدان الحيوانية وجهناه الى غير
ما وجهوه اليه وحملناه على غير ما حملوه من اثبات التناسخ وكذا ما ورد في الرموز القرآنية والكلمات النبوية لها محامل صحيحة غير ما
فهمه اصحاب هذا المذهب فان اكثر مواعيد النواميس الالهية انما يتحقق في دار اخرى غير هذه الدار وليست الدار الآخرة منحصرة في عالم
العقل المجرد عن المقادير والاشكال والصور بل عالم الآخرة عالمان عالم عقلي نوري وعالم حسي منقسم الى دار النعيم ودار الجحيم احدهما
نوراني والآخر ظلماني فالاول للمقربين والثاني للسعداء الصالحين واصحاب اليمين والثالث للاشقياء المردودين الى اسفل سافلين
واصحاب الشمال والمغالطة في حمل كلام الانبياء والحكماء على التناسخ انما نشأت من الخلط بين معنى الحشر والنسخ ومن الغفلة والجهل
بتحقق عالم آخر متوسط بين عالم الطبيعة وعالم العقل فيه يحشر الناس على هيئاتهم المناسبة لاخلاقهم على التفصيل المقرر بينهم المشهور

منهم حيث قرروا ان لكل خلق من الاخلاق المذمومة والهيئات الردية المتمكنة في النفس ابدان نوع مختص بذلك الخلق كخلق التكبر والتهور المناسب لابدان الاسود والخبث والروغان لابدان الثعالب وامثالها والمحاكاة والسخرية لابدان القرد واشباهها والعجب للطاوس و الحرص للخنازير الى غير ذلك وكما ان لكل خلق ورذيلة انواع مخصوصة من الحيوانات مناسبة لانواع ذلك الخلق فكذلك بازاء كل مرتبة قوية او ضعيفة منه بدن نوع خاص من تلك الحيوانات التي اشتركت في ذلك الخلق كعظيم الجثة لشديد الشهوة وصغير الجثة لضعيفها وربما كان لشخص واحد من الانسان انواع كثيرة من الاخلاق الردية على مراتب متفاوتة بحسب شدة كل مذموم في نفسه وضعفه في ذلك وما ينضم اليه من باقي الاخلاق المذمومة وتراكيبها الكثيرة التي لا يقدر على حصرها احد الا الله تعالى فيختلف تعلق نفسه المذمومة القوية والضعيفة واختلافه ببعض الانواع من اشباح الحيوانات المذمومة دون غيرها وكذا يختلف تعلق بعضها ببعض افراد نوع واحد دون الباقي ثم اذا زال ذلك الخلق واشتد او زالت مرتبة شديدة منه انتقلت نفسه بحسب خلق اخر يليه في الرذالة نوعا او مرتبة الى بدن نوع آخر من الحيوانات المناسبة الى ان يزول عن نفسه الهيئات الردية كلها ان كانت قابلة للزوال وان لم يكن بقي فيها وفي الابدان كلما منتقلة من بعضها الى بعض احقابا كثيرة الى ما شاء الله وهذه كلها انما يستصح ويستفهم عندنا في غير النشأة الدنيا وبه عندنا بل في عالم الاخرة فقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب اشارة الى تبديل ابدانهم المثالية على الوجه المذكور لا كما زعمه التناسخية من انتقال النفوس في عالم الاستعدادات من مادة بدنية الى اخرى لاستحالته كما بيناه وقررناه ولكن لقائل ان يقول ما قررتم في ابطال النقل بعينه جار في تعلق النفوس الى الابدان في النشأة الاخرة فان البدن الاخروي اذا استعد لتعلق نفس به فلا بد ان يفيض عليه من الواهب نفس جديدة مدبرة اياه فاذا تعلقت هذه النفس المنتقلة عن الدنيا به لزم تعلق نفسين ببدن واحد وهذا ممتنع فما هو جوابك فهو بعينه جوابنا لانا نقول الابدان الاخروية ليس وجودها وجودا استعداديا ولا تكونها بسبب استعدادات المواد وحركاتها وتهيؤاتها واستكمالاتها المتدرجة الحاصلة عن اسباب غريبة ولواحق مفارقة بل تلك الابدان لوازم تلك النفوس كلزوم الظل لذي الظل حيث انها فائضة بمجرد ابداع الحق الاول بحسب الجهات الفاعلية من غير مشاركة القوابل وجهاتها الاستعدادية فكل جوهر نفساني مفارق يلزمه شبح مثالي ينشأ منه بحسب ملكاته واخلاقه وهيئاته النفسانية بلا مدخلية الاستعدادات وحركات المواد كما في هذا العالم شيئا فشيئا وليس وجود البدن الاخروي مقدما على وجود نفسه بل هما معا في الوجود من غير تخلل الجعل بينهما كمعية اللازم والملزوم والظل والشخص فكما ان الشخص وظله لا يتقدم احدهما على الاخر ولم يحصل لاحدهما استعداد من الاخر لوجوده بل على سبيل التبعية واللزوم فهكذا قياس الابدان الاخروية مع نفوسها المتصلة بها فان قلت النصوص القرآنية دالة على ان البدن الاخروي لكل انسان هو بعينه هذا البدن الدنياوي له قلنا نعم ولكن من حيث الصورة لا من حيث المادة وتمام كل شيء بصورته لا بمادته الا ترى ان البدن الشخصي للانسان في هذا العالم باق من اول عمره الى اخره بشخصه لكن لا من حيث مادته لانها ابدا في التحول والانتقال والتبدل والزوال بل من حيث صورته النفسانية التي بها تحفظ هويته ووجوده وتشخصه وكذا الكلام في كل عضو من اعضائه مع تبدل المقادير والاشكال والهيئات العارضة والكيفيات اللاحقة فالعبرة في حشر بدن الانسان ببقائه بعينه من حيث صورته وذاته مع مادة مبهمة لا من حيث مادته المعينة لتبدلها في كل حين فكما ان جهة الوحدة والتشخص في بدن شخص واحد من حد الصبا الى حد الشيخوخة مع تبدل كثير من الصفات بل كثير من الاعضاء والآلات هي النفس ومرتبة مبهمة من المادة غاية الابهام ولهذا لا يقال للمجني في الشباب وعوقب في الشيب انه غير الجاني فكذلك جهة الوحدة في البدن الدنياوي والبدن الاخروي هي النفس وضرب من المادة المبهمة فلذلك تثاب النفس وتعاقب باللذات والآلام لاجل ما صدر عنها من الاعمال والافعال البدنية بهذه الجوارح والاعضاء مع تبدلها في الاخرة الى نوع اخر والذي يؤيد ما ذكرناه من تبدل الابدان ما ورد في صفة اهل الجنة انهم جرد مرد ابناء ثلثين سنة وان اول زمرة يدخلون الجنة على صورة القمر ليلة البدر ثم الذين يلونهم كاشد كوكب دري في السماء اضاءة وفي صفة اهل النار ان ضرس الكافر يوم القيمة مثل احد وفخذه مثل البيضاء ومقعده من النار مسيرة ثلث مثل الربذة وفي رواية ان غلظ جلد الكافر اثنان واربعون ذراعا وان مجلسه في جهنم ما بين مكة والمدينة وفي رواية اخرى ان الكافر ليسحب لسانه الفرسخ والفرسخين يتوطأه الناس الى غير ذلك من اوصاف الفريقين في الاخرة ومنها ان العالم الذي فيه الآفات والعاهات والعقوبات والشرور والآلام هو هذا العالم العنصري لما فيه من التضاد والتفاسد والتزاحم والامور الاتفاقية والقسرية دون غيره من العوالم لانه اكثفها واكدرها

واظهر

واظلها فينبغي ان يكون هذا العالم جهنم الاشقياء والكفار والاشرار وجحيمهم هي نار الطبيعة التي قيل لها هل امتلأت فتقول هل من مزيد ودركاتها هي ابدان الحيوانات التي كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها لرجحان ميلاتهم وبعدانية اخلاقهم بخلاف السعداء الذين قال الله فيهم لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ووقيهم عذاب الجحيم وذلك لاستحالة انتقال نفوسهم الى الحيوانات المعذبة التي هي ابواب الجحيم ولكل باب منهم جزء مقسوم وذلك لغلبة الاخلاق المرضية والهيئات المحمودة لها واذا لم ينتقل نفوسهم الى الابدان العنصرية الكائنة الفاسدة فلا يذوقون الا الموتة التي هي مفارقتهم عن الابدان الانسانية والجواب ان اختصاص التعذيب التام والعقاب بالشديد في نشأة لا يستلزم كونها اخس النشآت فان النشأة التي تقع فيها العذاب الاليم للاشقياء والثواب العظيم للسعداء نشأة ادراكية هي اقوى والطف من هذه النشأة الكثيفة وهي الدار الآخرة التي هي دار الحيوان وذلك لان الملذ والموذي في الحقيقة ليسا من الامور الخارجية عن الصور الادراكية الحاضرة عند النفس الواصلة فكل مولم او ملذ لنا ليس من المحسوسات الخارجية ولا يمكن ادراكه بهذا الحس الظاهري الدنيوي بل بالحواس الباطنة الاخروية وتلك الحواس هي التي بها يسمع ويبصر ويذوق ويشم ويلمس ما لا وجود له ونقول ايضا ان سكر الطبيعة وخدر النفس في هذه الدار لاجل اشتغالها باعمال البدن يمنعها ان تدرك آفات النفس وآلامها الحاصلة لها المكتسبة من نتائج اعمالها ولوازم اخلاقها وملكاتها الردية ادراكا حقا غير مشوب بما تورده الحواس عليها وتشتغل به وتلهو وتتغنى فاذا ارتفع الحجاب عن الانسان بالموت وانكشف الغطاء ووقع اليوم بصره يومئذ الى تبعات افعاله ولحقات اعماله فيفجع لها ح انكان سيئ الاخلاق قبيح الاعمال ردي الاعتقاد الالم الشديد والداهية العظيمة كما في قوله تع فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد فجحيم الآخرة وان كانت الطف من نعيم هذه الدنيا الا ان عذاب الاشقياء وآلامها على الوجه اللائق انما يتحقق فيها لا في هذه الدار لان لطافتها يوجب ذلك لكون الادراك الذي هو ملاك العذاب ومبنى الالم فيها اصدق واصفى وقوله وان جهنم لمحيطة بالكافرين مشير الى ان باعث الالم والعذاب موجود بالفعل ههنا للكفار وهم لا يدركونه لسكر طبيعتهم وتخدر اذواقهم وعمى بصيرتهم من ادراكه ومن تامل في الاهوال العظيمة التي يدركها الانسان في نومه او يتوهمها من غير سبب خارجي ولا جهة محسوسة مع انه لم ينقص ايلامها عن ايلام الخارجيات بل ربما زاد عليها بما لا يقاس ليعلم يقينا ان عذاب الآخرة اشد وابقى من عذاب الدنيا لانه اشد استقرارا واوصل الى النفس واعز فيها من هذه الحسيات ومنها ان التعذيب بالجهل المركب وغيره من الاحوال التي وعدها الشارع ان كان يلحق الجوهر الروحاني مجردا عن علائق الاجسام فكيف يحصل من مثله هذه الصور المحدودة ولا يثبت معه قوة التخيل والجهل المركب لا بد فيه من تصورات وتصديقات خلاف ما ينبغي منشأها المخيلة ومعلوم ان الفايض من المبادي ما لم يكن سوء استعداد جرمي لا يكون الا ما طابق الواقع من الاعتقادات وغيرها فان جهات الشر والآفة والكذب والجهل الذي هو ضرب من الصورة العلمية وغيرها راجع الى هيئات مادية فموضع التعذيب بالآلام والشدائد الاخروية ان كان هو الجوهر المفارق لعلائق الاجرام فلا تعذيب بالجهل المركب وغيره لعدم التخيل غاية ما في الباب ان يبقى فيه اخلاق وملكات فاذا لم يبق فيه وارد الى ذاته بالكلية ولا شوق الى ما لا تصور له بوجه ولا تخصص ولا قوة شوقية فلا الم اذ الشوق ايضا الى مشتهياتها ولذاتها الدنياوية وقد ارتفعت المشوشات الحسية عنه فكان حاله كحال من سكنت قواه فنال الغبطة العظمى من الرحمة الالهية في عالم القدس والرحمة وان كان موضوع التخيل هو الدماغ لا فهو ينفسد حالة الموت وينعدم فساده الصور والحفظ والذكر والفكر وان كان جسما آخر فلكيا كما ظنه بعضهم فمعلوم ان علاقة الجوهر الروحاني انما هي لنسبة بين المادة البدنية وبين الجوهر الروحاني فانه نسبة حدثت بينهما بالموت حتى اوجبت اختصاصه به وانجذابه من بين ساير الجواهر المفارقة لابدانها اليه دون غيره من الاجرام بل الى جزء دون بقية الاجزاء من نوع ذلك الجسم ثم ان الجسم الذي هو موضوع تخيلات النفس يجب ان يتصرف فيه النفس وتحركه بحركات جرمية تابعة للحركات النفسانية والانفعالات الفكرية كما يعرض لجوهر الدماغ من الانفعالات والتغيرات والا فلو لم ينفعل ولم يتغير الجسم الذي تصرف فيه النفس بانفعالاتها وتغيراتها لم يكن لها تصرف فيه بوجه من الوجوه فلا اختصاص لها بها دون ساير الاجسام وظاهر ان الجسم الفلكي يابى عن تصرف متصرف فيه غير نفسه المحركة اياه حركة متشابهة متصلة على نعت الاستمرار على نهج واحد وان كان موضوع ذلك التخيل جرما مركبا دخانيا تحت كرة الاثير وتحت فلك القمر كما زعمه قوم آخر فهو ايضا غير صحيح لعدم اعتدال فيه يصلح لقبول النفس المدبرة له فانه ان قرب من النار او من الفلك النار فيحيله النار بسرعة الى جوهرها او يحيله سرعة حركة الفلك الى جوهر النار وان بعد منها ويكون في حيز الهواء فاما ان يتحلل

فيصعد بخاراً وينكاثف فينزل برداً وليس في جرم محيط يغلب عليه من اليبس والصلابة ما يحفظه من الشرود ويحرسه عن ما يعتبره بركما
للجوهر الدماغي فيها ليتعين فيه محل التخيل متشكلاً به ولا بد فيه من جوهر يابس تنحفظ فيه الصور وجوهر رطب لتقبل ثم لما كانت النفوس
المفارقة عن الابدان الانسانية غير متناهية لزم ما ذكروا من اجتماع المفارقات كلها على جسم من اجسام العالم فيلزم اما نهاية تلك الجسوم
او عدم نهاية ذلك وكلاهما ممتنع والجواب ان التجرد الواقع في كلام المشككات ان اراد به التجرد عن الاجسام الحسية والاشباح البرزخية
جميعاً فليس الحال كذلك في النفوس الناقصين والمتوسطين لانها وان تجردت عن الحسية لم تتجرد عن المثالية وان اراد به التجرد عن الحسية
دون المثالية فهو صحيح ولا فساد فيه كما سيجيء بيانه في باب المعاد واما قوله فكيف يحصل عن مثله هذا التصور الجزئي وليست معه قوة
التخيل فموهوم لان الجوهر المفارق عن القوى الطبيعية دون المثالية وعن الحواس الظاهرة دون الباطنة له ادراكات جزئية تخيلية وله قوة
متخيلة منبعثة عن ذاته لما اشرنا سابقا ان للنفس في ذاتها سمعاً وبصراً وقوة باطنية وتحريكية لكن قوة تحريكها وقوة ادراكها ترجع
الى امر واحد وانما ترجع بعض ادراكاتها الى بعض في الوجود الجمعي فترجع قدرتها الى ادراكها ويرجع تخيلها الى بصرها الباطني بل هذه
القوى الظاهرة كلها اظلال لما في جوهر النفس من الجهات والحيثيات الموجودة في ذاتها بوجود واحد جمعي وقد تفرقت وتكثرت و
امتدت ظلالها في مادة البدن وتشكلت باشكال الاعضاء والادوات فلها في ذاتها عين باصرة واذن سامعة وذوق وشم و
لمس وقوة فعلية من شأنها تصوير الحقائق على الوجه الحضوري الشاهدي على طبق ما يتصوره الآن في هذا العالم فان المعرفة والتصور ههنا
بذر المشاهدة في العقبى والتفاوت بين التصور ههنا والمشاهدة هناك يرجع الى القوة والضعف فكل ما يتمنى المرء بذكر فان
كان تاملات الرجل وتصوراته في هذا العالم من باب الخيرات والحسنات والنيات الصالحة صارت مادة الجنات ورضوان وروح وريحان
وملائكة يستمد منها في الدنيا ويرتاح برؤيتها ومعاشرتها في الاخرة وان كانت من الشرور والقبائح والنيات الفاسدة والاماني
الكاذبة والموذيات الباطنة صارت للحيات مادة وعقارب ونيران في قبره ومالك غضبان وشياطين يستمد منها في اولاه
ويتأذى برؤيتها ومصاحبتها في اخراه واما قوله لما كانت النفوس المفارقة عن الابدان غير متناهية يلزم اجتماع المفارقات كلها الخ فهو
مدفوع اما اولاً فلان الكلام ليس في جميع المفارقات من النفوس بل انما هو في نفوس الاشقياء ولا يلزم ما ذكره فان النفوس بعضها مما لا
يتعلق بالاجرام وما يتعلق منها بالاشباح المثالية وان فرض كونها غير متناهية لم يلزم منه فساد لعدم التزاحم في الاشباح المثالية
على محل واحد مادي فيجوز عدم تناهيها وعلى هذا لا يلزم نهاية تلك الجواهر ولا عدم نهاية الاجسام واما ثانيا فلان مقدماته فبعضها مما
يحكم بعضها ويتعين عليها الموافقتها الماخذ فيه وبعضها مما لا يضرنا صحتها ولا فسادها فلا نتعرض لها نفياً واثباتاً ولا قدحاً ولا
تصويباً ثم اني لا تعجب من بعض الموصوفين بمعرفة المعارف الالهية والاستشراف للانوار الملكوتية كصاحب التلويحات مع شدة
توغله في الرياضات الحكمية وفهم الاسرار واعتنائه بوجود عالم اخر بين العالمين كيف صوب في التلويحات قول بعض العلماء من كون جرم
سماوي موضوعاً لتخيلات طوائف من السعداء والاشقياء لانهم لم يتصور لهم العالم العقلي ولم ينقطع عن الاجرام وهم بعد تعقولهم
بالقوة التي لم تخرج نفوسهم منها الى الفعل واحتاجت الى علاقة البدن فقال انه كلام حسن الا انه خالف في ذلك القول في تعلق نفوس
الاشقياء بتلك الاجرام الشريفة ذوات النفوس النورانية وقال والقوة محوجة الى التخيل الجرمي وليس يمتنع ان يكون تحت فلك القمر
دفوق كرة النار جرم كري غير منخرق هو نوع بنفسه ويكون برزخاً بين العالم الاثيري والعنصري موضوعاً لتخيلات اشقياء فيتخيلون به من
اعمالهم السيئة مثلاً من نيران وعقارب تلدغ وحيات تلسع وزقوم يشرب وغير ذلك وقال ان هذا يندفع ما بقي من شبه اهل التناسخ
ولست اشك لما اشتغلت به من الرياضات ان الجهال والفجرة لم تجرد واعن وجه منه مذكرة لاحوالهم مستتبعة لملكاتهم وحالاتهم
مخصصة لصورهم نحوا الى الروح الاكبر انتهى وانت قد دريت ان كون جسم من الاجسام فلكياً او غير فلكي موضوعاً لتخيل نفس لا يتسنى
الا بان يكون له معها علاقة علية ومعلولية بالذات او بتوسط ما لزمها تلك العلاقة بالذات بان يكون للنفس صورة كمالية له بذاتها
او بحسب بعض قواها الذاتية او العرضية وبالجملة لابد ان يكون ذلك الجسم نحو تصرف للنفس بوجه من الوجوه واقل ذلك كما يكون لها بالنسبة
الى الآلة وصنعية كالمرائي او الاشباه الصيقلية التي قد تكون مظاهر بعض ادراكاتها بحسب علاقة وضعية لتلك الآلة الى المادة البدنية
التي هي موضوعة لافاعيل النفس ومادة لقواها ومطرح لانوارها المنبعثة عن ذاتها النيرة اليه وليس الجرم الفلكي او ما يجري مجراه
ما يؤثر فيه شيء مباين عن نفسه الفائضة عليه من مبدئه وقد اشرنا سابقا الى ان الاجرام العلوية ليست متاثرة عن غير مباديها العقلية

لا منطبعة ولا قائمة بل لنا تأثيرات غريبة من العلل القسرية والاسباب الاتفاقية وكذا ما يجري مجراها من كون جرم ما علويا او غيره منخرقا ولما لم يكن لتلك النفوس المفارقة ابدان عند هؤلاء الذاهبين الى كون جرم سماوي موضوعا لتخيلاتهم حتى يكون لا بدانهم علاقة وضعية الى تلك الاجرام كالمرآة لتلك النفوس يشاهدونها ما فيها من الصور بتوسط العلاقتين احديهما الطبيعية والاخرى وضعية متوقفة على الطبيعية فمتى ارتفعت العلاقة الطبيعية للنفس بالنسبة الى بدنها بالموت مثلا ارتفعت العلاقة الوضعية لها بالنسبة الى جرم من الاجرام اذ الثانية متفرعة فاذا بطل الاصل بطل الفرع فظهر بطلان ما ذهبوا اليه وايضا على ان يكون الجرم الفلكي كالمرآة موضوعا لتخيلاتهم كان المتخيل لهم في الصور هي الموجودة فيه المتمثلة عند نفسه وليست الصور المتمثلة في الافلاك الا ما هي من تخيلات الافلاك لا ما هي من تخيلات تلك النفوس ومحال ان يكون جرم علوي نسبته الى نفسه نسبة جوهر الدماغ الينا يتصور بقوتها صورا خيالية غير التي انشائها نفسه الشريفة العلوية واذا كان الامر كما ذكرنا فيمتنع ان يكون في الاجرام العالية هيئات مولمة شريرة وادهما مظلمة موحشة معذبة حتى يتعذب بها الاشقياء وما يتعذب به تلك النفوس على ما اعترفوا ليس الا هيأتها الرديئة وتخيلاتها الكاذبة وعقائدهم الباطلة وآراؤهم الخبيثة دون الصور المطابقة لما في الواقع لان الكائن في القابل الذي في غاية الخلوص والصفا كالاجرام العالية من الفاعل الذي في غاية الشرف والتقديس كالمبادي العقلية لا يكون الا صورا حقة ومثلا عينية مطابقة للامور الواقعة في نفس الامر فلا يستتم ما قالوه ولا يستقيم تصوره من كون الصور مما يتعذب به الاشقياء كما ان هذا الرأي في الجرم الفلكي غير صحيح فكذلك في الجرم الابداعي المنحصر نوعه في شخصه غير صحيح لان هذا الجرم ايضا طبيعة خامسة فلكية على ما صوروه وان كان حيزه تحت كرة القمر للزوم كونه عديم الحركة الغير المستديرة دائما وسائر ما يلزم من صفات الافلاك ولعل عدد نفوس الاشقياء غير متناه فكيف يكون جرم موضوعا لتخيلاتهم اي لتصرفات نفوسهم فيه وفي صورها الادراكية الغير المتناهية المغشوشة فيه كما هو رأي هؤلاء القوم ولا اقل من ان يكون ذا قوة غير متناهية اذ لا بد ان يكون بازاء كل ارتسام بصورة في جسم قوة استعدادية او انفعالية في ذلك الجسم وهو معلوم الفساد بل الحق ما حققناه من ان الصور الملذة للسعداء او المولمة للاشقياء في النشأة الثانية كما وعد صاحب الشريعة الالهية واوعد عليها هي واقعة في نشأة اخرى في صقع آخر غير حالة في جرم من الاجرام ولا قائمة في قوة جرمية بل قائمة بذواتها انما مظاهرها نفوسها بين الطائفتين بضرب من الفعل والتأثير كما ان الصور والاشباح في المرآة ليست قائمة بها بل مظهرها تلك المرآة بضرب من القبول ولا منافاة بين صدور الفعل عن قوة بجهة وانفعالها التذاذا وايلاما بجهة اخرى كما ان الصحة والمرض بالبدن يحدثان من نفسه في بدنه في هذه الدار ثم تنفعل النفس عنهما ويكون من احدهما لذة وراحة من الاخرى في المرض مشقة وذلك لكون النفس ذات جهتين جهة عقلية فعلية وجهة طبيعية انفعالية فهكذا يكون حالها بحسب فعل الطاعات والمعاصي المؤدية للصور الحسنة والقبيحة في الدار الآخرة عند تجسم الاعمال فيتنعم باحديهما ويتعذب بالاخرى وتانك الجهتان المصححتان لكون النفس فاعلة لشيء ومنفعلة عنه هما موجودتان في النفس قبل ان يصير عقلا محضا وح يكون فعالا ودراكا بجهة واحدة كما اشير اليه سابقا من ان فيه وعنه في العقل البسيط وهو العقل الفعال شيء واحد فقد ثبت ان جميع ما يلحق النفس في الآخرة هو ما ينشأ منها والنفوس الغير الكاملة علما وعملا او علما فقط اي نفوس السعداء المتوسطين او الناقصين في العلم والعمل او الناقصين في العلم او الاشقياء الناقصين فيهما وان تجردوا عن المواد والاجرام الطبيعية لكنها متعلقة بعد بالاشباح الاخروية التي هي في باب الالتذاذ والايلام اشد واقدم من هذه الاجرام المستحيلة كما في قوله تعالى ولعذاب الآخرة اشد وابقى بل هذه النار وايلامها من جملة آثار النار الآخرة وعذابها الوجيعة لكنها تنزلت وتكدرت وضعفت قوتها وتاثيرها كما روي عنه ص ان ناركم هذه من نار جهنم غسلت بسبعين ماء ثم نزلت وقس النور على النار حتى تعلم ان نعيم الدنيا بالنسبة الى نعيم الآخرة شيء حقير تأمل وتذكره ومما يؤيد ما ذكرناه من بطلان تعلق النفوس بعد الموت بجرم فلكي او عنصري ويتنور ما قررناه من ان الصور الاخروية التي بها نعيم السعداء وجحيم الاشقياء ليست هي التي انطبعت في جرم فلكي او غيره بل هي صورة معلقة موجودة للنفس من النفس في صقع آخر مرتبطة باعمال وافعال صدرت عنها في دار الدنيا واثرت في ذاتها اخلاقا وملكات مستتبعة لتلك الصور المعلقة ما هو قال قدوة المكاشفين محيي الدين الاعرابي عليك ان تعلم ان البرزخ الذي يكون الارواح فيها بعد المفارقة من النشأة الدنياوية هو غير البرزخ الذي بين الارواح المجردة والاجسام لان تنزلات الوجود ومعارجه دورية والمرتبة التي قبل النشأة الدنياوية هي من مراتب التنزلات ولها الاولية

والتی بعدها من مراتب المعارج ولها الاخرویة وایضا التی تلحق الارواح فی البرزخ الاخیر انما هی صور الاعمال ونتیجة الافعال السابقة فی الدنیا
بخلاف صور البرزخ الاول فلا یکون احدهما عین الآخر لکنهما یشترکان فی کونهما عالما روحانیا وجوهرا نورانیا غیر مادی انتهی ویؤید هذا ایضا
ما قد صرح به فی الفتوحات ایضا فی الباب الحادی والعشرین وثلثمائة من ان هذا البرزخ غیر الاول ویسمی الاول بالغیب الامکانی والثانی بالغیب
المحالی لامکان ظهور ما فی الاول فی الشهادة وامتناع رجوع ما فی الثانی الیها الا فی الآخرة وقلیل من یکاشفه بخلاف الاول ولذلک یشاهد
کثیر منها ویکاشف بالبرزخ الاول فیعلم ما یرید ان یقع فی العالم الدنیاوی من الحوادث ولا یقدر علی مکاشفة احوال الموتی وکذا قوله فی
الباب الثالث والستین منها بعد تبیین ما یراه الانسان فی المرآة والی مثل هذه الحقیقة یصل الانسان فی نومه وبعد موته فیری الاعراض
صورا قائمة بانفسها تخاطبه ویخاطبها اجسادا حاملة ارواحا لا یشک فیها والمکاشف فی یقظته ما یراه النائم فی حال نومه والمیت بعد
موته کما یری فی الآخرة صور الاعمال توزن مع کونها اعراضا ویری الموت کبشا املح مع ان الموت نسبة مفارقة عن اجتماع ومن الناس من یدرک
هذا المتخیل بعین الحس ومنهم من یدرکه بعین الخیال اعنی فی حال الیقظة واما فی النوم فبعین الخیال قطعا وقوله ایضا فجمیع ما یدرکه الانسان
بعد الموت فی البرزخ من الامور بعین الصور التی هی بها فی الدنیا وقوله ایضا فی آخر هذا الباب وکل انسان فی البرزخ مرهون بکسبه محبوس
فی صور اعماله الی ان یبعث یوم القیمة فی النشأة الآخرة **فصل** فی تتمة الاستبصار لهذا الباب من جهة کیفیة نسبة النفس الی البدن وفیه
الاشارة الی الموت الطبیعی واجله والفرق بینه وبین الاجل الاخترامی اعلم ان النفس حاملة للبدن لا البدن حامل لها کما ظنه اکثر الخلق حیث
فرغ اسماعهم من انها زبدة العناصر وصفوة الطبایع وظنوا ایضا ان النفس تحصل من الجسم وانها تقوی بقوة الغذاء وتضعف بضعفه و
لیس کما توهموه وانما النفس تحصل الجسم وتکونه وهی الذاهبة الی الجهات المختلفة وهو معه ومع قواه واعضاءه مدبر حیث ما ارادت ذهبت
به حیث ما شاءت من هبوط الی اسفل او صعود الی فوق بحیث یمکنه مع کثافة البدن وثقله فمتی ارادت صعوده تصیر صاعدا یتبدل
ثقله خفة واذا ارادت هبوطه یهبط ویتبدل خفته ثقلا واما الطلوع الی عالم السماء وجنة الارواح والسعداء والمنزل الاعلی فلا
یمکنها ان ترقی الی هناک بهذه الجثة الکثیفة بل ببدن نوری من جنس تلک الدار اذا تحصلت من هذه البنیة المظلمة کما ان الطلوع الی
جنة المقربین وصقع الکاملین من الصور المفارقة العقلیة والمثل الافلاطونیة النوریة لا یتیسر لها الا اذا انفصلت عن علوق الابعاد
والاجرام وانقطعت عن الامثال والاشباح وتجردت عن الکونین ورفضت العالمین والغرض من هذا الکلام ان النفس لترقیها الی هذه
المعارج اجل من ان یتبع البدن فی وجودها بل البدن من توابع وجودها فی بعض المراتب السفلیة وبهذا الاصل ینفسخ مذهب التناسخ
ومذهب من یری ان منشأ انقطاع النفس عن هذا البدن بالموت الطبیعی هو انتهاء قوة البدن ونفاد حرارته الغریزیة وکلال الاته
وتعطل نظامه وتزلزل ارکانه وخراب دکانه کما ظنه الجمهور من الاطباء والطبیعیین ان انقطاعها من البدن لاختلال البنیة وفساد
المزاج بل الحق ان النفس ینفصل عن البدن بسبب استقلالها فی الوجود علی التدریج وینقطع شیئا فشیئا من هذه النشأة الطبیعیة
الی نشأة ثانیة لما مر من اثبات الحرکة الذاتیة للوجود فی الجواهر المتعلقة بالمواد الهیولانیة فالنفس یتحول من ذاتها من طور الی طور وتشتد
فی تجوهرها من ضعف الی قوة وکلما قویت النفس وقلت افاضة القوة منها علی البدن لانصرافها عنه الی جانب آخر ضعف البدن وقواه
ونقص وذبل ذبولا طبیعیا حتی اذا بلغت غایتها فی التجوهر ومبلغها من الاستقلال ینقطع تعلقها عن البدن بالکلیة وتدبیرها اياه
وافاضتها علیه فعرض موت البدن وهذا هو الاجل الطبیعی دون الاجل الاخترامی الذی بسبب القواطع الاتفاقیة فنشأ ذبول البدن
بعد سن الوقوف الی ان یهرم ثم یعرض الموت هو تحولات النفس بحسب مراتبها وقربها الی النشأة الثانیة التی هی نشأة توحدها وانفرادها
عن هذا البدن الطبیعی وانفصالها عن هذه الدار واستقلالها فی الوجود وهذه الحالات البدنیة المشاهدة من الانسان من الطفولیة
والشباب والشیب والهرم والموت کلها تابعة لما یحذانها من حالات النفس فی القوة والفعل والشدة والضعف علی التعاکس فکلما حصلت
للنفس قوة وتحصل حصل للبدن وهن وعجز الی ان تقوم النفس بذاتها ویهلک البدن بارتحالها فارتحالها یوجب خراب البیت لا ان
خراب البیت یوجب ارتحالها فما قیل فی الفرس نظما جان قصد رحیل کرد گفتم که مرو گفتا چکنم خانه فرو میآید انما یصدق فی الموت
الاخترامی لا الطبیعی وبالجملة اکثر القوم لما لم یتفطنوا فی النفس بهذه الحرکة الرجوعیة وهی السفر الی الله الذی اثبتناه فی اکثر الموجودات
ذکروا وجوها غیر سدیدة فی حکمة الموت وفی ما بیناه یظهر المناسبة فی اطلاق لفظ الطبیعی علی هذا الموت دون ما ذکروه وقد سبق ایضا
ان الذی بیناه لا ینافی الشقاوة الثابتة لطائفة من النفوس وتعذیبهم فی الآخرة بالجحیم والنیران وغضب الرحمن وسایر ما یجری علیهم جزاء

لاعمالهم وتبعات لاعمالهم ونتايج لاخلاقهم وملكاتهم السيئة واعتقاداتهم الفاسدة كما سينكشف لك زيادة الانكشاف واذا
تحقق ما ذكرناه في الموت الطبيعي وان منشأه توجه الى الجانب الاخرة والقرب من الله تعالى ظهر وتبين بطلان التناسخ مطلقا بجميع
اقسامه واستحالة تعلق النفس بعد موت بدنها العنصري سواء كان بالاجل الطبيعي او بغيره ببدن طبيعي اخر وانتقالها من بدن الى آخر
اذ لو انتقلت من بدن وتعلقت بآخر لكان تعلقها به عند اول تكونه حين كونه نطفة حيوانا وجنينا في رحم كما اعترفوا به فيلزم ما اصّلنا
من البيان الحاصل من عدم التطابق والتعاكس بين مراتب استكمالات النفس والبدن على الوجه المذكور **تذكرة** فيها تبصرة
اعلم ايها السالك الى الله الراغب الى دار كرامته بقوة الحدس انك قاصد الى ربك صاعد اليه منذ يوم خلقت نطفة في قرار مكين
وربطت بها نفسك تنتقل من ادون حال الى حال اكمل ومن مرتبة هي انقص الى مرتبة هي اعلى واحكم والى درجة هي ارفع واشرف الى ان
تلقى ربك وتشاهده ويوفيك حسابك ويوزن حسناتك او سيئاتك فتبقى عنده اما فرحانا مسرورا مخلدا ابدا سرمدا مع النبيين
والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا واما محزونا متألما خاسرا معذبا بنار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة
مع الكفرة والشياطين والفجرة والمنافقين فبئس القرين ونحن قد بينا من قبل ان جميع الموجودات التي في هذا العالم في السلوك الى الله
وهم لا يشعرون لغلظة حجابهم وتراكم ظلماتهم لكن هذه الحركة الذاتية وهذا السير الى الله تع في الانسان ابين واظهر سيما في الانسان
الكامل الذي يقطع تمام هذه القوس الصعودية التي كنصف دائرة من الخلق الى الحق كما يعرفه اهل الكشف والشهود من العلماء الذين لم
ابصارهم الباطنية عن ادراك حقائق الاشياء كما هي عليها بغشاوة التقليد والاغراء وحب الهوى والدنيا وذلك فضل الله يؤتيه
من يشاء **تمثيل** الى مثال البنية الانسانية في هذا العالم مثال السفينة المحكمة الآلة في البحر من فيها من القوى النفسانية والجنود العمال
فيها المسخرة باذن الله المرتبة في امر هذه السفينة المصلحة بحالها فان سفينة البدن لا يتيسر السير بها الى الجهات الا بهبوب رياح
الارادات فاذا سكنت الريح وقفت السفينة عن السير والجريان وبسم الله مجريها ومرسيها فكما انه اذا سكنت الريح التي نسبتها الى السفينة
نسبة النفس الى البدن وقفت السفينة قبل ان يتعطل شيء من اركانها ويختل واحدة من آلاتها كذلك جسد الانسان وآلاته اذا فارقتها
النفس لا يتهيأ له الحس والحيوة التي في مثالنا بمنزلة حركة السفينة وان لم يعدم بعد شيء من مواد البدن وآلاته واعضائه الا ذهاب نفخ الروح
الذي بمنزلة ريح السفينة والبرهان حقق ان الريح ليس من جوهر السفينة بل محركها تابعة لحركته ولا السفينة حاملة للريح بل الريح حاملها
ومحركها باذن الله ومجريها باسم الله ولا تقدر السفينة ومن عليها من الجنود والقوى المختلفة الراكبة عليها على استرجاع الريح بعد ذهابها
بحيلة تعلمونها او صنعة تصنعونها كذلك الروح ونفخه ليس من جوهر الجسد ولا الجسد حامل الروح ولا يقدر احد من القوى والكيفيات
المزاجية على استرجاع النفس اذا فارقت الجسد فهذا مثال ان حيوة البدن وحركته تابعتان للنفس لا النفس تابعة لهما ولهذا بطل مذهب
التناسخ الذي عبارة عن استرجاع النفس ونقلها الى البدن بعد ذهابها عنه تارة اخرى من جهة صلوح مزاجه واستعداده فان الا
المزاج تابع للنفس كما سبق من انها الحافظة للمزاج الجامعة لاجزاء البدن الجابرة لعناصره على الالتيام لا النفس تابعة له ولعناصره
واما الفرق بين الاجل الطبيعي والاخترامي في مثال السفينة هو انك اذا علمت ان هلاك السفينة بما هي سفينة من جهتين اما بفساد
من جهة جرمها او انحلال تركيبها فيدخلها الماء ويغرق ويهلك من فيها ان غفلوا عنها ولم يتداركوا باصلاح حالها كهلاك الجسد و
قواه من جهة غلبة احدى الطبائع من تهاون صاحبه به وغفلته عنه فلا يبقى النفس معه اذا فسد مزاجه وتعطل نظامه وتوجب بنيته
وانحرفت عن الاعتدال وضعفت آلته كما لا يبقى الريح للسفينة بسبب اختلال آلتها والريح موجودة في هبوطها غير معدومة
في الموضع الذي كانت قبل هلاك السفينة فكذلك النفس باقية في معدنها كبقاء الريح في اماكنها وعالمها بعد تلف الجسم واما الجهة الثانية
فهي بان يكون هلاك السفينة بقوة الريح العاصفة الهابة الواردة منها على السفينة ما ليس في وسعها ووسع آلاتها حمله فتضعف الآلة
وتكسر الاداة لضيق طاقتها عن حمل ما يرد عليها كذلك النفس اذا قويت جوهرها واشتدت حرارتها الغريزية المنبعثة عنها الى البدن
ضعف البدن عن حملها وانحل تركيبه وجفت آلاته وفنيت رطوباته لاستيلاء الحرارة فان التحقيق عندنا ان الحرارة الغريزية في
المشايخ اكثر واشد من حرارة الشبان وانما لم يظهر اثرها فيهم لقلة الحامل وذبول المادة عكس ما هو المشهور من ان حرارتهم اقل من
حرارة الشبان وكذا منشأ عروض الموت الطبيعي غلبة الحرارة بالذات الموجبة لافناء الرطوبة المؤدي الى فناء الحرارة عن البدن بالعرض
فيقع الموت ظاهرا فعروض الموت الطبيعي من باب الضرورات اللازمة لبعض الغايات الذاتية كما علمت في مباحث اقسام العلل والغايات

الذاتية ههنا هي قوة النفس وكمالها واشتداد جوهر الروح وقوة نفخ الصور التي نظيرها في مثال السفينة شدة الريح العاصفة عليها
ثم لا يخفى عليك ان احوال سكان هذه السفينة عند هذه العاصفة الشديدة لا تخلو عن امرين فان كان من فيهما عارفين بموجب التقدير
الرباني اطمأنت نفوسهم وسلموا الى ربهم قبل ان ينكشف الغطاء وارتحلوا من الدنيا ووعظ بعضهم بعضا بالصبر وقلة الجزع وشوق
الارتحال الى دار المعاد فاذا تم لهم العلم بهذه السياسة القدرية والحكمة القضائية والعمل بموجب العقل والايمان فقد استراحوا
من الغم والحزن ووصلوا الى نعيم الدائم وان كانوا غير عارفين بموجب التقدير الالهي وان كل ما يفعله الحكيم خير وصواب ولا مستمعين
لحديث الانقياد والتسليم فجزاؤهم الجحيم والحرمان عن النعيم والبعد عن رضوان الله العليم الحكيم **فصل** في ان لكل شخص انساني ذاتا واحدة
هي نفسه وهي بعينها الحي المدرك السميع البصير العاقل وهي ايضا الغاذي والمنمي والمولد بل الجسم الطبيعي المتحرك النامي الحساس وحيث اعلم
انا قد بينا هذا المعنى بوجه من البرهان فيما سبق الا انا نريد ان نوضح زيادة ايضاح لما فيه من عظيم الجدوى في باب معرفة التوحيد الافعالي
للحق الاول فنقول ان كل احد منا يعلم بالوجدان قبل المراجعة الى البرهان ان ذاته وحقيقته امر واحد لا امور كثيرة ومع ذلك يعلم
انه العاقل المدرك الحساس المشتهي والغضبان والمتحيز والمتحرك والساكن الموصوف بمجموع صفات واسماء بعضها من باب العقل
واحواله وبعضها من باب الحس والتخيل واحوالها وبعضها من باب الجسم وعوارضه وانفعالاته وهذا وان كان امرا وجدانيا لكن
اكثر الناس لا يمكنهم معرفته من باب الصناعة العلمية بل انكروا هذا التوحيد اذا جاؤوا الى البحث والتفتيش الا من ايده الله بنور منه
ومن عجز عن توحيد نفسه كيف يقدر على توحيد ربه والذي وصل الينا من القدماء في هذه المسئلة انهم لما فرقوا اصناف الافعال على انحاء
القوى ونسبوا كل واحد منها الى قوة اخرى احتاجوا الى بيان ان نجعلها شيئا كالاصل والمبدأ وان سائر القوى كالتوابع والفروع
ولنذكر المذاهب المنقولة في هذا الباب ودليل كل فريق فذهب بعضهم الى ان النفس واحدة وهم على قسمين فمنهم من قال ان النفس تفعل الافاعيل
بذاتها لكن بواسطة آلات مختلفة يصدر عن كل قوة خاصة فعل خاص منها وهو مذهب الشيخ الرئيس ومن في طبقته ومنهم من قال ان النفس
ليست بواحدة ولكن في البدن نفوس عدة بعضها حساسة وبعضها مفكرة وبعضها شهوانية وبعضها غضبية اما المنكرون لوحدة
النفس فقد احتجوا بما سبق ذكره من انا نجد النبات وله النفس الغذائية والحيوانات ولها النفس الغذائية والحساسة دون المفكرة والعاقلة
فلما راينا النفس النباتية موجودة مع عدم النفس الناطقة علمنا انها متغايرة اذ لو كانت واحدة لامتنع حصول واحد منها الا عند حصول
كلها بالاسم ولما ثبت تغايرها واستغناء بعضها عن بعض ثم رأيناها مجتمعة في الانسان علمنا انها نفوس متغايرة متعلقة ببدن واحد
وهذا الاحتجاج ردي فان كثيرا من الانواع البسيطة كالسواد قد يوجد بعض مقوماتها الموجودة بوجود واحد فيه كاللون موجودا في
موضع مع عدم المقوم الآخر كقابض البصر ولا يلزم من ذلك ان وجود اللون غير وجود قابض البصر في حقيقة السواد وايضا ليست القوة
الغذائية الموجودة في الحيوان بالنوع وكذا ليست الحساسة الموجودة في الحيوان الغير الناطق مع الحساسة الموجودة في الانسان متحدة في
الحقيقة النوعية بل انهما متحدان في المعنى الجنسي اعني اذا اخذ معناهما مطلقا بلا شرط الخلط والتجريد مع غيره فالحساس مثلا معنى واحد
وان كان هو فصلا للحيوان الماخوذ جنسا فاذا اخذ هذا المعنى اي الحساس بحيث يكون تام التحصل الوجودي فهو مما قد تم وجوده من غير استعداد
واستدعاء لان يكون له تمام آخر وهذا كما في سائر الحيوانات واذا اخذ على انه غير مستقل الوجود بل لا يتحصل وجوده وحقيقته الا بان يكون
له تمام آخر به تتم حقيقته ويكمل وجوده فهذا المعنى مغاير للمعنى الاول بالنوع وان كان واحدا معه بالجنس فالحكم بان الحساس مغاير للناطق
انما يصح في القسم الاول منه دون القسم الثاني فالنفس الحساسة في سائر الحيوانات مغايرة للنفس المفكرة ولكنها شيء واحد في الانسان وهكذا
القول في النفس الغاذية التي في النبات والتي في الحيوان والانسان بالنسبة الى النفس الحساسة والناطقة فاعلم هذه القاعدة فانها تنفعك
جدا واما الموحدون فقد احتجوا على مذهبهم بانا لو اقتصرنا على ان الافعال المختلفة للنفس مستندة الى قوى مختلفة وان كل قوة
من حيث هي هي لا يصدر عنها الا فعل مخصوص فالغضبية لا تنفعل عن اللذات والشهوية لا تتأثر عن المؤذيات ولا يكون القوة المدركة
متأثرة مما تأثر عنه هاتان القوتان واذا ثبت ذلك فنقول ان هذه القوى تارة تكون متمانعة على الفعل وتارة تكون متداعية
اما المعاونة فلانا نقول متى احسسنا الشيء الفلاني اشتهينا او غضبنا واما المدافعة فلانا اذا توجهنا الى الفكر اختل الحس او الى
الحس اختل الغضب او الشهوة واذا ثبت ذلك فنقول لولا وجود شيء مشترك لهذه القوى يكون كالمدبر لها باسرها والا لامتنع وجود
المعاونة والمدافعة لان فعل كل قوة اذا لم يكن مرتبطا بالقوة الاخرى وليست الآلة مشتركة بل لكل منها آلة مخصوصة وجب ان لا يحصل

بجهادين

بينها وبين هذه المعاونة وإذا ثبت وجود شيء مشترك فذلك المشترك إما أن يكون جسماً أو حالاً في الجسم أو لا جسماً ولا حالاً فيه والقسمان الأولان باطلان بما سبق في الفصول الماضية فبقي القسم الثالث وهو أن يكون مجمع هذه القوى كلها شيئاً واحداً لا يكون جسماً ولا جسمانياً وهو النفس أقول هذا الكلام غير مجد في هذا الباب ولا واف بحل الإشكال فإن لأحد أن يقول ما تريدون بكون النفس رباطاً لهذه القوى فإن عنيتم بأن النفس علة لوجودها فهذا القدر لا يكفي في كون النفس هي بعينها الحساس الغاذي المتحرك الشاكي الكاتب الضاحك بل كونها علة لوجود هذه القوى لا يكفي في كون البعض معاوناً للآخر على فعله أو معاوقاً له فإن العلة إذا أوجدت قوى مخصوصة في محال متباينة وأعطت لكل واحدة منها آلة مخصوصة كان كل واحدة منها منفصلة عن الأخرى غنية عنها غير متعلقة بها بوجه من الوجوه فشروع بعضها في فعله الخاص كيف يمنع الآخر عن فعله أليس أن العقل الفعال عندكم مبدأ لوجود جميع القوى الموجودة في الأبدان فيلزم من كونها بأسرها معلولة لمبدأ واحد وعلة واحدة أن يعوق البعض عن البعض أو يعينه على ذلك وإن عنيتم بأن النفس مدبرة لهذه القوى ومحركة فهذا يحتمل وجهين أحدهما أن يقال إن النفس تبصر المرئيات وتسمع المسموعات وتشتهي المشتهيات وتكون ذاتها محلاً لهذه القوى ومبدأ لهذه الأفعال ومتصفة بصفاتها وهذا هو الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولكن من الذي أحكمه وأتقنه ودفع الشكوك وأزاح العلل المانعة لإدراكه فإن الأمر إذا كان كذلك فكيف يقع ويسوغ القول بتعدد القوى ويحصل التدافع تارة في فعلها إذا كان لكل جوهر أو أحد له هوية واحدة وبالجملة القول به يوجب القول ببطلان القوى التي أثبتها الشيخ وغيره من الحكماء في الأعضاء المخصوصة المختلفة المواضع فإن النفس إذا كانت هي الباصرة والسامعة والمشتهية فأي حاجة إلى إثبات قوة باصرة في الروح الذي في ملتقى العصبتين وإلى إثبات قوة سامعة في الروح الذي في العصب المفروش في الصماخ وأيضاً يلزم أن يكون الإنسان إنما يبصر ويسمع لا بإبصار وإسماع قائم بذاته بل بإبصار وسماع بغيره والوجه الثاني أن يقال إن المعنى بكون النفس رباطاً أن القوة الباصرة إذا أدركت صورة شخص معين أدركت النفس الناطقة أن في الوجود شخصاً موصوفاً بلون كذا وشكل كذا ووضع كذا وكل على وجه كلي لا يخرج انضمام بعضه إلى بعض في شيء من ذلك عن الكلية فإنك قد عرفت أن الكلي إذا قيد بصفات كلية وإن كانت ألف صفة لا يصير بذلك جزئياً شخصياً وبالجملة فالإحساس بذلك الجزئي سبب لاستعداد النفس لأن يدرك ذلك الأمر على وجه كلي ثم يكون ذلك الإدراك سبباً باعثاً للطلب الكلي لتحصيل ذلك الشيء فعند ذلك يتخصص ذلك الطلب فيصير جزئياً فالمخصص القابل لذلك الطلب الجزئي هو الشهوة وكذا قياس الغضب وسائر الأحوال الجزئية المنسوبة إلى النفس الإنسانية فهذه غاية ما يمكن أن يقرر كون النفس رباطاً للقوى الجسمانية ومجمعاً لها على مذهب الشيخ وأتباعه وأقول ليس هذا بسديد لأن نسبة الشهوة والغضب والحس والحركة وسائر الأفعال الجزئية والانفعالات الشخصية إلى النفس ليست كنسبة فعل أمر مباين إلى أمر آخر من شأنه أن يدرك على وجه كلي كل ما يدركه الآخر على وجه جزئي وإلا لكان العقل الفعال أيضاً ذا شهوة وغضب وحس وحركة كما أن الإنسان كذلك مع أنا نعلم ظاهراً أنه بريء من هذه الآثار والشواغل والانفعالات وإنا نجد من أنفسنا أن لنا ذاتاً واحدة تعقل وتحس وتدرك وتتحرك وتعتريها الشهوة والغضب وغيرهما من الانفعالات ونعلم أن الذي يدرك الكليات منا هو بعينه مدرك الشخصيات وأن الذي يشتهي منا هو بعينه الذي يغضب وكذا الكلام في سائر الصفات المتقابلة ولا يكفي في هذه الجمعية وحدة النسبة التأليفية كالنسبة بين الملك وجنوده وصاحب البيت وأولاده وعبيده وإمائه بل لا بد من وحدة طبيعية ذات شئون عديدة كما يعرفه الراسخون في علم النفس ومنازلها في معرفة الوجود الحق وشئونه الإلهية المستفادة من علم الأسماء الذي علم الله به آدم المشار إليه في قوله تعالى وعلم آدم الأسماء كلها وقد أشرنا إلى تحقيق ذلك في مواضع من هذا الكتاب لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد حيث بينا أن الوجود كلما كان أشد قوة وبساطة كان أكثر جمعاً للمعاني وأكثر آثاراً وأن العوالم ثلاثة عالم العقل وعالم النفس الحيواني وعالم الطبيعة والأول مصون عن الكثرة والوضع والانقسام المادي والثالث مناط الكثرة والتضاد والانقسام إلى المواد وإذا تقرر هذا فنقول إن النفس الإنسانية من بين سائر النفوس الحيوانية لها مقامات ثلاثة مقام العقل والقدس ومقام النفس والخيال ومقام الحس والطبيعة وكلما يوجد لها من الصفات والأفعال في شيء من هذه المقامات يوجد في مقام آخر لكن كل بحسبه من الوحدة والكثرة والشرف والخسة والبراءة والتجسم فهذه الحواس والقوى الإدراكية والتحريكية موجودة في مادة البدن بوجودات متفرقة لأن المادة موضوع للاختلاف والانقسام ومحل للتضاد والتباين فلا يمكن أن يكون موضع البصر موضع السمع ولا محل الشهوة هو محل الغضب ولا آلة البطش آلة المشي وكذا يقوم بعض

من الانسان الوحشي ليس كتفرق الاتصال وبعضها من جراحة اللمسية كالالتئام ثم تجد هذه القوى كلها موجودة في مقام الخيال وعالم النفس الحيوانية بوجودات متميزة متكثرة في الخيال متحدة في الوضع بل لا وضع لها كما مر فلها حس واحد مشترك يسمع ويرى ويشم ويذوق ويلمس سمعا جزئيا وبصرا جزئيا وشما وذوقا ولمسا جزئيا من غير ان ينقسم ويتفرق موضعها كما في الحواس الظاهرة وكذا يشتهي ويغضب ويتألم ويلتذ من غير تفرق اتصال ولا التيام تفرق كل ذلك متكثر في عالم الحس الباطن غير متكثر في عالم الحس الظاهر ثم تجد الجميع موجودة في مقام العقل على وجه مقدس عن شوب كثرة وتفصيل معرى عن شوب تفرقة وقسمة وضعية جسمية او خيالية جزئية لكنها مع ذلك كثيرة بالمعنى والحقيقة غير مفقود منها شيء فالانسان العقلي روحاني وجميع اعضائه عقلية موجودة في ذلك الانسان بوجود واحد الذات كثيرة المعنى والحقيقة فله وجه عقلي ورأس عقلي وبصر عقلي وسمع عقلي وجوارح عقلية كلها في موضع واحد لا اختلاف فيه كما افاده ارسطاطاليس في اثولوجيا فان قلت اذا كانت النفس هي بعينها المدركة لجميع الادراكات العاملة لجميع الاعمال فما الحاجة الى اثبات هذه القوى الكثيرة التي بعضها من باب الادراك كالسمع والبصر وغيرهما وبعضها من باب التحريك كالجاذبة والدافعة والشهوة والغضب قلنا هي وان كانت كل هذه القوى الا ان وجود هذه القوى وظهورها في عالم المواد لا يمكن الا بآلات جسمانية متباينة مختلفة الوضع لان عالم الجسم عالم التفرقة والانقسام لا يمكن ان يكون جسم واحد مع طبيعة واحدة عنصرية مبدأ لصفات كثيرة كالسمع والبصر وغيرهما من صفات الادراك وهيئات التحريك فعضو واحد لا يمكن ان يكون سمعا وبصرا وجاذبة ودافعة لنقصان وجوده عن جامعية المعاني بخلاف جوهر روحاني بحسب وجوده الجمعي النفساني الروحاني فالذات الواحدة النفسية مبدأ لجميع الافاعيل الصادرة عن قواها المتفرقة المتشتتة في مواضع مختلفة على نعت الاتحاد والجمعية وكذا الذات العقلية بصرافة وحدتها جامعة لجميع الكمالات والمعاني الموجودة في سائر القوى النفسانية والحسية والطبيعية لكن على وجه اشرف واعلى وعلى وجه يليق بوجودها العقلي كما بينا مرارا فان قلت ما الفرق بين العقل المفارق وبين النفس في هذه الجمعية حيث ان النفس احتاجت في الاتصاف بفعل القوى من وجود الات واعضاء مختلفة ولم يقع الاكتفاء بوجود ذاتها من غير تعدد هذه القوى وموادها المختلفة واعضائها واما العقل فلم يقع له في صدور افعاله وظهور معانيه وكمالاته حاجة الى مواد وآلات جديدة قلنا صفات العقل وكمالاته تنزل منه الى المواد الخارجية على سبيل الافاضة والايجاد من غير ان يتأثر منها او ينفعل ويتكمل بسببها واما النفس فليس لها ان تستقل بذاتها وتتبرأ عن التغير والانفعال من خواصها وآلاتها الا بعد ان تصير عقلا محضا ليس له جهة نقص ولا كمال منتظر واما قبل ذلك فهي ذات اطوار مختلفة تحتاج الى كلها فتارة في مقام الحس والطبيعة وتارة في مقام النفس والخيال وطورا في مقام العقل والمعقول وهذا حالها ما دامت متعلقة الذات بهذا البدن الطبيعي فاذا انقطعت عن هذا العالم كان مقامها اما المقام العقلي المجرد ان كانت من الكاملين في العلم والعمل واما المقام الثاني المثالي الاخروي ان لم يكن كذلك على اختلاف انواعها بحسب غلبة الملكات والاحوال وتصورها بصورة ما يناسبها من الانواع الاخروية **فصل** في ضعف ما قاله صاحب المطارحات في هذا المقام دفعا لما قيل في تكثر القوى من غير ان يرجع الى ذات واحدة كما يزيغ نور الحق عليك من افق بيانه حسب ما نبهناك عليه مرارا اعلم ان بعض المنكرين لمبادئ الافعال الصادرة عن الانسان التي بعضها جسمانية وبعضها روحانية قال بما حاصله ان النفس وقواها لو كانت شيئا واحدا لوجب ان يكون من شأنها مخالطة المادة تارة وذلك عندما يتصرف في الغذاء وينمي ويولد ويدرك ادراك الجسمانيات والتجرد عنها تارة اخرى وذلك عند ادراك المعقولات وهو ممتنع وايضا كان يجب ان يكون جميع الاشياء المحفوظة في خزائنها مشاهدة لها ابدا كما هو القوة العقلية بالفعل فاجاب عنه في المطارحات اما ان الخيال الجسماني فالقدماء يعترفون به وان كان فيه ضرب من التحقيق لا يلائم هذا الموضع وان كان فيه للحواس الظاهرة مدخل وهذه الى البيان اقرب واما ان النفس تحتاج الى مخالطة المادة عندما يتصرف في الغذاء وغيره فلعله لا يمشي وربما يجوز ان يكون غير المخالط متصرفا تصرفا في الغذاء ونحوه وربما يعتمد على بقاء المرقوة مع انتفاء قوة اخرى وبطلان التوليد والنمو ربما يعلل في بعض الاشخاص او الاوقات ببطلان استعداد مزاجي بطلب ذلك الفعل وكما ان الروح الذي في البخار يتسع مع قرب الامكنة اختلف مزاجه للاختلاف لذا اوجب استعداد القوى المختلفة على ما ذكر فيجوز ان يكون مزجة الاوقات من العمر تختلف بها استعداد التأثر عن مبدأ واحد بآثار كثيرة او اثر واحد مطلقا او اثر واحد من جهة واحدة بقول الخصم كما ان مزاج السن اقتضى بطلان النامية بقيتها مع بقاء واهب النامية من النفس او العقل على ما جوزت فاجوز ان يكون مبدأ النمو شيئا واحدا هو مبدأ افاعيل اخرى وبطلان النمو في وقت لبطلان الاستعداد المتعلق بالقابل ثم كثير من القوى اضيف اليها افعال لا يصح حصولها الا من واهب الصور

فاذا كانت

فاذا كانت الهيئات منه كلها والقوة معدة فيجوز ان يحصل الاستعداد من امور هي قوى غير جوهرية فعالة انشئ قوله بالفاظه فيه

ابحاث تحقيقية منها ان نسلم لكون الخيال قوة جسمانية على طريقة القدماء غير صحيح لما علمت من انها مجردة عن البدن الطبيعي عند هم

حسبما اقمنا البراهين عليه ومنها ان تجويزه لكون قوة غير جسمانية متصرفة في الغذاء على وجه الافتقار في بقائه اليه شخصا الى يحكي فان

الجوهر المفارق وان جاز تدبيره للامور السفلية لكن ليس ذلك على الوجه الذي ينفعل عنها او يستكمل بها بوجه من الوجوه ومنها ان

اسناده بطلان التوليد والنمو في بعض الاوقات الى بطلان الاستعداد في ذلك الوقت نشأ من الخلط بين احوال النوع ولوازمه لاحوال

الشخص وعوارضه وان الاول لا يمكن ان تكون مستندة الى استعداد المادة واحوالها الاتفاقية فان الذي يحصل بمجرد حال المادة

وعوارضها لا يكون دائميا ولا اكثريا ايضا بخلاف الذي يقتضيه المبادي الفاعلية من الامور المطردة في اشخاص النوع كلها او اكثرها

ومن هذا القبيل وقوف النامية والمولدة مطلقا وعروض الموت الطبيعي كما بيناه فانها احوال منشأها اسباب فاعلية مقتضية لاحوال

مطردة اما بالذات كالاستكمالات والانتقالات الى الغايات الذاتية واما بالعرض كالنقصانات اللازمة لبعض القوى بواسطة

استكمالات تعرض لبعض اخرى وانصراف القوة عن فعل لاجل توجهها الى فعل اخر كالنفس اذا انتقلت الى نشأة اخرى انصرفت فونها

عن هذه النشأة البدنية فيعرض الموت بالتبع فقوله من اجل السن اقتضى بطلان النامية ليس عندنا كلاما حكميا بل العكس اولى فان

احوال الانسان كالشباب والشيب والموت الطبيعي تابعة لاختلاف احوال النفس في تقلباتها في الاطوار الذاتية وانتقالاتها في نشأة

الطبيعة من بعضها الى بعض ثم في نشأت العقل فللنفس في كل وقت يجوهر اخر يقتضي فعلا آخر يناسبه والاستعدادات ايضا كما علمت

تابعة لمباديها والقوة تابعة للفعل فالقول بان المبدء بصفة المبدئية باق والاثر غير موجود انما يصح لاجل عائق خارجي على سبيل

الندرة والاتفاق في بعض اشخاص النوع لا في كلها فيمتنع ان يكون النامية موجودة والنمو غير حاصل الا لمانع اتفاقي يقع على الشذوذ

والواقع خلافه فان وقوف النمو والتوليد في سن الشيخوخة امر مطرد في جميع الاشخاص كلها ومنها ان قوله القوى ليضاف اليها افعال

لا يصح صدورها الامن واهب الصور بناء على ماذهب اليه من انكار الصور الجوهرية وقد عرفت فساده وبطلان انكاره للصور والقوى

حيث ذهب الى ان الغاذي والمنمي والمولد في الاجسام النباتية والحيوانية ليست نفوسها وقواها ولا في الانسان نفسه بل جوهر مفارق

فانا قد بينا في مواضع ان مباشر التحريكات والاستحالات هي الطبايع المتعلقة بالاجسام وقواها وكون المفارق العقلي مبدء للكل وان كان

صحيحا لكن ليس مبدئيته على سبيل المباشرة والمزاولة والفرق بين المعد والمقتضي مما لا يخفى على من امعن في الابحاث الحكمية فالقوة النارية

في التسخين والماء في التبريد وغيرها في بابه ليست معدات لما يصدر عنها دائما وكذلك القوى النباتية والحيوانية على ما مر مستقصى

في مباحث الصور فالمرجع في توحيد النفس الى ما ذكرناه **فصل** في ان هذه القوى البدنية كلها ظلال لما في النفس من الهيئات النفسانية

واعلم ان القوى القائمة بالبدن واعضائه وهو الانسان الطبيعي ظلال ومثل للنفس المدبرة وقواها وهي الانسان النفسي الاخروي وذلك

الانسان البرزخي بقواه واعضائه النفسانية ظلال ومثل للانسان العقلي وجهاته واعتباراته العقلية فهذا البدن الطبيعي اعضائه

وهيأته ظلال ظلال ومثل لما في العقل الانساني اما ان قوى الانسان الطبيعي التي بمنزلة قشر وغلاف للانسان الحيواني المحشور في

الاخرة التي هي دار الحيوة لقوله تعالى وان الدار الاخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون فالدليل عليه ان الانسان اذا ركدت قواه الظاهرة وحواسه

البدنية بالنوم او الاغماء او غيرهما كثيرا ما يجد من نفسه انه يسمع ويرى ويشم ويذوق ويلمس ويبطش ويمشي فله في ذاته هذه المشاعر والقوى

والالات من غير نقصان وعوز لشيء منها لكنها ليست ثابتة في هذا العالم اي عالم الحس والشهادة والارتسام بها في كل سليم الحس وليس

كذلك فعلم ان موطنها عالم اخر هو عالم الغيب والباطن واما ان تلك القوى والالات الباطنية ظلال لما في العقل الانساني لان العقل

بسيط وهو منشأ هذه القوى في النفس ومتوسطها في البدن ولو لم يكن فيه من الاعتبارات والجهات ما يليق بذاته لم يكن منشأ صدور

هذه الامور الكثيرة عن الامر البسيط وذلك لان كل جوهر عال في الشرف مبدء لجميع الكمالات الموجودة فيما دونه من الجواهر النازلة

على وجه الجمعية وقد نقلنا عن المعلم الاول تصريح القول بان الانسان العقلي فيه جميع الاعضاء في الانسان الحسي على وجه لائق به وقال

ايضا في مواضع اخر من كتابه ان في الانسان الجسماني الانسان النفساني والانسان النفساني والانسان العقلي ولست اعني هو هما لكن اعني

به انه يتصل بهما لانه صنم لهما وذلك انه يفعل بعض افاعيل الانسان العقلي وبعض افاعيل الانسان النفساني وذلك ان في الانسان

الحسي كلمات الانسان النفساني وكلمات الانسان العقلي فقد جمع الانسان الحسي كلتا الكلمتين الا انها فيه ضعيفة قليلة نزرة

لانه صنم الصنم فقد بان ان الانسان العالي حساس الا انه بنوع اعلى وافضل من الحس الكائن في الانسان السفلي وانه انما ينال الحس من الانسان الكائن في العالم الاعلى العقلي كما نبهناه انتهى كلامه فما اشد نور عقله وقوة عرفانه وما اشمخ مقامه في الحكمة الالهية واعلى مرتبته حيث حقق هذه المسئلة على وجه وقف افكار من بعده من المتفكرين دون بلوغ شأوه وجمهور الحكماء الاسلاميين كالشيخ ابي علي ومن في طبقته لقوا ذلك هو لما ذكره فان الشيخ استضعف في الشفاء القول المنسوب الى افلاطن ومعلمه سقراط بان في الوجود انسانين انسان فاسد وانسان مفارق ابدي فكيف لو سمع ان في كل انسان ثلثة اناس متفاوتة في الوجود حسي فاسد وعقلي دائم ونفساني بينهما فقد ظهر ان هذا الهيكل الانسي بجميع اعضائه طلسم وصنم للانسان النفسي وهو ايضا صنم للانسان العقلي ومثال له وهو المحشور اما في زمرة السعداء واهل الجنة او في زمرة الاشقياء واهل الجحيم واما الانسان العقلي فهو في مقعد صدق عند مليك مقتدر والانسان النفسي له حواس بذاته للاشياء والحكم بذاته عليها الا بآلة طبيعية يحتاج اليها في ادراكه وفعله فادراكه للخارجيات من المحسوسات وان كان بصور زائدة حاضرة عنده او حاصلة فيه الا ان ادراكه لها بعين تلك الصور لا بصورة اخرى والا لزم التسلسل في تضاعف الصور الادراكية فلذلك بذاته لادراك المبصرات بصر ولادراك المسموعات سمع وهكذا في كل نوع من المحسوسات فهو في ذاته لذاته سمع وبصر وشم وذوق ولمس وقد علمت فيما سبق اتحاد الحس بالمحسوس فهو حس جميع الحواس وايضا له الحكم بذاته في القضايا الوهمية وغيرها الا بامر زائد من صور القضايا وهو الشهوة لذاته للشهيات والغضب لذاته على المنافرات من غير شهوة زائدة وغضب زائد وكذا قياس الانسان العقلي البسيط في نظائر ما ذكرناه قال الفيلسوف الاعظم ان هذه الحواس عقول ضعيفة وتلك العقول حواس قوية ثم لقائل ان يقول ان الانسان اذا كان في العالم الاعلى يكون حساسا والحساس فصل جنسه والحس ليس الا انفعالا من صورة طبيعية جسمانية فكيف يمكن ان يكون في الجوهر الكريم العالي حس وهو موجود في الجوهر الدني السافل فالجواب عنه كما يستفاد من كلام الفيلسوف ان نسبة هذا الحس الى الحس العقلي كنسبة هذا الحيوان الى الحيوان العقلي وكذا نسبة المحسوس ههنا الى الامر المحسوس هناك ولذا قيل الحس الذي في هذا العالم الادنى يشبه الحس الذي في العالم الاعلى فان الحس هناك على المحسوسات التي هناك فلذلك صار بصر هذا الحيوان السفلي متعلقا ببصر الحيوان الاعلى متصلا به اقول وكذا سمعه بسمعه وشمه بشمه وذوقه ولمسه كاتصال هذه الانواع الطبيعية المادية بصورها العقلية الموجودة في العالم الاعلى وفي علم الله الازلي كما ورد في الحديث النبوي على قائله الصلوة والسلام ان هذه النار غسلت بسبعين ماء ثم انزلت اشارة الى ان هذه النار من مراتب تنزلات النار العقلية وكان رسول الله صلى الله عليه وآله يهذه الحواس الباطنية الاخروية يدرك الامور الغائبة عن هذه الحواس الداثرة حيث قال في الذوق ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني وفي الشم اني لاجد نفس الرحمن من جانب اليمن وفي البصر زويت لي الارض فاريت مشارقها ومغاربها وفي اللمس وضع الله يده بين كتفي فاحسست ببرد اناملها بين ثديي وفي السمع اطت السماء وحق لها ان تئط ليس فيها موضع قدم الا وفيه ملك ساجد او راكع وبالجملة الانسان العقلي يفيض بنوره على هذا الانسان الطبيعي السفلي بواسطة الانسان النفسي المتوسط بين العقلي والطبيعي واعلم ايضا ان اشراق النفس على الصورة الموجودة فيها كاشراق الشمس على الاجسام وغيره بوجه فان مقتضى الاول افادة ذات المرئي الاشراقي ومقتضى الثاني افادة ظهوره فالنفس عند تخيلها الاشياء يفيد صورها الخيالية الموجودة في عالمها الاخروي في هذا العالم ويدركها بذاتها لا بصورة اخرى واما ادراكها للمبصرات الخارجية فهو ايضا كما حققناه سابقا في مباحث الابصار من ان المادة ووضعها بالنسبة الى آلة الابصار مخصص لان يفيض من النفس صورة مساوية للصورة المادية وهي مجردة عنها وعن غواشيها موجودة في صقع النفس كالصور الخيالية والفرق بينهما باشتراط المادة وعوارضها الخارجية في المبصرة وعدم الاشتراط بها في المتخيلة **فصل**

في التعلق الاول للنفس ان النفس لا تتصرف في الاعضاء الكثيفة العنصرية الا بوسط مناسب للطرفين وذلك الوسط هو الجسم اللطيف النوراني المسمى بالروح النافذ في الاعضاء بواسطة الاعصاب الدماغية وهذه الدعوى اي كون النفس غير متصرفة اولا الا في ذلك الروح الذي قيل انه مخلوق من لطافة الاخلاط وبخاريتها كما ان البدن مخلوق من كثافة الاخلاط ودرديها قريبة من الوضوح غير محتاجة الى البرهان اذ درجات الوجود متنالية مترتبة في اللطافة والكثافة فيما يتصف بهما كما انها مترتبة في الشرف والخسة ففي الحيوان لوا جزء هو الطف اجزائه وهو الروح المحوي بالشرايين وجزء هو اكثف اجزائه هو كالمشيمة في الولد وما بين الطف لطيفه واكثف كثيفه وسائط متناسبة قد نضد بعضها بالبعض كما في طبقات الاجرام الفلكية والعنصرية على تدبير الحكم الالهي والنظم البديع العلوي ولا شك ان الطفها اسرع فعلا واقل انفعالا واكثفها بعكس ذلك مثال ذلك ان الروح الغريزي مؤثر بالجبلة في الدم الطبيعي اذ هو في افق الد

ثم لا ينعكس الامر والدم الطبيعي مؤثر في الرطوبة الدماغية اذ هو في افقها ولا ينعكس وتلك الرطوبة مؤثرة في اللحمان العضلية من غير عكس
وهكذا في كل جزء بعد جزء الى ان ينتهي الى اصلب الاجزاء وهو المقابل للمتاثر على الاطلاق من غير ان يؤثر في شيء مما عداه وكذلك يجب ان
يتصور التصاعد والترتيب في الروحانيات كما تصورت في الجسمانيات وكذلك الحال في اجسام العالم الكبير كما علمت في العالم الصغير فان
في جسميا[ته] جزء هو الطف اجزائه وهو الفلك الاعلى المحيط بالكل و جزء هو اكثف اجزائه وهو الارض السفلى وبين الطف لطيفه واكثف ١٦١
كثيفه وسائط متناسقة متصاعدة بعضها على بعض على التقدير الالهي والنظم الحكمي وقد دلت الآثار على ان الطفها ذاتا ابقيها
تفصيلا واكثرها انفعالا ولهذا ما ورد في الادعية التوجه الى جانب السماء عند طلب الحاجات واستجلاب الخيرات واستجابة الدعوات
وهذا معنى ما ورد في لسان بعض العرفاء ان النور الالهي معنى احدي انما يكون افنانه بحسب المعادن المجعولة والمراد ان الوجود الفائض
من الحق المسمى عند بعضهم بالنفس الرحماني امر واحد حقيقة مختلف المراتب بحسب القرب والبعد من الاول تعالى اذا تقرر هذا فاعلم
ان جوهر النفس لكونه من سنخ الملكوت وعالم الضياء المحض العقلي لا يتصرف في البدن الكثيف المظلم العنصري بحيث يحصل منهما نوع طبيعي
وحداني الا بمتوسط والمتوسط بينهما وبين البدن الكثيف هو الجوهر اللطيف المسمى بالروح عند الاطباء والمتوسط بين كل واحد من
الطرفين وتلك المتوسط ايضا متوسط اخر مناسب لطرفيه كالبرزخ المثالي بين النفس والروح الحيواني والدم الصافي اللطيف بينه وبين
البدن ثم الدليل على الجوهر المسمى بالروح ان سدة الاعصاب يوجب ابطال قوة الحس والحركة عما وراء موضع السدة مما يلي جهة الدماغ وا[لسدة]
لا يمنع الا نفوذ الاجسام والبخار دالة ايضا شاهدة بوجوده فان كثرته يوجب الفرح والنشاط والقوة الشجاعة والشهوة وقلته يوجب
الصرع والسكتة والغم والحزن والمالنخوليا وعند انقطاعه عن القلب يعرض الموت فجاءة وكما ان تعلق النفس بالبدن لاجله فلا بد ايضا
من تعلقها الكونها واحدة من عضو واحد هو المتعلق به النفس بواسطة هذا الروح البخاري وساير الاعضاء يكون متعلقا بها بواسطة
ذلك العضو الذي هو الرئيس وقد اختلفوا ان ذلك العضو الرئيس المعطي لقوة ساير الاعضاء وروحها هو القلب والدماغ وعند الاكثر
من الاطباء والطبيعيين انه هو القلب لكونه احر ما في البدن والدماغ ليس هو كذلك فهو المناسب لتكون الروح الغريزي البخاري وايضا الحركات
الفكرية يسخن الدماغ تسخينا شديدا فلو لم يكن باردا في اصله لزم احتراقه عند اجتماع التسخينين تسخين الروح وتسخين الحركة الفكرية
وايضا اول ما يتخلق في البدن هو القلب وهو اول ما يتحرك من الاعضاء واخر ما يسكن فهو المتعلق الاول للنفس ثم بواسطته بالدماغ
والكبد وبساير الاعضاء على الترتيب فان قيل لو كان القلب عضوا رئيسا معطيا وكانت الارواح النفسانية فائضة منه الى الدماغ
لكان القلب منبت الاعصاب دون الدماغ لان منبت الالة يكون من المبدء لا من الاخذ ولما لم يكن كذلك بطل ما قلتموه قلنا قد قال بعض
شراح القانون انه لم يقم دليل قطعي على ان منبت الاعصاب هو الدماغ البتة ومع قطع النظر عن ذلك القول لمانع ان يمنع كون منبت الآلة
واجبا ان يكون هو المبدء لم لا يجوز ان يكون العضو المستفيد منبتا لآلة وكانت استفادته القوة من المبدء بعد ان وصلت الالة
العضو المفيد ثم ينادي فيه الارواح الحاملة للقوى الاحساسية والتحريكية والاستقصاء في هذا البحث يناسب الكتب الطبية

الباب التاسع في شرح بعض ملكات النفس الانسانية وافعالها وانفعالاتها ومنازل الانسان ومقامات قواه وان

بعضها ارفع وجودا واقل قبولا للتجزي من بعض وفيه فصول **فصل** في خواص الانسان فمنها النطق اعلم ان من عظيم حكمة الله في خلق
الانسان من العناصر والاركان احداثه الموضوعات اللغوية وبين الداعي الى ذلك ان الانسان مفتقر في معيشته الدنياوية الى مشاركة ما
معاونة من بني نوعه فان الواحد من الانسان لو تفرد في وجوده عن افراد نوعه وجنسه ولم يكن في الوجود الا هو والامور الموجودة في
الطبيعة لهلك سريعا او ساءت معيشته لحاجته في معيشته الى امور زائدة على ما في الطبيعة مثل الغذاء المعمول والملبوس المصنوع
فان الاغذية الطبيعية غير صالحة لاغتذائه والملابس الطبيعية ايضا لا تصلح له الا بعد صيرورتها صناعية باعمال ارادية فلذلك يحتاج
الى تعلم بعض الصناعات حتى يحسن معيشته والشخص الواحد لا يمكنه القيام بمجموع تلك الصناعات بل لا بد من مشاركة ومعاونة
بين جماعة حتى يخبز هذا لذاك وذاك ينسج لهذا وهذا ينقل لذاك وذاك يعطيه بازاء عمله اجرة فلهذه الاسباب وامثالها احتاج الانسان
في المعاملات وغيرها ان يكون له قوة على ان يعلم الاخر الذي هو شريكه بما في نفسه بعلامة وضعية واصلح الاشياء لذلك هو الصوت
لانه ينشعب الى الحروف يتركب منها الى تراكيب كثيرة من غير مؤنة تلحق البدن والصوت من الامور الضرورية للانسان لتنفس المضطر اليه
في ترويح حرارة القلب وايضا الهيئات الصوتية لا يثبت ولا يدوم عدده فيؤمن وقوف من لا يحتاج الى شعوره عليه وبعد الصوت

في صالاجة امر الاعلام هي الاشارة الا انه اول منها لانها لا ترشد الا من حيث يقع عليه البصر وذلك ايضا من جهة مخصوصة ويحتاج المعلم ان
يحرك حدقته الى جهة مخصوصة حركات كثيرة يراعي بها الاشارة ففائدة الاشارة اقل ومؤونتها اكثر واما الصوت فليس كذلك فلا جرم
قد تقرر الاصطلاح على التعريف لما في النفس بالعبارة فجعلت الطبيعة للنفس ان يؤلف من الاصوات ما يتوصل به الى تعريف الغير واما الحيوانات
الاخرى فان اغذيتها طبيعية او قريب منها وملابسها مخلوقة معها كالاهاب والشعر والقشر والكهوف لحاجة الى الكلام ومع ذلك فان
لها اصواتا مناسبة لما في بعضها من شوب دوية واعلام يقف بها غيرها على ما في نفوسها وضمائرها ولكن دلالة تلك الاصوات دلالة
تلك الاصوات دلالة اجمالية يكفي لاغراضها من طلب ملايم او دفع منافر واما الاصوات الانسانية فلها دلالة تفصيلية ولعل الامور
التي يحتاج اليه الى ان يعبر عنها الانسان في اغراضه يكاد ان لا يتناهى فما كان يمكن ان يطبع بازائها اصوات بلا نهاية فلاجل ذلك ورد وراث
اخرى يحتاج الى وضع الالفاظ والاصطلاح عليها ومن خواصه العجيبة استنباط الصنايع العملية الغريبة واما الحيوانات الاخرى وخصوصا
الطير فصنائع بيوتها ومساكنها سيما النحل في بنائه البيوت المسدسة فان المسدس اوسع الاشكال بعد الدائرة واشبهها بالدائرة
من جهة ان مساحته يحصل من ضرب نصف قطره في نصف محيطه كالدائرة وانما ترك الاستدارة لان لا يقع خارج البيوت من الفرج
فضلا مهملا وكذا المربع لئلا يبقى زوايا ضايعة داخل البيوت فوضعت البيوت على هيئة اشكال مراصة شبيهة لشكل صاحب البيت
فان النحل مستدير مستطيل ولو كانت مستديرة لم يتراص ولو كانت مضلعة غير المسدسة فاما ان يتراص كالمخمس والمسبع وغيرهما
او يقع لها الفرج داخلا كحادة الزوايا مثل المثلث والمربع ومع ذلك كله ليس صدور مثل هذه الصنعة العجيبة عن تلك الحيوانات من تلقاء
نفسها الشخصية الجزئية عن استنباط والا لم يكن على نهج واحدة بل صدورها عن الهام وتسخير من مدبرات امرها وملائكة نوعها و
واكثر فائدة تلك الصنائع يرجع الى صلاح نوعها او صلاح غيرها كالانسان الذي كانه الصفوة والغاية في وجودها او وجود نوعها
وما يرجع الى صلاح شخصها فهو قليل بخلاف الانسان بما هو انسان سيما الفرد الكامل منه فان جميع ما يقصده ويكسبه انما يرجع فائدته
الى ذاته الشخصية والعلة في ذلك ان حكم الهوية الشخصية منه كالحقيقة النوعية من غيره في ان لها الدهرية الاخروية بشخصها والبقاء
العقلي بذاتها والحيوانات الاخرى لا يبقى الا بالنوع لا بالعدد ومن خواصه ايضا انه يتبع ادراكه الاشياء النادرة حالة انفعالية يسمى
بالتعجب ويتبعه الضحك ويتبع ادراكه للاشياء المؤذية انفعال يسمى الضجرة ويتبعه البكاء ومنها ان المشاركة المصلحية يقتضي المنع
من بعض الافعال والحث على بعضها ثم ان الانسان يعتقد ذلك من حين صغره ويستمر نشوه عليه ويتاكد فيه اعتقاد وجوب الامتناع من
احدهما والاقدام على الآخر وركز في نفسه ذلك عناية من الله لاجل النظام فيسمى الاول قبيحا والثاني حسنا جميلا واما ساير الحيوانات فانها
ان تركت بعض الامور مثل الاسد المعلم لا ياكل صاحبه ومثل الفرس العتيق النجيب لا يسافد امه فليس ذلك من جهة اعتقاد في النفس بل هيئة
نفسانية اخرى وهو ان كل حيوان يحب بالطبع ما يلايمه ويلذه والشخص الذي يطعمه محبوب عنده فيصير ذلك مانعا عن اكله لذلك الشخص
وكذا نشوه عنده من اول صغره والفه بها صيرها اخرى الالفة يزجره عن الشهوة الى اتيانها وربما يقع هذه العوارض عن الهام الهي مثل حب
كل حيوان ولده ومنها ان الانسان اذا حصل له شعور بان غيره اطلع على انه ارتكب فعلا قبيحا فانه يتبع ذلك الشعور حالة انفعالية
في نفسه يسمى بالخجالة ومنها انه قد يظن ان امرا يحدث في المستقبل يضره فيعرض له الخوف او ينفعه فيعرض الرجاء ولا يكون للحيوانات الاخرى
هاتان الحالتان الا بحسب الآن في غالب الامر وما يتصل به والذي يفعله من الاستظهار ليس لاجل شعور بالزمان المستقبل وما يكون
فيه بل ذلك للنائية بضرب من الالهام من الملك المدبر لنوعها كالذي يفعله النمل في نقل البر بالسرعة الى حجرها منذرة بالمطر فانها اما
ان يتخيل ان ذلك موذ يكون او مطر ينزل كما ان الحيوان يهرب عن الضد لما يتخيل ان ذا يضره ويوذيه او ان يقع لها ضرب من الالهام و
بالجملة ان الافعال الحكمية والعقلية انما تصدر من الانسان من جهة نفسه الشخصية ومن سائر الحيوانات من جهة عقلها النوعية تدبيرا
كليا ومنها ما يتصل بما ذكر من ان الانسان له ان يروي في امور مستقبلة هل ينبغي ان يفعلها او لا ينبغي فحينئذ يفعل وقتا ما حكمت
به رويته وتدبيره ان يفعله ولا يفعل هذا وقتا اخر بحسب ما يقتضي رويته ان لا يفعله ما كان يصح ان يفعله في الوقت الاول وكذا
العكس واما الحيوانات الاخرى فليس لها ذلك وانما لها من الاعدادات ما يكون على ضرب واحد مطبوع فيها وافق ما قبيلها او
خالف ومنها تذكر الامور التي غابت عن الذهن فان سائر الحيوانات لا يقوى على ذلك اعني الاسترجاع والتذكر ومنها وهو اخص
الخواص بالانسان تصور المعاني الكلية المجردة عن المادة كل التجريد كما مر بيانه في باب العقل والمعقول وغيره من المواضع والتوصل

معرفة المجهولات تصديقا وتصورا من المعلومات الحاضرة واخص من هذا كله هو اتصال بعض النفوس الانسانية بالعالم الالهي بحيث يفنى عن ذاته ويبقى ببقائه وح يكون الحق سمعه وبصره ويده ورجله وهناك التخلق باخلاق الله تع ففيه جملة من خواص الانسان وصفاته بعضها بدنية ولكنها موجودة لبدن الانسان بواسطة نفسه كالضحك والبكاء وامثالهما وبعضها نفسية تعرض من جهة تلبس كالخوف والرجاء والخجلة والحزن وغير ذلك وبعضها عقلية صرفة كالحكمة النظرية والعملية والانسان يختص من بين سائر الموجودات فضلا عن الحيوانات بجامعية هذه الصفات التي بعضها طبيعية وبعضها نفسانية وبعضها عقلية قال الشيخ الرئيس للانسان تصرف في امور جزئية وتصرف في امور كلية والامور الكلية انما يكون فيها اعتقاد فقط ولو كان ايضا في عمل فان من اعتقد اعتقادا كليا ان البيت كيف ينبغي ان يبنى فانه لا يصدر عن هذا الاعتقاد وحده فعل بيت مخصوص صدورا اوليا فان الافعال تتناول الامور جزئية وتصدر عن آراء جزئية وذلك لان الكلي من حيث هو كلي ليس يختص بهذا دون ذاك فيكون للانسان اذن قوة تختص بالآراء الكلية وقوة اخرى تختص بالروية في الامور الجزئية فيما ينبغي ان يفعل ويترك مما ينفع ويضر ومما هو جميل وقبيح ومما هو خير وشر ويكون ذلك بضرب من القياس والتامل صحيح او سقيم غايته انه يوقع رايا في امر جزوي مستقبل من الامور الممكنة لان الواجبات والممتنعات لا يروى فيها ليوجد او يعدم وما مضى ايضا لا يروى في ايجاده على انه ماض فاذا احكمت هذه القوة تبع حكمها حركة القوة الاجماعية الى تحريك البدن كما كانت تتبع احكاما قوة اخرى في الحيوان ويكون هذه القوة استمدادها من القوة التي على الكليات فمن هناك تاخذ المقدمات الكلية الكبرى فيما تروى وتنتج في الجزويات فالقوة الاولى للنفس الانسانية قوة تنسب الى النظر فيقال عقل نظري وهذه الثانية قوة تنسب الى العمل فيقال عقل عملي وتلك للصدق والكذب وهذه للخير والشر في الجزئيات وتلك للواجب والممكن والممتنع وهذه للجميل والقبيح والمباح ومبادي تلك من المقدمات الاولية ومبادي هذه من المشهورات والمقبولات والمظنونات والتجربيات الواهنة دون الوثيقة ولكل واحدة من هاتين القوتين راي وظن فالراي هو الاعتقاد المجزوم به والظن هو الاعتقاد الميل اليه مع تجويز الطرف الاخر وليس كل من ظن فقد اعتقد كما ليس كل من احس فقد عقل او تخيل فقد ظن او اعتقد او راى فيكون في الانسان حس وحاكم من باب التخيل وهمي وحاكم نظري وحاكم عملي ويكون المبادي الباعثة لقوته الاجماعية على تحريك الاعضاء وهم خيالي وعقل عملي وشهوة او غضب ويكون للحيوانات ثلثة من هذه والعقل العملي يحتاج في افعاله كلها الى البدن والى القوة البدنية واما العقل النظري فله حاجة الى البدن والى قواه ولكن لا دائما من كل وجه بل قد يستغني بذاته وليس واحد منها هو النفس الانسانية بل النفس هو الشيء الذي له هذه القوى وهو كما يتبين جوهر منفرد له استعداد نحو افعال بعضها لا يتم الا بالآلات وبالاقبال عليها بالكلية وبعضها لا يحتاج فيه الى الآلات البتة وهذا كله سنشرحه في موضعه انتهى كلامه وفيه موضع انظار كثيرة لولا مخافة الاطناب لاوردتها ولكن فيما ذكرناه من معرفة النفس وشرح اطوارها وكيفية وحدتها الجامعة لمقاماتها ودرجاتها كفاية للطالب المهتدي والسامع الذكي ولو تامل احد في قوله فيكون في الانسان حاكم حسي وحاكم من باب التخيل وحاكم عملي الى قوله بل قد يستغني بذاته تاملا شافيا يستنبط منه ان النفس الانسانية تمام هذه القوى كلها لا كما ذكره انه ليس ولا واحد منها هو النفس الانسانية بل الشيء الذي له هذه القوى الا على وجه دقيق يعرفه العارفون بحقيقة الوجود واطوارها فان هذه القوى وان تكثرت وتعددت بحسب تعدد آلاتها وافعالها وانفعالاتها في عالم الطبيعة والحس لا من عالم النفس فقط والتزام لانقسام الا انها مجتمعة في ذات النفس على نعت الوحدة اذ لا شبهة لاحد في ان كل شخص من الانسان له هوية واحدة ونفس واحدة منها يصدر جميع الافعال المنسوبة اليه ومع ذلك لا شبهة ايضا لمن تدرب في الصناعة ان الحاكم الحسي لا بدان يكون من باب الحس والمحسوس والحاكم الخيالي لا بدان يكون مرتبته مرتبة القوة الخيالية والحاكم العقلي العملي لا بدان يكون مرتبته مرتبة المجرد ذاتا المتعلق نسبة واضافة الى الصور الجزئية كما ذكرنا في باب الوهم والموهومات انه عقل مضاف الى الحس وكذا الحاكم العقلي النظري مرتبته مرتبة العقل المفارق المحض فثبت من هذا ان النفس تنتقل انتقالا جوهريا من طور الى طور حسبما ادعيناه وكذا يستفاد من قوله فله حاجة الى البدن لكن لا دائما من كل وجه بل قد يستغني بذاته ان النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء مع انه غير قائل بهذه الاستحالة الجوهرية فان حاجة النفس الى البدن ليس كحاجة الصانع الى الدكان في امر عارض له لا فيما يقوم وجوده بل حاجتها اليه في ابتداء الامر حاجة جوهرية طبيعية لعدم استقلالها بالوجود دون البدن الحسية والطبيعية وقدم ايضا ان نفسية النفس هي نحو وجودها لا اضافة عارضة لذاتها بعد تمام هويتها فاذا كان الحال كذلك ثم اذا صارت عقلا بالفعل وصارت احد سكان عالم العقل كالصور المعقولة التي هي بعينها عاقلة لذاتها واين صورة البدن العنصري المادي والصورة التي هي بذاتها معقولة

بالفعل لها سواء عقلها غيرها او لم يعقلها فهل ذلك الا بتفاوتهما في الوجود واستكمالهما في الجوهرية واشتدادهما في الكون وترقيهما من ادون
المنازل الى اشرف المقامات والمعارج كما يشير اليه حكاية معراج النبي وترقيه الى كل مقام واستكمالها حتى بلغ المنتهى ورأى من آيات ربه
الكبرى وكذا ما حكى الله عن الخليل وكذلك نري ملكوت السموات والارض وقوله حكاية عنه اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض
فاين مرتبة البشرية كما قال له قل انما انا بشر مثلكم وهذه المرتبة الالهية التي اشار اليه بقوله لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب
ولا نبي مرسل **فصل** في اوصاف النفس الانسانية ومجامع اخلاقها واختلافها في الشرف والدناءة اكثر الاختلاف الواقع في الصفات
الانسانية راجع الى قوة النفس وشرفها ومقابلها اعني الضعف والخسة وهذا شيء يستفاد من تضاعيف ما ذكرناه في احوال الوجود وان
شدته وضعفه مما يوجب اختلاف الاشياء ذاتا وصفة فنقول ان النفوس الانسانية لها تفاوت عظيم في الكمال والنقص والشرف والخسة
فالنفس القوية متناهية القوة يصدر الافعال العظيمة منها والشديدة في ابواب كثيرة لما من جامعيتها للنشآت الوجودية والنفس
الضعيفة في مقابلها مثال ذلك انا نشاهد نفوسا ضعيفة يشغلها فعل عن فعل فاذا انصبت الى الفكر اختل احساسها والى
الاحساس اختل فكرها واذا اشتغلت بالتحريكات الارادية اختل ادراكها ونرى نفوسا قوية تجمع بين اوصاف من الادراكات و
التحريكات سيما ما يتعلق بالفضائل الباطنية فالقسم الاول هو صاحب النفس الضعيفة والثاني صاحب النفس القوية ثم هذه القوة وهذا
الضعف قد يكون للنفس بما هي نفس حساسة وقد يكون لها بما هي عقل بالاول كما لاصحاب التخيلات القوية كالكاهن وكصاحب العين والثاني
كالاصحاب العلوم الكثيرة واما النفس الشريفة بحسب الغريزة فهي الشبيهة بالمبادي المفارقة في الحكمة والحرية اما الحكمة فهي اما ان تكون
غريزية او مكتسبة فالحكمة الغريزية هي كون النفس صادقة الآراء في القضايا والاحكام وهذه الحكمة الغريزية هي الاستعداد الاول
لاكتساب الحكمة المكتسبة والنفوس الانسانية متفاوتة فيها حتى ان البالغ منها الى الدرجة العالية هي النفس القدسية النبوية المشار
اليه بقوله تعالى يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار واشارة الى عدم احتياجه في اكتساب العلم الى معلم بشري ويقابلها النفس البليدة التي لا
تنتفع بتعليم معلم واما الحرية فشرحها ان النفس اما ان لا تكون مطيعة بغريزتها الى الامور البدنية ومستلذات القوى الحيوانية واما
ان تكون مطيعة لها فالتي لا تكون كذلك هي الحرة وانما سميت بها لان الحرية في اللغة تطلق على ما يقابل العبودية ومعلوم ان الشهوات مستعبدة
قاهرة على استخدام النفوس الناقصة فهي عبدة الشهوة غير حرة عن طاعة الامور البدنية سواء تركها ام لم تتركها بل التائق التارك
اسوء حالا وادنى درجة من التائق الواجد في الحال وان كان احسن حالا منه في المال لان عدم وجدانه في الحال واشتغاله بغيرها ربما يزيل
عنه ذلك التوقان في ثاني الحال فظهر من هذا ان الحرية الحقيقية ما تكون غريزية للنفس لا التي تكون بالتعويد والتعليم وان كانت ايضا فاضلة
وهو معنى قول الفيلسوف ارسطاطاليس الحرية ملكة نفسانية حارسة للنفس حراسة جوهرية لا صناعية وبالجملة فكل ما كانت علاقته
البدنية اضعف وعلاقته العقلية اقوى كان اكثر حرية ومن كان بالعكس كان اكثر عبودية للشهوات والى هذا اشار افلاطون الالهي بقوله من لم يرو
في افق الطبيعة وظلها والانفس الفاضلة ذوات العقل واذا علمت معنى الحكمة والحرية وحاصلهما قوة الاحاطة بالمعلومات والتجرد عن المواد
فاعلم ان جميع الفضائل النفسانية يرجع الى هاتين الفضيلتين وكذا الاخلاق الذميمة مع كثرتها يرجع كلها الى اضدادهما ولا يكمل
تزكية النفس عن بعضها حتى تزكى عن جميعها ولو تركت البعض غالبا عليك فيوشك ان يدعوك الى البقية ولا ينجو من عذابها الا من اتى الله بقلب
سليم وقال تعالى قد افلح من زكيها وقد خاب من دسيها وقال النبي ص لم ابعث الا لاتمم مكارم الاخلاق وكما ان للانسان صورة ظاهرة
حسنها بحسن الجميع واعتداله وقبحها بقبح البعض فضلا عن الجميع فكذلك الصورة الباطنة لها اركان لا بد من حسنها جميعا حتى يحسن الخلق ويحصل الحكمة
والحرية وهي اربعة معان قوة العلم وقوة الغضب وقوة الشهوة وقوة العقل والعدل بين هذه الامور فاذا استوت هذه الاركان الاربعة
التي هي مجامع الاخلاق التي يتشعب منها اخلاق غير محصورة اعتدلت وتناسبت حصل حسن الخلق اما قوة العلم فاعتدالها وحسنها ان يصير
بحيث تدرك الفرق بين الصدق والكذب في الاقوال وبين الحق والباطل في الاعتقادات وبين الجميل والقبيح في الاعمال فاذا انصلحت
هذه القوة واعتدلت من غير غلو وتقصير حصلت منها ثمرة هي بالحقيقة اصل الخيرات وراس الفضائل ووصفها قال الله تعالى ومن يؤت
الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وقال ايضا ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم بعد قوله ويعلمهم الكتاب والحكمة
فهذه الحكمة ثمرة الحكمة بالمعنى الاول وهي كلما كانت اكثر واشد فهي افضل بخلاف المعنى الاول واما قوة الغضب فاعتدالها ان يصير
انقباضها وانبساطها على موجب اشارة الحكمة والشريعة وكذلك قوة الشهوة واما قوة العدالة فهي في ضبط قوة الغضب والشهوة

تحت اشارة الدين والعقل فالعقل النظري منزلته منزلة المشير الناصح وقوة العدل وهي القدرة الثالثة منزلتها منزلة المنفذ والممضي لاحكامه واشاراته وقوتا الغضب والشهوة هما اللذان ينفذ فيهما الحكم والاشارة وهما كالكلب والفرس للصياد حيث ينبغي ان يكونا في الحركة والسكون والقبض والبسط والاخذ والترك مطيعين له منقادين لحكمه واما قوة الغضب فيعبر عن اعتدالها بالشجاعة والله تعالى يحب الشجاع فان مالت الى طرف الافراط سمي تهورا وان مالت الى النقصان سمي جبنا ويتشعب عن اعتدالها وهو العفة خلق الكرم والنجدة والشهامة والحلم والثبات وكظم الغيظ والوقار وغير ذلك واما افراطها فيحصل منه خلق التهور والصلف والبذخ والاستشاطة والكبر والعجب واما تفريطها فيحصل منه الجبن والمهانة والذلة والخساسة وضعف الحمية على الاهل وعدم الغيرة وصغر النفس واما الشهوة فيعبر عن اعتدالها بالعفة وعن افراطها بالشره وعن تفريطها بالخمود فيصدر من العفة السخاء والحياء والصبر والمسامحة والقناعة والورع وقلة الطمع والمساعدة و يصدر عن افراطها الحرص والوقاحة والتبذير والرياء والهتك والمجانة والملق والحسد والشماتة والتذلل للاغنياء واستحقار الفقراء وغير ذلك واما قوة العقل والحكمة فيصدر عن اعتدالها حسن التدبير وجودة الذهن ونقاء الرأي واصابة الظن والتفطن لدقائق الاعمال وخفايا آفات النفوس واما افراطها فيحصل منه الجربزة والمكر والخداع والدهاء ويحصل من ضعفها البله والحمق والغباوة والانخداع فهذه رؤس الاخلاق الحسنة والاخلاق السيئة المعبر عنها في حديث عذاب القبر للمنافق برؤس التنين ومعنى حسن الخلق في جميع انواعها الاربعة وفروعها هو التوسط بين الافراط والتفريط والغلو والتقصير فخير الامور اوسطها وكلا طرفي قصد الامور ذميم قال تعالى ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط وقال والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما وقال اشداء على الكفار رحماء بينهم ومهما انحرف بعض هذه الامور عن الاستقامة الى احد الجانبين فبعد ما لم يتم مكارم الاخلاق ومما يجب ان يعلم في هذا المقام ان قوة النفس غير شرفها كما اشير اليه وكل منهما قد يوجد في الاخر وقد يفترق لوازمها اما ان كلا من شرف النفس وقوتها وقد يزيد على الاخر فلان الشجاعة مثلا قد يصدر لكبر النفس واحتقار الخصم واستشعار الظفر به وقد يصدر لشرف النفس والترفع عن المهانة والذلة كما قال الفيلسوف النفوس الشريفة تابى مقاربة الذلة ويرى حياتها في ذلك موتها فيها وحياتها في موتها فان كانت من قوة النفس فلا بد فيها من الحكمة لان الشجاعة من هذا الوجه عبارة عن مطاوعة النفس غير بها العقلية الحكمية في الاقدام والاحجام والجبن وهو ان يطاوع في الاحجام وهو لازم لقوة النفس مع جهلها واما ان القوة والشرف فلا يتفقان في اللوازم فكان مثل حب الرياسة في النفس الشريفة وفي النفس القوية الجاهلة فان الجاهل القوي لجهله يظن بنفسه كونه اهلا لما ليس اهلا له ولقوة نفسه يقدم على طلبها وعلو النفس قد يكون لقوتها وعلمها بالقدرة على رفع الحاجات او فواتها وقد يكون لشرفها وقلة التفاتها الى الموجود واهتمامها بالمفقود ودناءة النفس كذلك قد يكون لضعفها وظنها الفقد عند الحاجة وقد يكون لخستها واحتكارها والعدالة لازمة لشرف النفس خصوصا مع القوة والجور لخستها في الخسيسة المشتاقة الى جمع المال والصدق قد يلزم شرف النفس والكذب خستها والكرم للقوة مع الشرف والبغي للضعف مع الخسة وكبر الهمة لقوة النفس الشريفة ايضا والفشل وصغر الهمة لضعف النفس الخسيسة

فصل في منازل الانسان ودرجاته بحسب قوى نفسه ان كل انسان بشري باطنه كانه معجون من صفات قوى بعضها بهيمية وبعضها سبعية وبعضها شيطانية وبعضها ملكية حتى يصدر من البهيمية الشهوة والشره والحرص والفجور ومن السبعية الحسد والعداوة والبغضاء ومن الشيطانية المكر والخديعة والحيلة والتكبر والعز وحب الجاه والافتخار والاستيلاء ومن الملكية العلم والتنزه والطهارة واصول جميع الاخلاق هذه الاربعة وقد عجنت في باطنه عجنا محكما لا يكاد يتخلص منها وانما يتخلص من ظلمات الثلاثة الاول بنور الهداية المستفاد من الشرع والعقل واول ما يحدث في عقل الادمي البهيمية فيغلب عليه الشهوة والشره في الصبي ثم يخلق فيه السبعية فيغلب عليه المعاداة والمناقشة ثم يخلق فيه الشيطانية فيغلب عليه المكر والخديعة اولا اذ يدعوه البهيمية والغضبية الى ان يستعمل كياسته في طلب الدنيا وقضاء الشهوة والغضب ثم يظهر فيه صفات الكبر والعجب والافتخار وطلب العلو ثم بعد ذلك يخلق فيه العقل الذي به يظهر نور الايمان وهو من حزب الله تعالى وجنود الملائكة وتلك الصفات من جنود الشيطان وجند العقل يكمل عند الاربعين ويبدو اصله عند البلوغ واما سائر جنود الشياطين يكون قد سبق الى القلب قبل البلوغ واستولى عليه والفته النفس واسترسل في الشهوات متابعا لها ان يرد نور العقل فيقوم القتال والتطارد في معركة القلب فان ضعف العقل استولى عليه الشيطان بجنوده وصار في العاقبة جنود الشيطان مستقرة كما سبقت الى النزول في البداية فيحشر الانسان حينئذ مع ابليس وجنوده اجمعين وان قوي العقل بنور العلم

والايمان صارت القوى مسخرة وانخرطت في سلك الملائكة محشورة اليها وما تدري نفس باي ارض تموت **فصل في كيفية ارتقاء** المدركات من ادنى المنازل الى اعلاها الكلام في مراتب التجريد اعلم ان لكل معنى معقول ماهية كلية لا تأبى الاشتراك والعموم كالانسان مثلا فان الماهية الانسانية من حيث هي انسان طبيعة مطلقة لا يمنع تصورها عن وقوع الشركة بين كثيرين وهي من حيث هي هي لا تقتضي التوحيد والتكثير ولا المعقولية ولا المحسوسية ولا الكلية ولا الشخصية والا لم تكن مقولة على ما يقابل مقتضاه كما عرفت في مباحث الماهية ثم ان هذه الطبيعة اذا حصلت في مادة خارجية تقارنها بعض من الكيف والكم والاين والوضع ومتى وجميع هذه الامور زائدة على ماهيتها كما عرفت الا انها داخلة في التشخصات وانحاء الوجودات وليس كما زعمه الجمهور ان للماهية وجودا في الخارج ولاحوالها الشخصية وجود آخر وذلك لعدم معرفتهم باحوال الوجود وانحائه بل وجود الانسان بما هو انسان في الخارج هو بعينه تشخصه الخارجي المستلزم لقدر من الكم والكيف وغيرهما الا ان هذه امور زائدة على وجودها المادي لكن لما رأوا ان هذه الامور متبدلة والانسانية باقية زعموا ان وجودها غير وجود الماهية ولم يتفطنوا انه كما يجوز للماهية الواحدة اعداد من الوجود واشخاص من الكون بحيث لا ينافي ذلك وحدتها النوعية ولا وحدتها العقلية التجريدية كذلك لا ينافي وحدتها العددية استحالتها في الوجود الشخصي من طور الى طور مع انحفاظ الهوية الشخصية على نعت الاتصال التدريجي كما مر بيانه ثم ان هؤلاء القوم لما رأوا في اسلافهم من كتب الحكماء الاقدمين ان انواع الادراكات كالحس والتخيل والوهم والعقل انما يحصل بضرب من التجريد زعموا ان التجريد المذكور عبارة عن حذف بعض الصفات والاجزاء وابقاء البعض بل كل ادراك انما يحصل بضرب من الوجود ويتبدل الوجود الى وجود آخر مع اتحاد الماهية والعين الثابت فالوجود المادي يلزمه وضع خاص ومادة معينة ذات كم وكيف خاص واين معين والوجود الحسي وجود صوري غير ذي وضع ولا قابل لهذه الاشارات الحسية الا انه مشروط بوجود المادة الخارجية وصورتها المماثلة لهذه الصورة المحسوسة ضربا من المماثلة حتى انه لو عدمت تلك المادة الخارجية لم تكن الصورة الحسية مفاضة على قوة الحس واما الوجود الخيالي فهو وجود صوري غير مشروط بوجود المادة ولا الادراك الحسي الا عند الحدوث وهو مع ذلك صورة شخصية غير محتملة للصدق والحمل على الكثرة واما الوجود العقلي فهو صورة غير ممتنعة عن الاشتراك بين الكثرة والحمل عليها اذا اخذت مطلقة لا بشرط التعين كالانسان العقلي المشترك بين كثيرين وكذا اجزاؤه العقلية كالسمع العقلي والبصر العقلي واليد العقلية والرجل العقلية وجميع الاعضاء العقلية على وجه لا ينافي كثرتها في بساطة تلك الصور العقلية بحسب الوجود فان الواحد العقلي قد يكون ذا معان كثيرة متخالفة المفهوم متحدة الوجود ثم انك قد علمت مما ذكرناه مرارا ان الاشياء ذوات الطبائع متوجهة الى كمالاتها وغاياتها فاعلم ان الانسان من جملة الاكوان الطبيعية مختص بان واحدا شخصيا من نوعه قد يكون مترقيا من ادنى المراتب الى اعلاها مع انحفاظ هويته الشخصية المستمرة على نعت الاتصال وليس سائر الطبائع النوعية على هذا المنهاج لان المادة الحاملة لصورتها تنفصل عنها الى صورة اخرى من نوع آخر منقطعة عن الاولى فلا يحفظ في سائر التوجهات الطبيعية هوياتها الشخصية بل ولا النوعية ايضا بخلاف الشخص الانساني اذ ربما يكون له اكوان متعددة بعضها طبيعي وبعضها نفساني وبعضها عقلي ولكل من هذه الاكوان الثلاثة ايضا مراتب غير متناهية بحسب الوهم والفرض لا بحسب الانفصال الخارجي ينتقل من بعضها الى بعض اي من الادون الى الارفع ومن الاخس الى الاشرف فما لم يستوف جميع المراتب التي يكون للنشأة الاولى من هذه النشآت الثلاث اعني الطبيعية والنفسية والعقلية لم يخط الى النشأة الثانية وهكذا من الثانية الى الثالثة فالانسان من مبدأ طفوليته الى اوان اشده الصوري انسان بشري طبيعي وهو الانسان الاول فيتدرج في هذا الوجود ويتصفى ويتلطف حتى يحصل له كون آخر اخروي نفساني وهو بحسبه انسان نفساني وهو الانسان الثاني وله اعضاء نفسانية لا يحتاج في وجودها النفساني الى مواضع متفرقة كما احتاجت في المادة البدنية حين وجودها الطبيعي فان الحواس في هذا الوجود متفرقة تحتاج الى مواضع مختلفة ليس موضع البصر موضع السمع ولا موضع الذوق موضع الشم وبعضها اكثر تجزيا من البعض واشد تعلقا بالمادة كالقوة اللامسة وهي اول درجات الحيوانية ولذا لا يخلو منها حيوان وان كان في غاية الخسة والدناءة قريبا من افق النباتية كالاصداف والحراطين وهذا بخلاف وجودها النفساني فانه اشد جمعية من هذا الوجود فتصير الحواس كلها هناك حسا واحدا مشتركا وهكذا قياس القوى المحركة ففي هذا العالم بعضها في الكبد وبعضها في الدماغ وبعضها في القلب وبعضها في الانثيين وبعضها في غير ذلك الاعضاء وفي العالم النفساني مجتمعة ثم اذا انتقل من الوجود النفساني الى الوجود العقلي وصار عقلا بالفعل وذلك في قليل من افراد الناس فهو بحسب ذلك الوجود انسان عقلي وله اعضاء عقلية كما مر وانما اليه وهو الانسان الثالث هذا اذا اخذ الترتيب من هذا العالم واما اذا اخذ من عالم العقل فالانسان الاول هو العقلي وبعده النفساني والثالث هو الطبيعي كما فصلناه

الثاني

المشائين ومعلمهم ولا مشاحة في الاصطلاحات فقد قال في كتاب اثولوجيا الانسان العقلي يفيض بنوره على الانسان الثاني الذي في
العالم النفساني والانسان الثاني يشرق بنوره على الانسان الثالث وهو الذي في العالم الجسماني الاسفل فان كان هذا على ما وصفناه قلنا
ان في الانسان الجسماني الانسان النفساني والانسان العقلي ولست اعني انه هو هما لكنه اعني انه متصل بهما وانه صنم لهما وذلك انه يعمل بعض
افاعيل الانسان العقلي وبعض افاعيل الانسان النفساني وذلك ان في الانسان الجسماني كلمات الانسان النفساني وكلمات الانسان العقلي
فقد جمع الانسان الجسماني كلتا الكلمتين اعني النفسانية والعقلية الا انهما فيه قليلة نزرة لانه صنم الصنم انتهى كلامه ولا منافاة بين ما ذكرنا
من ان بعض افراد الناس انسان طبيعي ثم يصير انسانا نفسانيا ثم يصير على سبيل الندرة والشذوذ انسانا عقليا وبين ما ذكره من ان في الانسان
الجسماني كلتا الكلمتين فان نظرنا فيما خرج من القوة الى الفعل وصار مقامه ذلك المقام بعين مرتبة هو بعينه الوجود بها لا الذي هو بعد بالقوة
ومن جهة مجرد الارتباط والاتصال وقبول الآثار وحكاية الافعال ومما يجب ان يعلم ان الانسان ههنا مجموع النفس والبدن وهما مع
اختلافهما في المنزلة موجودان بوجود واحد فكانهما شيء واحد ذو طرفين احدهما متبدل داثر فان وهو كالفرع والآخر ثابت باق وهو كا
لاصل وكلما كملت النفس في وجودها صار البدن اصفى والطف وصار اشد اتصالا بالنفس وصار الاتحاد بينهما اقوى واشد حتى اذا وقع
الوجود العقلي صارا شيئا واحدا بلا مغايرة وليس الامر كما ظنه الجمهور ان النفس عند تبدل وجودها الدنيوي الى وجودها الاخروي
ينسلخ عن بدنه ويصير كعريان يطرح ثوبه وذلك لظنهم ان البدن الطبيعي الذي تدبره وتتصرف فيه تدبيرا ذاتيا وتصرفا اوليا هو هذه الجثة
الجمادية التي يطرح بعد الموت وليس كذلك بل هذه الميتة خارجة عن موضوع التصرف والتدبير وانما هو كفضل ودردي يقع مدفوعا عن
فعل الطبيعة كالاوساخ وما يجري مجراها او كالاشعار والاوبار والقرون والاظلاف مما تحصله الطبيعة خارجا عن ذاتها لاغراض خارجية
كالدار يبنيها الانسان لا لاصل الوجود بل لدفع الحر والبرد وسائر ما لا يمكن التعيش بدونها في هذا العالم مع انها لا اثر لحيوة الانسان فيها
فالبدن الحقيقي هو الذي يكون سريان نور الحس والحيوة فيه بالذات لا بالعرض ونسبته الى النفس نسبة الضوء الى الشمس ولو كانت هذه
الجثة الساقطة مما سرت فيه قوة الحيوة بالذات لا كالظرف والوعاء لما بقيت مطروحة منهدمة كالدار التي خربت لارتحال صاحبها منها
وبالجملة حال النفس في مراتب تجردها كحال المدرك الخارجي اذا صار محسوسا ثم متخيلا ثم معقولا فكما ان قولهم لكل ادراك ضرب من التجريد
وان تفاوت مراتب الادراكات بحسب مراتب التجريدات معناه هو الذي ذكرناه من ان التجريد للمدرك ليس عبارة عن اسقاط بعض صفاته
وابقاء البعض بل عبارة عن تبديل الوجود الادنى الانقص الى الوجود الاعلى الاشرف فكذلك تجرد الانسان وانتقاله من الدنيا الى
الاخرى ليس الا تبديل نشأته الاولى الى نشأة ثانية وكذا النفس اذا استكملت وصارت عقلا بالفعل ليس ان ينسلخ عنها بعض قواها
كالحساسة ويبقى البعض كالعاقلة بل كلما تستكمل وترتفع ذاتها كذلك تستكمل وترتفع سائر القوى معها الى انه كلما ارتفع الوجود
للشيء صار من الكثرة والتفرقة فيه اقل واضعف والوحدة والجمعية فيه اشد واقوى ويؤيد ما ذكرنا قول هذا الفيلسوف بعد الكلام
الذي نقلناه قد بان ان الانسان الاول حساس الا انه بنوع اعلى وافضل من الحس الكائن في الانسان السفلي وان الانسان السفلي انما
ينال الحس من الانسان الكائن في العالم الاعلى العقلي كما بينا واوضحنا فانا بينا كيف يكون الحس في الانسان وكيف لا يستفيد الاشياء
العالية من الاشياء السفلية بل هي المستفيدة من الاشياء العالية لانها متعلقة بها فلذلك صارت هذه الاشياء متشبثة بتلك
الاشياء في جميع حالاتها وان قوى هذا الانسان انما هي مستفادة من الانسان العالي وانها متصلة بتلك القوى غير ان قوى هذا
الانسان محسوسات غير محسوسات قوى انسان العالم وليست تلك المحسوسات اجساما ولا ذلك الانسان يحس ويبصر مثل هذا الانسان
لان تلك المحسوسات وذلك البصر خلاف هذه لانه يبصر الاشياء بنوع افضل وارفع من هذا النوع وهذا البصر ولذلك صار ذلك
البصر اقوى واكثر نيلا للاشياء من هذا البصر لان ذلك البصر يبصر الكليات وهذا البصر يبصر الجزئيات لضعفه وانما صار
ذلك البصر اقوى من هذا البصر لانه يقع على اشياء اكرم واشرف وابين واوضح من الابدان فلذلك صار ذلك الحس وذلك البصر اقوى
واكثر معرفة وصار هذا البصر ضعيفا لانه انما ينال اشياء خسيسة دنية وهي اصنام لتلك الاشياء العالية ونصف تلك الحساسة
فاقول انها عقول ضعيفة ونصف تلك العقول فنقول حساس قوية على ما وصفنا من انه كيف يكون الحس في الانسان العالي انتهى
وقال في موضع آخر من ذلك الكتاب فان كانت النفس على هذه الصفة اي ان فيها كلمات الفواعل فلا محالة ان في النفس الانسانية
كلمات فواعل تفعل الحيوة والنطق وانما صارت النفس الهيولانية اي الساكنة في الجسم على هذه الصفة قبل ان تسكن فيه فهو انسان

هناك لا محالة فاذا صارت في البدن صنم انسانا آخر ونفسه على ما يمكن ان يقبل ذلك الجسم من صنم الانسان الحق وكان المصور يصور صورة الانسان الجسماني في مادتها وفي بعض ما يمكنه ان يصور فيه ويحرص على ان ينقش تلك الصورة ويشبهها بصورة هذا الانسان على نحو ما يمكن ان يقبل العنصر الذي يصور ما فيه فيكون تلك الصورة انما هي صنم لهذا الانسان الا انها دون وانقص منه بكثير وذلك انه ليس فيه كلم الانسان وافاعيل ولا حيوة ولا حركة ولا حالاته ولا قواه فكذلك هذا الانسان الحسي انما هو صنم لذلك الانسان الاول الحق الا ان المصور هي النفس فقد حرصت ان يشبه هذا الانسان بالانسان الحق وذلك انها جعلت فيه صفات الانسان الاول الا انها جعلتها فيه ضعيفة قليلة نزرة وذلك ان قوى هذا الانسان وحيوته وحالاته ضعيفة وهي في الانسان الاول قوية جدا و للانسان الاول حواس قوية ظاهرة اقوى وابين واظهر من حواس هذا الانسان لان هذه انما هي اصنام لتلك كما قلنا مرارا فمن اراد ان يرى الحق الاول فينبغي ان يكون خيرا فاضلا وان يكون لحواس لا تنخفش عند اشراق الانوار الساطعة عليها لان الانسان الاول نور ساطع فيه جميع الحالات الانسانية الا انها فيه بنوع افضل واشرف واقوى وهذا الانسان هو الانسان الذي حده افلاطن الالهي لانه زاد في حده فقال انه الذي يستعمل البدن ويفعل اعماله باداة بدنية فهذه النفس تستعمل البدن اولا فاما النفس الشريفة الالهية فانها تستعمل البدن ثانيا الا ثانيا اي بتوسط النفس الحيوانية وذلك انه اذا صارت النفس الحيوانية ملكوتية اتبعتها النفس الناطقة الحية واعطتها حيوة اشرف واكرم ولسنا نقول انها انحدرت من العلو لكنا نقول انها زادتها حيوة اشرف واعلى من حيوتها لان النفس الحية الناطقة لم تبرح عن العالم العقلي لكنها تتصل بهذه الحيوة وتكون هذه متعلقة بتلك فتكون كلمة تلك متصلة بكلمة هذه النفس و لذلك صارت كلمة هذا الانسان وان كانت ضعيفة خفية اقوى واظهر لاشراق كلمة النفس العالية عليها واتصالها بها فان قال قائل ان كانت النفس هي في العالم الاعلى حساسة فكيف يمكن ان يكون في الجواهر الكريمة العالية حس وهو موجود في الجوهر الدني قلنا ان الحس الذي في العالم الاعلى اي في الجوهر الاكرم العقلي لا يشبه هذا الحس الذي في هذا العالم الدني وذلك انه لا يحس هناك هذا الحس الدني لانه يحس هناك على نحو مذهب المحسوسات التي هناك ولذلك صار حس هذا الانسان السفلي متعلقا بحس الانسان الاعلى ومتصلا به فانما ينال هذا الانسان الحس من هناك لاتصاله به كاتصال هذه النار بتلك النار العالية والحس الكائن في النفس التي هناك متصل بالحس الكائن في النفس التي ههنا ولو كانت في العالم الاعلى اجسام كريمة مثل هذه الاجسام لكانت النفس تحس بها وتنالها ولكان الانسان الذي يحس بها وينالها ايضا فلذلك صار الانسان الثاني الذي هو صنم للانسان الاول في عالم الاجسام يحس بالاجسام ويعرفها بان في الانسان الاخر الذي هو صنم للانسان الاول كلمة الانسان الاول وفي الانسان الاول كلمات الانسان العقلي انتهى كلامه واراد بالانسان الاول ههنا الانسان النفساني فانه اول بالاضافة الى هذا الانسان النفساني فانه اول بالاضافة الى هذا الانسان الجسماني

فصل في ان قوى النفس المتعلقة بالبدن بعضها اقل قبولا للتجزي وبعضها اكثر قبولا للتجزي وانها كيف تكون مع تبدلها وتبدل فاعلها شخصية منسوبة الى نفس شخصي وكذا البدن كيف يبقى بدنا شخصيا مع تبدله في كل حين قد علمت ان وجودات الاشياء متفاوتة في الكمال والنقص وان قاعدة الامكان دلت على ان كل مرتبة من مراتب الوجود التي تكون متوسطة بين اعلى الموجودات وادناها ما هي واجبة التحقق في العالم وقد اوضحنا ذلك فيما سبق حيث فصلنا انواع الجمادات والنباتات والحيوانات وان انواعها متفاوتة الوجود وآخر كل افق من الثلثة متصل باول الافق الذي بعده فاعلم ههنا ان كل حقيقة جمعية تأليفية كالحقيقة الانسانية المشتملة على جزء اعلى كالنفس وجزء ادنى كمادة البدن فلا بد ان يكون الارتباط بينهما بمتوسط مناسب للطرفين وهو الواسطة فاذن في الانسان قوى مختلفة بعضها ادراكية وبعضها تحريكية والادراكية بعضها عقلية وبعضها وهمية وبعضها خيالية وبعضها حسية والتفاوت بين هذه الاقسام بالشدة والضعف ظاهر مكشوف وان اشدها تجردا هي العقلية ثم الوهمية ثم الخيالية ثم الحسية والحسيات خمسة مشهورة وفيها ايضا تفاوت بالكمال والنقص واشدها تعلقا بالمادة هي اللمسية ثم الذوقية ثم الشمية ثم السمعية ثم البصرية وكل من هذه الاقسام الثمانية لا يخلو من تفاوت بين افرادها وكذلك القوى التحريكية كالغضبية والشهوية والنباتية بعضها اشد تعلقا بالمادة من البعض وكلما كانت اشد تعلقا بالمادة كانت اكثر تجزيا وكلما كانت اقل تعلقا بها كانت اقل انقساما والنفس وان كانت بحسب ذاتها المجردة غير قابلة للتجزي والانقسام لكنها من جهة اتصالها بالبدن قابلة للتجزي والانقسام قال الفيلسوف الاكرم ان النفس تتجزى بالعرض وذلك انها اذا كانت في الجسم قبلت التجزية بتجزي الجسم كقولك ان الجزء المفكر في الجزء البهيمي وجزءها الشهواني في جزء ما من العضو فالنفس انما تقبل التجزية بعرض لا بذاتها اي بتجزي الجسم الذي هي فيه فاما هي بعينها فلا تقبل

التجزية البتة فاذا قلنا ان النفس متجزية فانما نعني بذلك انها في كل جزء من اجزاء الجسم لانها تتجزي بتجزي الجسم والدليل على ذلك
اعضاء البدن وذلك ان كل عضو من اعضاء البدن حساس وانما يكون حساسا دائما اذا كانت قوة النفس فيه فاذا كانت قوة
النفس الحساسة في جميع الاعضاء ذوات الحس قيل لتلك القوة انها تتجزي بتجزي الاعضاء كما وصفنا قوله واعلم ان هذه القوى
هي مجتمعة في النفس متفرقة في البدن انه لابد لكل منها ما يناسبه من الاعضاء فان العضو الذي هو آلة للبصر مثلا لا يمكن ان يكون مثله
العضو الذي هو آلة السمع وكذا العضو الذي يصلح لان يكون فيه موضع الغضب غير الذي يصلح ان يكون محل الشهوة وهكذا القياس
في غيرها من الاعضاء واما اللمس فلكونها قوة سافلة دنية من جنس اوائل الكيفيات العنصرية فاكثر الاعضاء صالحة لقبولها
ثبت فيها قال الفيلسوف ان لكل قوة من قوى النفس موضعا معلوما من مواضع البدن يكون فيه لا انها تحتاج الى المواضع لثباتها
وقوامها لكنها تحتاج اليها لظهور فعلها من ذلك المكان المتهيئ لقبول فعلها لانها انما تهيئ العضو بالهيئة التي تريد ان تظهر فعلها
منه فاذا هيأت النفس على نحو اختلاف هيئة الاعضاء وليس للنفس قوى مختلفة ولا هي مركبة منها بل هي مبسوطة ذات قوة تعطي الابدان
القوى اعطاء وانما ذلك لانها فيها بنوع بسيط لا بنوع تركيب فلما صارت النفس تعطي الابدان القوى وبسبب تلك القوى الا انها لانها
علة لها وصفات المعلول احرى بان تنسب الى العلة منها الى المعلول لاسيما اذا كانت شريفة تليق بالعلة اكثر مما تليق بالمعلول ونرجع
الى ما كنا فيه فنقول انه ان لم يكن كل قوة من قوى النفس في مكان معلوم من اماكن البدن وكانت كلها في غير مكان لم يكن بينها فرق في ان
يكون داخل البدن او خارجا منه قريب البتة فيكون البدن المتحرك الحساس لا بغيرها وهذا قبيح وهذا يعرض من هذا ايضا انا لا نعلم
كيف يكون اعمال النفس الكائنة بالآلات الجسمانية اذا صارت قواها ليست في البدن انتهى واما الاشكال في ان المتبدلة الوجود
كيف تكون باقية بالعدد لنفس واحدة شخصية فانما ينحل بان الاشياء المتبدلة الهويات يحفظ وحدتها الشخصية بامر وحداني ثابت
نسبته اليها نسبة الروح الى البدن ونسبة الصورة الى المادة وقد مرت الاشارة مرارا الى ان التركيب بين المادة والصورة اتحادي وكذا
النفس والبدن لانها تمامه وتمام الشيء هو هو على وجه اقوى واكمل فكل واحدة من القوى النازلة السفلية يحفظ هويتها المتجددة بهوية
ثابتة هي اصل هويتها وهي قوة اخرى فوقها وهكذا الى ان ينتهي الى امر ثابت الذات من كل وجه وبهذا يندفع الاشكال الذي يرد في
اللامسة من ان اللمس لا يكون الا بتغير العضو اللامس عن مزاجه بورود كيفية هي ضد كيفية المزاجية الملموسة ايضا لان المثل لا يدرك المثل
اذ كل احساس انفعال والشيء لا ينفعل عن مثله وايضا يلزم اجتماع المثلين وهو ايضا محال كاجتماع الضدين فعلى اي تقدير منهما يلزم
بطلان الكيفية الاولى عند ورود الثانية ويبطل ببطلانها القوة اللمسية التي فيها والادراك لا يكون الا ببقاء المدرك مع الصورة
المدركة ووجه دفعه ان القوة اللمسية وان انعدمت وتجددت امثالها لكن القوة الادراكية التي هي فوقها تجمع السابقة فيدرك
بالسابقة الامر اللاحق ويحفظهما معا وان بطل السابق حين ورود اللاحق قال الفيلسوف فقوة النفس على ضربين احدهما يتجزي بتجزي الجسم
البدن مثل القوة النامية والقوة التي هي شهوانية فانهما منبثتان في سائر الجسم من النبات والقوى المتجزية بتجزي الجسم تجمعها قوة اخرى
ارفع منها واعلى فقد يمكن اذن ان يكون قوة النفس المتجزية بتجزي الجسم غير متجزية بالقوة التي فوقها التي لا تتجزي وهي اقوى القوة المتجزية
مثل الحاسة فانها قوة من قوى النفس تتجزي بتجزي الآلات الجسمانية وكلها تجمعها قوة واحدة هي اقوى الحواس وهي ترد عليها بتوسط
الحواس وهي قوة لا تتجزي لانها لا تفعل فعلها بآلة شديدة ومباينها ولذلك صارت الحواس كلها ينتهي اليها فتعرف الاشياء التي تؤدي
اليها الحواس وتميزها معا من غير ان تنفعل آثار الاشياء المحسوسة فلذلك صارت هذه القوة تعرف الاشياء المحسوسات وتميزها معا
في دفعة واحدة انتهى اقول انما ذكره تحقيق شريف نافع جدا ينتفع به في كثير من المطالب منها اثبات المعاد الجسماني وحشر الاجساد
كلها حتى النبات والجماد ومنها كيفية ارتباط المعلولات بعللها ومنها كيفية بقاء الانسان مع تبدل ذاته في كل آن وهي التي عجز عن
دركها الشيخ الرئيس بفرط ذكائه وشدة فهمه ولطافة طبعه فقال عند سؤال بهمنيار في تجويز تبدل الذات لا يلزمني جوابك لاني
لست مسؤولا عنه حين الجواب واعلم ان هذه الدقيقة وامثالها من احكام الموجودات لا يمكن الوصول اليها الا بمكاشفات باطنية
ومشاهدات سرية ومعاينات وجودية ولا يكفي فيها حفظ القواعد البحثية واحكام المفهومات الذاتية والعرضية وهذه المكاشفات
والمشاهدات لا تحصل الا برياضات ومجاهدات في خلوات مع توحش شديد عن صحبة الخلق وانقطاع عن اغراض الدنيا وشهواتها
الباطلة وترفعاتها الوهمية وامانيها الكاذبة واكثر كلمات هذا الفيلسوف الاعظم مما يدل على قوة كشفه ونور باطنه وقربه

عند الله وانه من الاولياء الكاملين ولعل اشتغاله بامور الدنيا وتدبير الخلق واصلاح العباد وتعمير البلاد كان عقيب تلك الرياضات و
المجاهدات وبعد ان كملت نفسه وتمت ذاته وصارت كاملة بحيث لم يشغله شان عن شان فاراد الجمع بين الرياستين وتكميل النشأتين
فاشتغل بتعليم الخلق وتهذيبهم وارشادهم سبيل الرشاد وتقربا الى رب العباد واما الشيخ صاحب الشفا فلم يكن اشتغاله بامور الدنيا
على هذا المنهاج والعجب انه كلما انتهى بحثه الى تحقيق الهويات الوجودية دون الامور العامة والاحكام الشاملة تبلّد ذهنه وظهر منه العجز
وذلك في كثير من المواضع منها منعه الحركة في مقولة الجوهر فانه زعم انها توجب خروج الموضوع عن مهية الى مهية اخرى فلو تحرك زيد مثلا
في انسانيته لزم عند خروجه من الانسانية الى نوع اخر مع انه لا بد في الحركة من بقاء الموضوع وذلك لذهوله عن احوال الوجود وان المهية
واحدة قد يكون لها انحاء متفاوتة من الوجود بعضها اتم من بعض بل يجوز ان يكون لشخص واحد انحاء واطوار كثيرة من الوجود ثم لو كان الوجود كما
زعمه جمهور المتاخرين امرا انتزاعيا كان الامر كما زعمه وليس كذلك على ما علمت ومنها انكاره للصور المفارقة الافلاطونية وقد سبق تحقيقها
في مباحث المهية ومنها انكاره لاتحاد العاقل بالمعقول وكذا اتحاد النفس بالعقل الفعال وقد مر اثباتهما في مباحث العقل والمعقول ومنها
تبلّد ذهنه من تجويز عشق الهيولى للصورة وقد اثبتناه ومنها انكاره تبدل صور العناصر الى صورة واحدة معتدلة الكيفية وقد علمت في مبحث
المزاج بيانه ومنها عجزه عن اثبات حشر الاجساد وسيأتي بيانه ومنها رسوخ اعتقاده في سرمدية الافلاك والكواكب وازليتها باشخاصها مع
صورها وموادها ومقاديرها واشكالها والوانها وانوارها كل منها بحسب الشخص الا الحركات والاوضاع فانها قديمة عنده بالنوع وكذا
هيولى العنصريات وقد مر بيان حدوثها بالبراهين ومنها انه سئل بهمنيار في بعض اسئلته ما السبب في ان بعض قوى النفس مدركة و
بعضها غير مدركة مع ان الجميع قوى لذات واحدة فقال في الجواب اني لست احصل هذا وذلك لانه لم يحصل معنى الوحدة الجمعية للبسائط
المجردة وقد مر في مباحث النفس انها العاقلة والمتخيلة والحاسة والمحركة ومنها ايضا سأله قائلا لو انه لم يكن شيء ثابت في ساير الحيوان والنبات
كانت المسئلة اعظم فقال لو قدرت ومنها انه سئل هل يشعر الحيوانات الاخر سوى الانسان بذواتها وما البرهان عليه ان كان كذلك فقال
يحتاج ان تفكر في ذلك ولعلها لا تشعر الا بما تحس او تتخيل ولا تشعر بذواتها او لعلها تشعر بذواتها بالآلات ولعل هناك شعورا ما يشترك
بين الاظلال يجب ان تفكر في هذا وقد مضى منا كلام في هذا المقام وقد علمت مما سبق من طريقتنا ان نفوس الحيوانات التي لها قوة التخيل بالفعل
ليست مادية فهي مدركة لذواتها على الوجه الجزئي لان ذواتها ليست لغيرها وكلما كان وجوده له لا لغيره فهو مدرك لذاته كما مر في مباحث
العلم ولا يلزم من ذلك كونها جواهر عقلية اذ التجرد عن المادة اعم من العقلية والعام لا يوجب الخاص ويقرب من ذلك انه سئل ان جاز ان تدرك
قوة جسمانية ان هذا الذئب مهروب عنه وان هذا الشيء مخوف منه فلم لا جاز ان تدرك المعاني المعقولة لان هذه ايضا معان لا يجوز ان تحل جسما
الا مقدارها والذي يمنع ادراك المعقولات بآلة جسمانية هو انها ليست ذوات مقدار وصورة الخوف والاذى كلها لا مقدار لها فاجاب
عنه بانه من يقول هذا الخوف والهرب كلها معان جسمانية يحتاج الى ضرب من التجريد حتى تصير عقلية وهذا جواب غير نافع وكلام مجمل فان اصل
الاشكال بان الخوف والهرب والشهوة والغضب والمحبة وما يجري مجراها كلها من قبيل المعاني الغير القابلة للقسمة وليست من قبيل الامور ذوات
الاوضاع والاشكال والمقادير والاطراف فكيف يحل في الجسم وهي لا تقبل الوضع والانقسام لا بالذات ولا بالعرض كالسواد والطعم ولذا
حكمها قبل التجريد حكم كثير من الاشياء بعد التجريد فالحق في الجواب ان يقال مدرك هذه المعاني الوحدانية لا بد ان تكون قوة حيوانية غير حالة
في الاجسام ولا يلزم ان تكون عقلية كما مر ومنها انه سئل ان ما قيل ان الصور الكلية اذا حصلت لشيء صار ذلك الشيء بها عقلا امر عجيب فان
الشيء انما يصير عقلا بان يتجرد غاية التجرد وكيف يدخل على شيء غير مجرد ما يجرده فان قوله يصير الشيء عقلا معناه يصير الشيء مجردا فاجاب
بان معنى صار وليس انه صار بل معناه انه دل على كونه كذلك وهذه كلمة تستعمل مجازا اقول انما ارتكب الشيخ هذا التجوز البعيد لان
النفس الانسانية عنده مجرد عقلي من اول الفطرة حين حدوثها في الشهر الرابع للجنين وليست كذلك كما سبق بل انها في اوائل الامر خيال بالفعل
عقل بالقوة ثم يصير بتكرر الادراكات وانتزاع المعقولات من المحسوسات والكليات من الجزئيات صائرة من حد العقل بالقوة الى حد العقل
بالفعل فيتحول وتنتقل ذاتها في هذه الاستحالة الجوهرية من القوة الخيالية الى القوة العقلية ثم لا يخفى ان الكلمات المنقولة من القدماء
الراسخين في هذا الباب كثيرة لا تقبل التاويل ولا يمكن حملها على المجازات ومنها انه قال في مراسلة وقعت بينه وبين بعض تلامذته وقد
سئل عن اشياء اني قد تاملت هذه المسئلة فاستبهمتها واجيب عن بعضها بالمنع وعن بعضها بالاشارة ولعلي عجزت عن جواب
بعضها اما الشيء الثابت في الحيوان ولعله قريب الى درك البيان واما في النبات فالبيان اصعب وان لم يكن ثابتا كان تميزه ليس بالنوع

فيكون بالعدد لو كيف يعد دا اذا كان استمراره في مقابلة الثبات غير متناه القسمة بالقوة وليس قطع اولى من قطع فكيف يكون عدد غير
متناه منحصرا في زمان غير محصور فلعل العنصر هو الثابت ثم كيف يكون العنصر ثابتا وليس الكم يرد على عنصر واحد بل يرد عنصر على عنصر
بالتغذية فلعل الصورة الواحدة يكون لها ان تلبسها مادة واكثر منها تلبسها وكيف يصح هذا والصورة الواحدة معينة لمادة واحدة ولعل
الصورة الواحدة محفوظة في مادة واحدة اولى تثبت الى اخر مدة بقاء الشخص فيكون هذا واجزاء النامي تتزايد على السواء فيصير كل واحدة
من المتشابهة الاجزاء اكثر مما كان والقوة سارية في الجميع ليست قوة البعض اولى بان يكون الصورة الاصلية دون قوة البعض الاخر فلعل
قوة السابق وجودا هو الاصل والمحفوظ لكن نسبتها الى السابق كنسبة الاخرى الى اللاحق فلعل النبات الواحد بالظن ليس واحدا بالعدد
في الحقيقة بل كل جزء ورد دفعة هو اخر بالشخص متصل بالاول او لعل الاول هو الاصل يفيض منه الثاني شبيهه ثم فاذا بطل الاصل بطل
ذلك من غير انعكاس ولعل هذا يصح في الحيوان او اكثر الحيوان ولا يصح في النبات لانها لا تنقسم الى اجزاء كل واحد قد يستقل في نفسه او لعل
الحيوان او النبات له اصل غير مخالط لكن هذا مخالف للرأي الذي يظهر منا او لعل المتشابه في الحس غير متشابه في الحقيقة او لعل النبات لا واحد
فيه بالشخص مطلقا الا زمان الوقوف الذي لا بد منه فهذه اشراك وحبائل اذا حام حواليها العقل وقع فيها ونظر في اعطافها حيرته ان
ان يجد من عنده اقتحاما الى جانب الحق انتهت عبارته اقول قد ظهر من هذه الترديدات انه كان عاجزا من تصحيح الحركة الكمية في النبات
وفي الحيوان ايضا بناء على العجز عن اثبات امر ثابت فيهما يكون موضوع هذه الحركة لان النفس لها عنده حالة زعمه في مادتها الجسمانية ثم
اذا تبدل بالزيادة او النقصان يتبدل بتبدله كل ما يحل فيه وانت قد وقفت على تحقيق ذلك فيما سبق والعجب انه قد جرى الحق على لسانه
في جملة هذه الاحتمالات والشقوق الفاسدة ولم يتثبت فيه على الترديد وهو قوله او لعل الحيوان والنبات له اصل غير مخالط ولم يعلم ان هذا
هو الرأي الحق الذي لا يعتريه شك ولا ريب اما الحيوان فلما ظهر بالبراهين القطعية ان له نفسا غير مخالطة بجسمه واما النبات فلما
مر من القوة المتجددة في الامور الطبيعية متصلة بما فوقها من قوة ثابتة غير متجددة وقد سبق ايضا ان المادة المتبدلة داخلة في هوية
ما له صورة طبيعية كاملة على سبيل الابهام فلا يقدح تبدلها في استمرار هويته الشخصية ومنها انه لما لم يظفر باثبات تجرد
القوة الخيالية للانسان صار متحيرا في بقاء النفوس الساذجة الانسانية بعد البدن فاضطر تارة الى القول ببطلانها كما في بعض
رسائله المسمى بالمجالس السبعة على انه معترف بان الجوهر الغير الجرمي لا يبطل ببطلان الجسد وتارة الى القول بانها باقية من جهة ادراكها
لبعض الاوليات والعمومات وكل من له قدم راسخ في الفلسفة يعلم ان النشأة الاخرة نشأة ادراكية علمية والنفوس العقلية قولها بادراك
العقليات والتي لا يمكن ان يوجد بالمعنى العام ما لم يتعين ولم يتشخص واي سعادة للنفس في ادراك الشيء والممكن العام او الخاص او
بادراك ان الكل اكثر من جزئه او بان المساوي مساو وما لم يجر مجرى هذه وكما انه في هذا العالم لا يمكن وجود امر بمجرد كونه جوهرا مطلقا
او كيفا مطلقا ما لم يحصل نوعا مخصوصا له صورة مخصوصة فكذا لا يوجد شيء في العالم العقلي بان يكون احد موجودات ذلك العالم
بمجرد كونه شيئا ما او ممكنا ما او جوهرا ما لم يصر ذاتا عقلية مخصوصة ومنها انه زعم ان النفوس الفلكية لم يبق لها كمال منتظر
الا في استعمال غرض جاليه غرض وهي النسب الوضعية لاجسادها وهذا عند البصير المحقق رأي سخيف واعتقاد فاسد فان النفس ما دام
وجودها النفسي ناقصة الذات غير تامة الهوية مفتقرة الى الجسم ليصير آلة لها في تحصيل كمالها الوجودي متشبثة به لضعف وجودها
وليس هي باستعمالها وتحريكها اياه للخروج من القوة الى الفعل في جوهرها الا لامر خارج عن جوهرها ووجودها غاية الخروج كالاثبات
وكيف يسوغ عند العارف البصير ان يحبس جوهر عقلي بلا فائدة جرمية مهاجرا عن عالم النوري الى عالم الظلمات لاجل تحصيل اضافات
ونسب وضعية مع انه عندهم ان العالي لا يلتفت الى السافل ومنها انه ذهب الى امتناع الاستحالة الجوهرية ومع ذلك اعترف بان
النفس اذا استكملت وتجردت عن البدن تصير عقلا ويسقط عنها اسم النفس ولم يعرف ان نفسية النفس ليست اضافة زائدة على وجودها
كالملك والربان حتى اذا زالت عنها الاضافة تبقى وجودها كما كان بل نفسية النفس انما هي نحو وجودها واذا اشتدت في وجودها
وكملت ذاتا عقلية صار وجودها وجودا اخر وهذا بعينه استحالة ذاتية وانقلاب جوهري وقد انكرها ومنها انه لم يعرف
معنى العقل البسيط ولم يحصل مفاده على الوجه الذي هو بيانه بل زعم انه عبارة عن ادراك المعقولات دفعة بلا ترتيب زماني بل
بترتيب علي ومعلولي وبان يعلم العاقل من ذاته صورة بعد صورة دفعة بلا زمان قال في التعليقات العقل البسيط هو ان يعقل
المعقولات على ما هي عليه من مراتبها وعللها دفعة واحدة بلا انتقال في المعقولات من بعضها الى بعض كالحال في النفس بان يكتسب علم

بعضها من بعض بانه يعقل كل شيء ويعقل اسبابه حاضرة معه فاذا قيل للاول عقل وقيل على هذا المعنى البسيط انه يعقل الاشياء بعللها
واسبابها حاضرة معها من ذاته بان يكون مصدرا للاشياء عند ذلك علمها اضافة المبدء لا بان يكون هناك فيه حتى يكون صور الاشياء
المعقولة في ذاته وكانها اجزاء ذاته بل يفيض عنه صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصورة الفائضة عن عقليته والعقول
البسيطة هي ان يكون كلها على ما هي عليه من ترتب بعضها على بعض وعلية بعضها لبعض حاصلة له دفعة واحدة على انها صادرة عنه
اذ هو مبدء لها والمثال في ذلك كما نقرء كتابا فتسئل عن علم مضمونه فيقال لك هل تعرف ما في الكتاب تقول نعم اذ كنت تتيقن انك تعلم
ويمكنك تاديته على التفصيل والعقل البسيط هو المتصور بهذه الصورة وليس في العقول الانسانية عقل على هذا المثال ويكون متصورا
بصور المعقولات جملة بالعدد دفعة واحدة اللهم الا ان يكون نبيا والعلم العقلي هو بلا تفصيل زماني والنفساني هو بالتفصيل انتهى
كلامه ولقد كرر الكلام في كتاب التعليقات في بيان العقل البسيط واكثر ذكره الا انه لم يزد في الفرق بينه وبين العلم النفساني الا بان
المعقولات ههنا مترتبة ترتيب زماني وهناك مترتبة ترتيبا سببيا ومسببيا وان العاقل لها ههنا مبدء قابلي وهناك مبدء فاعلي
ولم يتيسر له حقيقة معناه وانه كل المعقولات مع بساطته كما هو حق معنى البساطة لان ذلك مما لا يتيسر من المثال دون فهم صعب يعب
المثال والله ولي الفضل والافضال وبيده مفتاح ومنها انه ابطل واحال كون الصورة الجوهرية المفارقة علوما تفصيلية للواجب تع
بالاشياء بناء على زعم انها امور منفصلة عنه تع متباينة الذوات لذاته فكيف يكون لوازم الاول تع فاذا لم يكن من اللوازم كان تصدرها
عنه مسبوقا بصور اخرى فيتسلسل ويتضاعف الصور الى غير نهاية فجعل علمه تع اعراضا حالة في ذاته متعذرا بان ذاته لا تنفعل منها و
لا تستكمل بها وقد علمت فساد ما زعمه وان الصور العقلية الجوهرية ليست منفصلة الذوات عن ذاته كما مر مستقصى فهذه وامثالها من
الزلات والقصورات انما نشأت من الذهول عن حقيقة الوجود واحكامها واحكام الهويات الوجودية وصرف الوقت في علوم غير ضرورية
كاللغة ودقائق الحساب وفن اقسام الطب والموسيقى وتفاصيل المعالجات في الطب وذكر الادوية المفردة والمعاجين واحوال الدرياقات والمرهم
والمراهم والمسهلات ومعالجة القروح والجراحات وغير ذلك من العلوم الجزوية التي خلق الله لكل منها اهلا وليس للرجل الالهي ان يخوض في
غيرها ولهذا لما سئل سقراط عن سبب اعراضه عن العلوم التعليمية قال اني كنت مشتغلا باشرف العلوم يعني به العلم الالهي وبالجملة راس
الامر ومناطه لمن اعطاه الله فطرة صافية وطبعا لطيفا وذكاء شديدا وفهما ثاقبا واستعدادا بالغا ان لا يشتغل بامور الدنيا وطلب
الجاه والرفعة بل يكون معرضا عن الخلق طالبا للخلوة آنسا بالله آيسا عن غيره مع حضور القلب واجتماع الهمة وصرف الفكر في الامور الالهية
بعد ان حصل له قبل ذلك شطر من العلوم الادبية والمنطقية والطبيعية والخلقية مما لا بد فيه للسالكين الى الله تع على طريق الاكتساب العلمي
دون المجذوبين اليه تعرفي اول الامر بجذبة ربانية توازي عمل الثقلين واما بدون احد الامرين المذكورين فكيف يتيسر الوصول الى مرتبة
الكشف العلمي والشهود القلبي في المعارف الالهية واحوال المبدء والمعاد ومعرفة النفس ومقاماتها ومعادها الى الله تع مع الاشتغال
بامور الدنيا وعلائقها وحبائلها قال الشيخ في بعض رسائله الى تلميذه التمس منه اعادة تصنيف ضاع منه في بعض الاسفار ثم من هذه
المصيدة من هذا المفزع من الباطل للحق وعن الدنيا للآخرة وعن الفضول للفضل فقد انشب القدر في مخالب الغير فما ادري كيف اتخلص
لقد دفعت الى اعمال لست من رجالها وقد انسلخت من العلم فانما اختطف من وراء سجف ثخين مع شكري لله تع فانه على الاحوال المختلفة
والاهوال المتضاعفة والاسفار المتداخلة لا يخليني عن ومض يحيي قلبي ويثبت قدمي اياه احمده على ما ينفع ويضر ويسوء ويسر
انتهى اقول فرضنا ان هذه الشواغل العائقة وقعت له على سبيل الجبر والاضطرار من غير ارادة منه واختيار فما الذي صنف في
العلوم الجزئية التي هي من قبيل الصناعات والحرف مجلدات اليس الاشتغال الشديد بها والخوض في غمراتها حجابا عن الاحظاء بالحق
وعائقا عن ملازمته والعكوف على بابه والاستجلاء لانوار علمه ومزيد احسانه

الباب العاشر في تحقيق المعاد الروحاني

والاشارة الى السعادة العقلية والشقاوة التي بازائها والى السعادة والشقاوة الغير الحقيقيتين وما قيل في بيانهما وفيه فصول

فصل في مهية السعادة الحقيقية اعلم ان الوجود هو الخير والسعادة والشعور بالوجود ايضا خير وسعادة لكن الوجودات متفاضلة
متفاوتة بالكمال والنقص فكلما كان الوجود اتم كان خلوصه عن العدم اكثر والسعادة فيه اوفر وكلما كان انقص كان مخالطته بالشر
والشقاوة اكثر واكمل الوجودات واشرفها هو الحق الاول ويليه المفارقات العقلية وبعدها النفوس وادون الموجودات هي الهيولى
الاولى والزمان والحركة ثم الصور الجسمية ثم الطبايع ثم النفوس ووجود كل شيء لذيذ عنده ولو حصل له وجود سببه ومقومه لكان

اللذة لانه كمال وجوده فيكون كمال اللذة بادراكه وحيث كانت الوجودات متفاوتة فالسعادات التي هي ادراكاتها تكون متفاضلة ايضا
وكما ان وجود القوى العقلية اشرف من وجود القوى الحيوانية الشهوية والغضبية التي هي نفوس البهائم والسباع وغيرهما من الحيوانات
فسعادتها اجل ولذتها وعشقها اتم فنفوسنا اذا استكملت وقويت وبطلت علاقتها بالبدن ورجعت الى ذاتها الحقيقية وذات
مبدعها تكون لها من البهجة والسعادة ما لا يمكن ان يوصف او يقاس بها اللذات الحسية وذلك لان اسباب هذه اللذة اقوى واتم
والزم للذات المبتهجة اما انها اقوى فلان اسباب اللذة هي الادراك والمدرك والمدرك وقوة الادراك بقوة المدرك والقوة العقلية
اقوى من القوى الحسية ومدركاتها اقوى فلا خبر من محصلة لحقيقة الشيء المدرك الملائم ونائلة للبهاء المحض والخير الصرف والوجود
الذي هو اصل كل موجود ويفيض كل خير ونظام وكذلك ما بعده من الجواهر العقلية التي هي معشوقات بذواتها سواء عشقها غيرها
ام لم يعشق واما المشتهيات الحسية فادراكها بالقوى الضعيفة الوجود الناقصة الاكوان وهو يتعلق بالظواهر والاطراف غير متوغل
الى حقيقة الشيء الملائم والمدركات هي من باب المأكولات والملموسات والروائح والالوان وما اشبهها واما انها اكثر فان مدركات
القوة العقلية هي كل الاشياء ومدركات القوى الحسية هي بعضها وهو المحسوسات فقط دون المعقولات وايضا ليس كل المحسوسات ملائما
لذيذا للحس بل بعضها ملائم له وبعضها مناف بخلاف العقل فان كل معقول ملائم له وبه كمال ذاته وذلك لان الحسيات يقع فيه التضاد والتنافي
فتصور وجوداتها وقبولها النقص والآفة واما العقليات فلها الغنى والسعة في الوجود من غير تزاحم وتضايق واما انها الزم للذات
فان الصور العقلية اذا عقلها العقل يستكمل بها ويصير ذاته بها كما علمت بل كان بعضها قبل ان يقع الشعور به مقوما لذات العقل
وكان غافلا عنه لاشتغاله بغيره فاذا استشعر وتنبه بوجود تلك البهاء والجمال فذاته صارت مبتهجا بذاته غاية البهجة كما قال المعلم الاول
فصرت داخلا في ذاتي خارجا عن سائر الاشياء فارى في ذاتي من الحسن والبهاء والسناء ما تكل الالسن عن صفته فوصول سبب اللذة
الى هذا المستلذ العقلي اشد واوغل اذ لا وصول الى الشيء من ذاته الى ذاته وهذه اللذة شبيهة بالبهجة التي للمبدأ الاول بذاته و
بالذات المقربين بذواتهم وذات مبدعهم ومعلوم ان لذة الملائكة الروحانيين بادراكاتهم النورية فوق لذة الحمار بادراك صورة
الجماع والقضيم ونحن لا نشتهي تلك الذات ما دمنا متعلقين بهذه الابدان بالوجدان بل نعلمها من جهة الاستدلال والبرهان اذ لا نتصور
من ذوات المعشوقات العقلية الا بحسب مفهومات كلية ذهنية صادقة عليها ومفهوم الشيء وماهيته ومعناه غير حقيقة وجوده و
هويته العينية فان مفهوم الحلاوة ليس حلوا ومهية السلطنة ليس سلطانا الا ان البرهان والعقل يدعوان الى وجود المستلذات
العقلية ومعرفة العقليات في النشأة الاولى منشأ الحضور في العقبى لما ان المعرفة بذر المشاهدة وذلك لان الحجاب بيننا وبين العقليات
اما عدم الفطن لها وهو الجهل واما الاشتغال بغيرها كالبدن والمواد الحسية وقواها المنطبعة فالنفس انما تتوصل اليها باكتساب
العلم بحقائقها حتى تصير قوتها العقلية مستعدة بالطبع تهيؤا قريبا لقبول صورها العقلية من المبدأ المفارق فاذا زال المانع الخارجي
بالموت اذ ليس بعد المفارقة عن البدن لصاحب المعرفة اعراض عن تلك الجهة الى جانب البدن وشواغله فيكون مجرد المعرفة بالملذ العقلي
سبب الوصول اليه والالتذاذ به عند دفع المانع وهو الاشتغال بالبدن وقد انقطع بالموت وهذا بخلاف الشعور بالمحسوسات اللذيذة
فانه غير كاف للوصول اليها والاحساس بها لامكان الحجب الحاجبة بين الحواس ومحسوساتها اللذيذة والسبب فيه ضيق وجودها وضعف
حصولها وفقد بعض اجزائها عن بعض وغيبته عنه فلا حضور للجسم عند نفسه ولا عند شيء آخر فكذا الجسماني القائم به من الصفات و
الاعراض ولهذا ليس للاجسام بما هي اجسام حيوة ولا شعور واما الاجسام الحية فليس كونها جسما هو كونها حية انما الحيوة لها بسبب كون
آخر يطرء عليها بسببه حيوة بالذات هو نفسها الحيوانية ولو كان وجود الجسم حيوة له وليس كذلك واما ما ليس بجسم وان كان ذا تعلق به فليس
بممتنع ان يكون وجوده بعينه حيوته كالواجب تعالى والعقول والنفوس الفلكية والانسانية والحيوانية وليست الحيوة ما به يكون الشيء
حيا غير نفس وجوده فانه من المستحيل ان يصير الشيء بهذا الوجود ذا هذا الوجود بل حيوة الشيء حيثية كما هو طريقتنا في باب الوجود
وكذا المضاف والاين والاتصال في الصورة الجسمية والنفسية والنفسية في النفس والنورية في المفارقات والتقدم والتأخر
الزمانيين في الاكوان المتجددة والغرض من ايراد هذا الكلام هيهنا ان يعلم ان الوجود الجسماني يصحبها الموت والغفلة والهجران
والفوت سواء كان هذا الوجود من طرف المدرك المشتاق او في طرف المشتاق اليه لما فيه من قلة الحضور والوجدان وتعذر تعلق
الشيء سواء كان مدركا او مدركا كان الحضور اتم والادراك افضل حتى ان شعورنا بذواتنا حين فارقنا البدن كان اشد لان

حضور ملذاتهم واوكد واكثر الخلق لاستغراقهم بابدانهم المادية وشواغلها نسوا انفسهم كما قال تعالى نسوا الله فانسيهم انفسهم وذلك لانهم
لا يشعرون بذواتهم مع هذه العلاقة الشديدة الا مخلوطا بالشعور بابدانهم لان اتصال النفس بالبدن وارتباطها به كاتصال النور بالظل
والشعلة بالدخان والشخص بالعكس اذا قابلته مرآة لانا لا نعقل شيئا ونحن بدنيون الا والنعقل منا مشوب بالتخيل فاذا انقطعت العلاقة
بين النفس والبدن وزال هذا الشوب صارت المعقولات مشاهدة والشعور بها حضوريا والعلم عينا والادراك ذوقا فكانت لذة لا
بجوهرنا العقلية اتم وافضل من كل خير وسعادة وقد عرفنا ان اللذة بالحقيقة هو الوجود وخصوصا الوجود العقلى الخالصة عن شوب
العدم وخصوصا للمعشوق الحقيقى والكمال الاتم الواجبى لانه حقيقة الوجود المتضمنة لجميع الجهات الوجودية فالالتذاذ به هو افضل
اللذات وافضل الراحات بل هى الراحة التى لا الم معها **فصل في كيفية حصول هذه السعادة ومنشأ احتجاب النفس عنها ما دامت**
في هذا العالم اعلم ان النفس انما تصل الى هذه البهجة والسعادة بمزاولة اعمال وافعال مطهرة للنفس مزيلة لكدوراتها ومهذبة لمرآة
القلب عن ارجاسها وادناسها وبمباشرة حركات فكرية وانظار عقلية محصلة لصور الاشياء ومهيئاتها فاذا استكملت بحصول معرفة الاشياء
في ذاتها وخرجت ذاتها من القوة العقلية الهيولانية الى العقل بالفعل انقطعت حاجتها عن فعل الحواس واستعمال البدن وقواه ولكن لا
يزال الحاجز بينها البدن والقوى ويشغلها ويمنعها عن تمام الاتصال وعدوح الوصال فاذا انقطعت شغل البدن ووساوس الوهم ودعابة
المتخيلة ارتفع الحجاب وزال المانع الخارجي ودام الاتصال لان النفس باقية والمبدأ الفعال باق والفيض من جهته مبذول والنفس متهيأة في
الحجابان اعنى الداخل والخارجي مرتفعان اما الداخل فهو قصور النفس وهيولانيتها ووغولها في البدن واتحادها به فخروجها من القوة الى
الفعل بصيرورتها راجعة الى ذاتها العقلية وتميزها عن البدن وقواه غاية التميز واما الخارجي وهو البدن وحواسه كغلاف في مرآة مصيقلة
فخروجها عن غلاف البدن بالموت فان البدن والحواس وان احتيج اليها في ابتداء الامر ليحصل بواسطتها الخيالات الصحيحة حتى تستنبط
النفس من الخيالات المعاني المجردة وتتفطن بها وتتنبه الى عالمها ومبدئها ومعادها اذ لا يمكن لها في ابتداء النشأة التفطن بالمعارف
الا بواسطة الحواس ولهذا قيل من فقد حسا فقد علما فالحاسة نافعة في الابتداء عائقة في الانتهاء كالشبكة للصيد والدابة المركوبة للوصول
الى المقصد ثم عند الوصول يصير عين ما كان شرطا ومعينا شاغلا ووبالا واعلم ان سعادة كل قوة بنيل ما هو مقتضى ذاتها من غير عائق
وحصول كمالها من غير آفة ولا شك ان كمال كل ما هو من باب نوعه وجنسه فكمال الشهوة هو حصول مشتهاها وكمال القوة الغضبية هو
الغلبة والانتقام وكمال الوهم وسعادته هو الرجاء والتمني ولكل حاسة الاحساس بالكيفية المحسوسة التي هي من نوعه فللمس ادراك الكيفية
المزاجية المعتدلة المتوسطة بين اوائل الكيفيات الاربع اعتدالا او توسطا قريبا من اعتدال اللامسة وتوسطها وللذوق لادراك الطعوم
المناسبة لمزاج الآلة والبدن كالحلاوات والدسومات وغيرها وللشم الروائح الطيبة وللبصر الانوار والالوان وللسمع الاصوات المؤلفة
والنغمات المطربة وللخيال نحو المستحسنات وهي اما مثل المحسوسات المرتفعة الى الخيال او حكايات المعقولات المنزلة اليه وللنفس بحسب ذاتها
العقلية الوصول الى العقليات الصرفة وصيرورتها موضوعة للصور الالهية ونظام الوجود وهيئة الكل من لدن الحق الاول الى ادنى
الوجود واما كمال النفس وسعادتها بحسب مشاركة البدن ووقوعها في هذا العالم ودار البدن فبحصول العدالة بحصول افعال سابقة اليها
محصلة اياها وهي ان تتوسط بين الاخلاق المتضادة فيما تشتهي ولا تشتهي وتغضب ولا تغضب ليلا تنفعل عن البدن وقواه فان التوسط
بين الاضداد بمنزلة الخالي عنها فان الخلو المحض والبراءة الصرفة عن آثار هذه القوى غير ممكنة للنفس ما دامت في هذا الكون الدنياوي لكن
التوسط بينها بمنزلة الخلوص عنها حتى لا تنفعل عنها ولا تتاثر عنها بل ان تحصل لها هيئة استعلائية على القوى فتخدمها وتأتمر بامرها او تنزجر
بزجرها وتطيعها في جميع ما تأتي وتذر فتأتمر وتنزجر فان اذعان النفس للبدن وقواه وانفعالها عنها من موجبات شقاوتها والحرمان
عن سعادتها فان الارتباط الذي بين النفس والبدن يوجب الانفعال لكل منهما عن صاحبه فتارة تحمل على البدن فتقهره وتأبى الا من تقيه
وملكوته وتارة تنقاد للبدن وتنقهر عن قواه باغواء الشيطان بواسطة تلبيس الوهم وتزيينه المشتهيات الحيوانية فاذا تكرر تسلطها الى الانفعال
عن انفعال الاقوياء وحدثت فيها هيئة انقيادية وعادة ردية حتى انه يعسر عليها بعد ذلك ما كان لا يعسر قبل ذلك من دفع مفاسدة
وكف اذاه واذا تكرر فيها الرد واستعلاؤها عن انقياده حدثت فيها هيئة استعلائية يسهل بها على النفس ما لم يكن يسهل من قبل
وهذه القوة الاستعلائية انما تحصل بان تفعل الافعال التي لا بد لها من فعلها ما دامت في البدن على جهة التوسط الخالي عن
الافراط والتفريط كما ان هيئة الخضوع والدناءة انما تحصل بوقوع الافعال منها في الاطراف كالغلو والتقصير فان الاطراف مؤثرات

والهيئات

والاوساط بجلاء ضدها فانها في حكم اللاموثر فانفعال التوسط بمنزلة ترك الانفعال البدنية وعدم الالتفات اليها كما ان الفاتر من الماء لا حار ولا بارد وهيئة الاستعلاء والترفع ليست غريبة عن طبع النفس بل الملائم لطبعها هو التجرد والتقدس لذاتها والهيئة الاذعانية كانها غريبة عن ذاتها العقلية مستفادة من المادة التي تعلقت بها فسعادة النفس وكمالها هو الوجود الاستقلالي التجردي والتصور للمعقولات والعلم بحقايق الاشياء على ما هي عليها ومشاهدة الامور العقلية والذوات النورانية ولا نقاس هذه اللذات الى ما بنا الحسي من اللذات المكدرة والمشتهيات الجرمية الداثرة والمرغوبات الكثيفة الزايلة وسبب خلوتنا وعدم وجداننا لذة العلوم والمعارف التي قد حصلناها ونحن في شغل البدن هو مثل التخدير الحاصل لقوة الذوق بواسطة مرض بوليموس فيعوقها عن نيل لذة الطعوم والحلاوات الموجودة عندها فلو فرض حصول المعارف العقلية هي مقتضى طباع القوة العقلية وخاصيتها والنفس غير مستغرقة في شغل البدن ولا مشتغلة بما يورده الحواس لكانت لذة النفس بها لذة لا يدرك الوصف كنهها فانما لا يشتد الشوق والابتهاج من العرفاء بمعارفهم في هذا الآن لعدم الذوق والوجدان التام فان اللذيذ هو وجود الملائم الخارجي لا مفهومه او وجوده الذهني وانما الحاصل عند النفس ههنا من المعلومات العقلية هو نحو وجودها الضعيف الذهني وانما ضعف وجودها الذهني للنفس لضعف ادراك النفس لها اما لقصور هذا البدن واما الضعف تحصيل النفس اياها كما يكون بطريق الظن والقياس الغير المنتج لليقين والا فهي اقوياء الوجود شديدة الظهور والوضوح بحسب انفسها لكن هذه المعرفة الضعيفة من النفس اذا كان ضعفها من جهة لا من ضعف التحصيل وعدم البراهين والحدود الذاتية تؤدي بعد دفع غشاوة البدن الى مشاهدة المقربين ومصاحبة القديسين التي لا دقة فوق مشاهدتهم فان المعرفة التامة في هذه الدنيا بذر المشاهدة التامة في هذه الاخرة كما مر فهذه اللذة العقلية للنفس كملت في هذا العالم فان كانت منفكة عن العلوم الحقيقية منزهة عن الرذائل الخلقية ليكون مصروف الهم الى المخيلات فلا يبعد ان يتخيل الصور الموعودة فيتجر الى مشاهدتها بعد دفع البدن كما في النوم الذي هو ضرب من الموت لانه عبارة عن ترك استعمال بعض قواها المحركة والحساسة فيتمثل لها ما وصف في الجنة من المحسوسات وهذه جنة المتوسطين وسعادة الصالحين واصحاب اليمين وتلك جنة الكاملين المقربين وبالجملة البهجة تابعة للمشاهدة وحيث يخفى قدر المشاهدة يصغر قدر البهجة فكذلك حالنا في السعادة التي نعرف وجودها ولا نتصور ما شاهدته لكنا نعلم انا اذا ارتاحت نفسنا في جوف الدنيا وآنست لذكر الله وفرحت بذكر صفاته العليا وافعاله العظمى وكيفية ترتيب الوجود منه على النظام واحسن ترتيب على نسق دوام وكمال وتمام فذلك مما يدل دلالة واضحة من جهة المناسبة على ان نيل السعادة عند فراغها عن شواغل البدن قدر يعتد به وخصوصا اذا احكمت المسائل واتقنت العلوم والمعارف على اتم وجه وابلغه كما وقع للراسخين في العلم واولي المراتب في اكتساب العلم التي يستحق بها الانسان لهذه السعادة الحقيقية على وجه الظن والتقريب لا على وجه التصحيح والتحديد ان يكتسب ههنا العلم بالمبدء الاعلى والوجود الذي يليق به ويخصه ويعرف ان علمه بجميع الاشياء على وجه لا يلزم منه انفعال وقدرته على جميع المقدورات على وجه لا يوجب تغيرا ولا تكثرا في ذاته ويعرف عنايته بالاشياء الخالية عن الالتفات بغيره وعود الغرض الى ذاته ويعرف سعة رحمته وجوده وسائر صفاته الحقيقية على وجه لا يزيد شيء منها على ذاته الا الاضافات فانها زائدة لكن يشترط ان يعرف ان هذه الاضافات كالقادرية والعالمية والرازقية والمبدئية وغيرها كلها اضافة واحدة بسيطة في الوجود وان اختلفت اساميها باختلاف الاعتبارات فكما ان جميع صفاته الحقيقية راجعة الى الوجود المتأكد فكذلك جميع صفاته الاضافية راجعة الى الموجدية التامة كما سبق ويعرف العقول الفعالة التي هي كلمات الله التامات التي لا تبيد ولا تنفد وملائكته العقلية ويعرف النفوس الكلية التي هي كتبه وملائكته العملية ويعرف ترتيب النظام في البداية والعود وان الوجود مترتب من الاول الى العقل ومنه الى النفوس ومنها الى الطبايع حتى ينتهي الى المواد والاجسام ثم يترتب منها صاعدا الى المعادن ثم النبات ثم الحيوان ويصل الى درجة العقل المستفاد فانتهى الى ما ابتدأ منه وعاد فمن فاز بهذه المعارف فقد فاز فوزا عظيما ونال من السعادة قدرا جسيما وخلص من الشقاوة التي منشأها اما الاعراض عن تحصيلها مع المكنة والاستعداد والانحراف عن طريق الحكمة مع ملكة الشوق الى كسب العلوم او انكار هذه المعلومات بالجحود والاستكبار والعناد لكن كلما يزيد على هذا المبلغ كما او يشتد كيفا كانت سعادته اكمل واتم فاني اعلم من المشتغلين بهذه الصناعة من كان رسوخه بحيث يعلم من احوال الوجود امورا يعجز الافهام الذكية عن دركها ولم يوجد مثلها في زبر المتقدمين والمتاخرين من الحكماء والعلماء فلله الحمد وله الشكر ثم انك قد علمت ان الشرف والشقا

بالحقيقة انما تحصل للنفس من جهة جزئها النظري الذي هو اصل ذاتها واما ما يحصل لها بحسب جزئها العملي الذي هو جهة تعلقها بالبدن
واضافتها ونسبتها فليس لها بحسبه من الاغتباط الا السلامة عن المحنة والبلاء والطهارة عن الشين والرجس والصفاء عن الكدورة والرذيلة
والخلاص عن العقوبة والجحيم والعذاب الاليم وذلك بمجرده لا يوجب لشرف الحقيقي والابتهاج العقلي الا ان لاهل السلامة كالزهاد والعباد
والصلحاء ضربا اخر من السعادة التي تناسبها كما سنعود الى شرحه **فصل في الشقاوة التي بازاء السعادة الحقيقية** اعلم ان هذه الشقاوة
لا تكون للنفوس الحيوانية ولا للنفوس الساذجة ولا للنفوس العامية التي لم يحصل فيها بعد ملكة الشوق الى كسب العلوم العقلية والكمالات
ولا محبة الترفع والرياسة كاكثر ارباب الحرف الدنيوية والعوام والنساء والصبيان فان لهم اذا شقوا نوع اخر من الشقاوة كما ان لهم اذا سعدوا
نوع آخر من السعادة اذ الاشقياء فريقان فريق حق عليهم الضلالة وحق عليهم القول في الازل لانهم اهل الظلمة واهل الدنيا والحجاب الكلي
المختوم على قلوبهم فطرة كما قال تعالى لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين وقوله ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها
الآية والفريق الاخر هم المنافقون الذين كانوا مستعدين في الاصل قابلين لنور المعرفة بحسب الفطرة والنشاة الاولى ولكن ضلوا عن
الطريق واحتجبت قلوبهم بالرين المستفاد من اكتساب الرذائل بارتكاب المعاصي ومباشرة الاعمال البهيمية والسبعية ومزاولة المكائد
الشيطانية حتى رسخت الهيئات الفاسقة والملكات المظلمة وارتكمت على افئدتهم وانتقشت نفوسهم برسوم سفسطية وصور جهلية
وخيالات باطلة واوهام كاذبة فبقوا شاكين حيارى تائهين منكوسين لتنكس وجوههم الى اقفيتهم وحبطت اعمالهم وبقيت نفوسهم
في غصة وعذاب اليم مغلولة مقيدة بسلاسل علائق الهيولى في ظلمات شهوات الدنيا وقد سلبت عنها قوى ادراك هذه الشهوات
والآت التذاذها فاعقارب الهيئات الردية وحجبتها خالدين فيها ما دامت السموات والارض وكانت قد نادتهما منادي الحق فتغافلت
وعوت واعرضت وجحدت فحل عليها غضب الحق وقيل فيها ومن اعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيمة اعمى قال
رب لم حشرتني اعمى وقد كنت بصيرا قال اتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى ومن اعظم الالام لهم انهم عن ربهم لمحجوبون وقد
ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون واحاطت بهم خطيئاتهم فهم في الدرك الاسفل من النار مقاعدون فلا شك ان هؤلاء الاشقياء
اسوء حالا من الفريق الاول فالاولى اهل الحجاب والاخرى اهل العقاب في الكتاب الالهي قد تكررت وتكثرت الاشارة اليهما جميعا
والى كل منهما منفردا منها ما وقع في اوائل البقرة فالاشارة الى القسم الاول قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم الى قوله ولهم
عذاب اليم فهؤلاء لا سبيل الى خلاصهم من النار وهم اصحاب النار بالحقيقة كاكثر الكفرة طبعا وقدرا كذلك القوة بمزاولة المعاصي
والشهوات كذلك حقت كلمة ربك على الذين فسقوا انهم لا يؤمنون وكذلك حقت كلمة ربك على الذين كفروا انهم اصحاب النار لانهم سدت
عليهم الطرق واغلقت عليهم الابواب اذ القلب اعني القوة العاقلة هو محل الاعلام والالهام فحجبوا عنه بخشية والحواس سيما السمع والبصر
وهما المشعران هما بابان عظيمان من ابواب الفهم والاعتبار لذات فحرموا عن جدواهما لامتناع نفوذ المعنى فيهما الى القلب فلا سبيل لهم في
الباطن الى العلوم الحقيقية ولا في الظاهر الى العلوم الرسمية كما قال ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها الآية
فهم في سجون الظلمات في اعظم عذابهم والاشارة الى القسم الثاني قوله ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر الى قوله ولهم
عذاب اليم وهؤلاء مرضى القلوب مملوة النفوس بالجهل والحسد والكبر والنفاق والعداوة والبغضاء والرعونة والرياء وهم اهل
الكيد والنفاق والعند والخداع والشقاق والمكر والحيلة وقد يكون لهم مع ذلك اراء باطلة واعتقادات فاسدة ونعوذ بالله اذا
حفظوا مع شرارة النفس اوضاعا شرعية وعلوما تعليمية جعلوها من اسباب الترفع والرياسة بادعائهم الايمان بالله وباليوم الاخر
ولم يدخل في قلوبهم الايمان اصلا فهذه الامراض النفسانية سواء كانت من باب الاداء والعقائد لا كلها مولمة للنفوس معذبة
للقلوب لكن الاعتقادات الردية والعلوم الفاسدة اشد تعذيبا واكثر ايلاما للنفوس فانها نيران ملتهبة في نفوس معتقديها
وحرقات مشتعلة في قلوبهم فايلامها اشد من ايلام هذه النار الدنيوية كما ذكر الله تعالى بقوله نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة
انها عليهم موصدة في عمد ممددة لا انها مع كونها في نفسها قبيحة مولمة منها تنشا سائر المعاصي والسيئات الموجبة لتعذيب النفوس
الى وقت معلوم فهاتان الشقاوتان كلاهما شقاوة عقلية وستجيء شرح السعادة والشقاوة الحسيتين فيما بعد ان شاء الله وليعلم
ان الشقاوة الاخروية اما بحسب ما يحصل لها من الهيئات المكتسبة من المعاصي الحسية الشهوية والغضبية واما بحسب ما يحصل لها من
الهيئات النفسانية كالحسد والرياء والجحود للحق والانكار للعلوم الحقة الحقيقية فسبب الشقاوة التي تحصل من الجهة الاولى ان هذه

الهيئات الانقيادية والانفعالات الانقهارية للنفس اذ انما كانت تمنعها عن الوصول الى سعادتها الاخروية وتصدها عن درك النعيم
الاخروي وهي مع ذلك تحدث نوعا من الاذى عظيما لفقد المالوفات العادية ووجود الملكة الشوقية اليها وعدم ما يشغل النفس
عن تذكرها فان هذه الهيئات وان كانت قبيحة في نفسها مولمة لجوهر النفس مضادة لحقيقتها لكن كان اقبال النفس على البدن يشغلها
عن الاحساس بفضائحها وقبائحها ومضادتها لجوهر النفس ففي الاخرة اذا زال ذلك الاقبال والاشتغال فيجب ان تحس بايلامها واذيتها
كما قال تعالى فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد فتتاذى النفس عند رفع الحجاب والموت اذيا عظيما وعذابا شديدا لكن بمنزلة آفة مولمة
ومرض اليم ولم يشتغل بشاغل كخدر او اغماء او غير ذلك فاذا فرغ عن ذلك لحس به فتاذى منه غاية الاذى ولكن لما كانت هذه الهيئات
الانقيادية غريبة عن جوهر النفس كما اشرنا اليه فكذا ما يلزمها ويتفرع عنها من الاشباح الجهنمية فلا يبعد ان يزول عنها في مدة من الدهر
متفاوتة على حسب كثرة العوائق وقلتها اثرا ويشبه ان يكون للشريعة الحقة قد اشارت اليه حيث ورد ان المومن الفاسق لا يخلد في النار
واما القسم الثاني من الشقاوة العقلية فهو الداء العضال والمرض المزمن للشاعر بالعلوم والكمال العقلي في الدنيا والكاسب شوق النفس
البهائم التارك للجهد فيه لتكتسب العقل بالفعل اكتسابا تاما فتعذرت منه القوة الهيولانية وحصلت ملكة الاعوجاج والصور الباطلة
المخالفة للواقع والقول على العصبية والجحود فهذه الداء العياء مما اعيت اطباء الارواح عن علاجها اذ الجهل المركب غير مقبول وعليه وهذا
الالم الكائن عنها بازاء اللذة الكائنة عن مقابلها وكما ان تلك اجل من كل احساس بملائم كذلك هذه اشد من كل احساس بمناف من تفريق
اتصال بالنار او تجميد بدن بالزمهرير او ضرب عنق وقطع عضو وعدم تصور ذلك لاهل الدنيا سببه ما ذكرناه من المعنى الذي
قررناه في عدم وجدان اللذة المقابلة له وكما ان الصبيان لا يحسون باللذات والآلام التي تخص المدركين ويستهزؤن بهم وانما يستلذون
ما هو غير لذيذ ويكرهه المدركون كذلك صبيان العقول وهم اهل الدنيا لا يشعرون بما ادركه ذوو العقول البالغة الذين يخلصون
عن المادة وعلائقها **فصل** في سبب خلو بعض النفوس عن المعقولات وحرمانهم عن السعادة الاخروية اعلم ان القوة التي هي محل العلوم
والمعارف في الانسان هي اللطيفة المدبرة لجميع الجوارح والاعضاء المستخدمة لجميع المشاعر والقوى وهي بحسب ذاتها قابلة للمعارف والعلوم
كلها اذ نسبتها الى الصور العلمية كنسبة المرآة الى صور الملونات والمبصرات وانما المانع من انكشاف الصور العلمية لها احد امور خمسة
كما ذكره بعض افاضل العلماء في مثال المرآة اولها نقصان جوهرها وذاتها قبل ان يتقوى كنفس الصبي فانها لا يتجلى لها المعلومات
لنقصانها وكونها بالقوة وهذا بازاء نقصان جوهر المرآة وذاتها كجوهر الحديد قبل ان يذوب ويتشكل ويصقل والثاني خبث
جوهرها وظلمة ذاتها ككدورة الشهوات والتراكم الواقع على وجه النفس من كثرة المعاصي فانه يمنع صفاء القلب وطهارة النفس و
جلائها فيمنع ظهور الحق فيها بقدر ظلمتها وتراكمها كصداء المرآة وخبثها وكدورتها المانعة من ظهور الصورة فيها وان كانت تامة
الجوهر تامة الشكل واعلم ان كل حركة او فعل وبعث من النفس حدث في ذاتها اثر منها فان كانت شهوية او غضبية صارت بحسبها
عائقة من الكمال الممكن في حقها وان كانت عقلية صارت بحسبها نافعة في كمالها اللائق فكل اشتغال بامر حيواني دنيوي كنكتة
سوداء في وجه المرآة فاذا تكثرت وتراكمت افسدتها وغيرتها عما خلقت لاجله كتراكم الغبارات والبخارات والاصدية في المرآة
الموجبة لفساد جوهرها والثالث ان تكون معدولا بها عن جهة الصورة المقصودة والغاية المطلوبة فان نفوس الصلحاء والمطيعين
وان كانت صافية نقية عن كدورة المعاصي نقية عن ظلمات المكر والخديعة وغيرها لكنها ليست مما يتضح فيه جلية الحق لانها
ليست تطلب الحق ولم تحاذ شطر المطلوب وعدلت عن الطريق المؤدي الى جانب الملكوت وهو صرف الفكر في المعارف الحقيقية
والتامل في آيات الربوبية وادراك الحضرة الالهية بصرف الهم الى اعمال بدنية ونسك شرعية واوراد واذكار وضعية من غير تدبر
وتامل فيها وفي الغرض من وضعها فلا ينكشف لهم الا ما توجهت اليه همهم من تصحيح صورة الاعمال والطاعات ودفع مفسدات
النسك من الصيام والصلوات وغيرهما ان كانوا متفكرين فيها واذا كان تقييد الهم بترجيح الطاعات وتفصيل حسنات الاعمال
مانعا عن انكشاف جلية الحق فما ظنك في صرف الهمة الى شهوات الدنيا وعلائقها فكيف لا يمنع من الكشف الحقيقي وهذا في مثال
المرآة هو كونها معدولا بها من جهة الصورة الى غيرها والرابع الحجاب المرسل فان المطيع القاهر للشهوة المتجرد للفكر القاصد
لتحصيل العلم قد لا ينكشف له حقيقة مطلوبه الذي قصده لكونه محجوبا عنه باعتقاد مقبول للناس سبق اليه منذ الصبا على
وجه التقليد وحسن الظن يحول بينه وبين حقيقة الحق ويمنع ان ينكشف في قلبه خلاف ما تلقفه بالتقليد وهذا ايضا حجاب عظيم

يحجب به اكثر المتكلمين والمتعصبين للمذاهب بل اكثر المنسوبين الى العلم والصلاح فانهم محجوبون باعتقادات تقليدية رسخت في نفوسهم وتأكدت في قلوبهم وصارت حجابا بينهم وبين درك الحقائق وهذا في مثالنا الحجاب المرسل بين المرآة والصورة الخامس الجهل بالجهة التي منها يقع الشعور بالمطلوب والعثور على الحق المقصود فان طالب العلم ليس يمكنه تحصيل العلم بالمطلوب من اي طريق كان بل بالتذكر للعلوم والمقدمات التي تناسب مطلوبه حتى اذا تذكرها ورتبها في نفسه ترتيبا مخصوصا مقررا بين العلماء النظار ذوي الاعتبار فعند ذلك يكون قد عثر على جهة فيتجلى له حقيقة المطلوب فان العلوم المطلوبة التي بها تحصل السعادة الاخروية ليست فطرية فلا تقتنص الا بشبكة العلوم الحاصلة اولا بل كل علم غير اولي لا يحصل الا بعلمين سابقين يأتلفان ويزدوجان على وجه مخصوص فيحصل من ازدواجهما علم ثالث على مثال ما يحصل النتاج من ازدواج الفحل والانثى فان لكل ممكن معلول علة مخصوصة لا يمكن حصول الشيء من دون العلل والاسباب الا من طريق سببه وعلته فكذلك العلم بها لا يحصل الا من جهة العلم باسبابها وعللها فالجهل باصول المعارف وبكيفية ترتيبها وازدواجها هو المانع من العلم بها ومثاله في المرآة هو عدم محاذاتها بالجهة التي فيها الصورة المرئية فرب صورة لم تكن محاذية للجهة التي فيها المرآة بل مثاله ان يريد الانسان مثلا ان يرى قفاه في المرآة فيحتاج الى مرآتين ينصب احديهما وراء القفا والاخرى في مقابلتها بحيث يبصرها ويراعي مناسبة مخصوصة بين وضع المرآتين حتى ينطبع صورة القفا في المرآة المحاذية للقفا ثم تنطبع صورة هذه المرآة في المرآة الاخرى حتى تدرك العين صورة القفا كذلك في اقتناص العلوم طرق عجيبة فيها انتقالات اعجب مما ذكر في المرآة ويعز على بسيط الارض من يهتدي الى كيفية الاهتداء بها فهذه هي الاسباب المانعة للنفس الناطقة من معرفة حقايق الامور والا فكل نفس بحسب الفطرة السابقة صالحة لان تعرف حقايق الاشياء لانها امر رباني شريف فارق ساير جواهر هذا العالم بهذه الخاصية وما ورد عنه لولا ان الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا الى ملكوت السماء اشارة الى هذه القابلية وهذه الحجب الحائلة بين النفوس الانسانية وعالم الملكوت فاذا ارتفع هذه الحجب والموانع عن قلب الانسان الذي هو نفسه الناطقة تجلى فيه صورة الملك والملكوت وهيئة الوجود على ما هي عليه فيرى ذاته في جنة عرضها السموات والارض بل يرى ذاته جنة عرضها اوسع من عرض السموات والارض لانهما عبارة عن عالم الملك والشهادة وهو محدود واما عالم الملكوت والحقايق العقلية وهو الاسرار الغايبة عن مشاهدة الحواس المخصوصة بادراك البصيرة فلا نهاية لها وجملة عالم الملك والملكوت اذا اخذت دفعة تسمى الحضرة الربوبية لان الله محيط بكل الموجودات اذ ليس في الوجود سوى ذات الله وافعاله ومملكته من افعاله فما يتجلى من ذلك للقلب هو الجنة بعينها عند قوم وهو سبب استحقاق الجنة عند آخرين ويكون سعة المملكة في الجنة بقدر سعة المعرفة وبمقدار ما يتجلى للانسان من الله وصفاته وافعاله وانما المراد من الطاعات واعمال الجوارح كلها تصفية القلب وتطهير النفس وجلاؤها باصلاح الجزء العملي منها قد افلح من زكيها وقد خاب من دسيها ونفس الطهارة والصفاء ليست كمالا بالحقيقة لانها امر عدمي والاعدام ليست من الكمالات بل المراد منها حصول انوار الايمان اعني اشراق نور المعرفة بالله وصفاته وافعاله وكتبه ورسله واليوم الآخر وهو المراد بقوله فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام فهو على نور من ربه فشرح الصدر غاية الحكمة العملية والنور غاية الحكمة النظرية فالحكيم الالهي هو الجامع لهما وهو المؤمن الحقيقي بلسان الشريعة وذلك الفوز العظيم

فصل

في كيفية حصول العقل الفعال في انفسنا اعلم ان للعقل الفعال وجودا في نفسه ووجودا في انفسنا فان كمال النفس وتمام وجودها وصورتها وغايتها هو وجود العقل الفعال لها واتصالها به واتحادها معه فان ما لا وصول للشيء اليه بوجه الاتحاد لا يكون غاية لوجود ذلك الشيء فما هو غاية بالطبع لشيء في وقت فهو من شانه ان يصير صورة له في وقت آخر الا لمانع يقطع طريقه الى الوصول وكنا قد اوضحنا تحقيق هذا الاتحاد في العلم الكلي عند بحثنا عن احوال العقل والمعقول ايضاحا يكفي لاهل العرفان واصحاب الذوق والوجدان وان لم يكن نافعا لاهل الجحود والطغيان فمن استشكل عليه ان شيئا واحدا كيف يكون فاعلا متقدما على وجود الشيء وغاية متأخرة عنه مرتبة عليه ترتبا ذاتيا بعد مراتب استكمالاته وترقياته في الوجود فعليه ان يرجع وينظر الى ما حققنا ويسلك الطريق الذي سلكناه حيث عرفنا بقوة البرهان ونور الكشف والعيان ان المبدأ الاعلى له الاولية والآخرية لاجل سعة وجوده المنبسط وقوة وحدته الجامعة وشدة نوريته الساطعة وتمام هويته التي انبعثت منها الهويات وعينه التي انبجست منها اعيان الموجودات فوجوده التام الذي هو فاعل الاشياء هو غايتها وكمالها فهو اصل شجرة الوجود وثمرتها لان وحدته ليست كساير الوحدات التي تحصل بتكررها الاعداد فلا ثاني لوحدته كما لا مثل لوجوده بل احديته الصرفة جامعة للكثرات سارية في الوحدات ونور وجوده نافذ في الهويات كما قال مولى الموحدين لانه

عليه

علية مع كل شئ لا بمقارنة وغير كل شئ لا بمزايلة فلابد في وجوده الابتدائي وجوده الانتهائي من تنزل الموجودات في الابتدا
واليه تصعد الآيات في الانتهاء فعلى هذا المنوال حال وجودات الانوار القيومية وصور المفارقة الالهية فان وجودات العقول
الفعالة ظلال الوجود ووحداتها مثل الوحدة فبعضها وجميعها انموذج لبعضه وجمعيته فانما هي وسايط صلات الاشياء عن الحق
ووسائل رجوع الموجودات اليه نيلها الاولية باوليته والاخرية بآخريته كما انها موجودة بوجوده لا بايجاده بل قيمتها الا به
لانها كما علمت بمنزلة اشعة نوره ولوازم هويته ثم ان النظر في العقل الفعال من حيث وجوده في نفسه غير النظر فيه من حيث حصوله
لنفوسنا فالنظر فيه من الحيثية الاولى قد مر ذكره في فن الربوبيات اذ قد ثبت وجوده في نفسه بالبرهان ونبين النظر فيه الآن الا من حيث
كونه كمالا للنفس الانسانية وتماما لها والبرهان على وجوده في النفس ان النفس في مبادي الامر وان كانت نفسا بالفعل لكنها عقل
بالقوة ولها ان تصير عقلا بالفعل لاجل تصور المعقولات والتفطن بالثواني بعد الاوليات حتى يصير بحيث يحضر صور المعلومات
متى شاءت فيحصل لها ملكة استحضار الصور العقلية من غير تجشم كسب جديد فيخرج ذاتها من العقل بالقوة الى العقل بالفعل
وكلما خرج من حد القوة والاستعداد الى حد الفعل فلابد له من امر يخرجه منها اليه فهو وان كان امرا غير عقلي كجسم او قوة جسمانية
فيلزم ان يكون الاخس وجودا علة مفيدة للاشرف وجودا وكان غير العقل افاد العقل لغيره وذلك محال وان كان عقلا فلا يخلو اما
ان يكون عقلا في اصل الفطرة فهو المطلوب وان لم يكن كذلك فيحتاج لا محالة الى امر يخرجه من القوة ويجعله عقلا بالفعل فينقل
الكلام اليه حتى يدور او يتسلسل او ينتهي الى المطلوب فثبت وجود العقل المقدس عن شائبة القوة والنقص الاستعدادي
من سبيل آخر ان النفس الانسانية قد لا يكون معلوماتها التي اكتسبتها حاضرة لها مدركة ولها قوة الاسترجاع والاستذكار
فهي مخزونة فلها قوة الادراك وقوة الحفظ وهما متغايرتان لان الحافظ فاعل والمدرك قابل فيمتنع اتحادهما ولا شك ان المدرك
القابل هي النفس فالحافظ الفاعل جوهر اجل منها وجودا وهذا النحو من الوجود عقل فعال ونظام مكشوف فانه ليس جسما من الاجسام
ولا قوة في جسم لان شيئا منها لا يكون معقولا بالفعل ولا عاقلا بالفعل فكيف يكون سببا لما ليس بجسم ولا في جسم والكلام في ذي
سبب تصير به النفس عقلا بالفعل واما المعقول من الجسم فهو صورة عقلية لا يحمل عليه معنى الجسم بالحمل الشايع الصناعي فالجسم
لم يصر جسم معقولا فضلا عما ليس بجسم من الامور التي ليست داخلة في مكان ولا منطبعة في ذي وضع وحيز في مجاورها او يحاذيها
جسم او صورة في جسم فيؤثر فيها لما تقدم ان تاثير الاجسام والجسمانيات في الاشياء بمشاركة الاوضاع المكانية فان القرب الوضعي
والاتصال المقداري في الجسمانيات بازاء القرب المعنوي والارتباط العقلي في الروحانيات في قبول الاثر واستجلاب الفيض واما الاول
فهو وان كان هو الفياض المطلق والجواد الحق على كل قابل لفيض الوجود الا ان في كل نوع من انواع الكائنات لا بد من واسطة تناسبه
من الصور المجردة والجواهر العقلية وهم الملائكة المقربون المسمون عند الاوائل بارباب الانواع وعند الافلاطونيين بالمثل الافلاطونية
والصور الالهية لانها علوم تفصيلية التي بواسطتها يصدر الاشياء الخارجية كما مر ولا شك ان الذي له والنسبة في ان يعتني بتكميل
النفوس الانسانية هو ابوها القدسي ومثالها العقلي المسمى بلسان الشرع جبرئيل وروح القدس وفي ملة الفرس كان يسمى روان بخش
وفي كثير من الآيات القرآنية تصريح بان هذه المعارف في الناس وفي الانبياء ع تحصل بتعليم الملك والهامه كقوله علمه شديد القوى
وقوله قال انبأني العليم الخبير وكيفية وساطة هذا الملك المقرب لعقلانية في استكمالات النفس العلمية ان المتخيلات المحسوسة اذا حصلت
في قوة خيالنا يحصل منها من جهة المشاركات والمباينات معاني الكلية ولكنها في اوائل الامر مبهمة الوجود ضعيفة الكون كالصور
المرئية الواقعة في موضع مظلم فاذا كمل استعداد النفس وتاكد صلاحيتها بواسطة التصفية والطهارة عن الكدورات وتكرر
الادراكات والحركات الفكرية اشرق نور العقل الفعال عليها وعلى مدركاتها الوهمية وصورها الخيالية فيجعل النفس عقلا بالفعل
ويجعل مدركاتها ومتخيلاتها معقولات بالفعل وفعل العقل الفعال في النفس وصورها المتخيلة الواقعة عندها كفعل الشمس في
العين الصحيحة وما عندها من الصور الجسمانية الواقعة بحذائها عند اشراقها على العين وعلى مبصراتها فالشمس مثال العقل الفعال
وقوة الابصار في العين مثال القوة البصيرة في النفس والصور الخارجية التي بحيالها مثال الصور المتخيلة الواقعة عند النفس فكما ان قبل
اشراق الشمس عند الظلام يكون البصر بصيرا بالقوة والمبصرات مبصرات بالقوة فاذا طلعت الشمس واشرق عليها صارت القوة البصرية
والشية مبصرة بالفعل وتلك الملونات التي بحيالها مرئيات مبصرة بالفعل فكذلك مهما طلع على النفس هذا النور القدسي واشرق ضوء

[illegible]

[illegible]

عليها وعلى مدركاتها الخيالية صارت القوة النظرية عقلا وعاقلا بالفعل وصارت المتخيلات معقولات بالفعل وميزت القوة العقلية بين المكتسبات الحاصلة ذاتياتها عن عرضياتها وحقايقها عن لواحقها ووقائعها واصولها عن فروعها واخذتها مجردة عن الاعداد والافراد فيصير الانسان عند ذلك انسانا عقليا اذ بطلت جزئيته وصفي وجوده بقطع التعلقات والقيود واذا اشتد هذا النور الذي هو صورة العقلية اتحد بالروح الكلي الانساني المسمى بروح القدس والعقل الفعال والمبدء الفاعلي الذي سعة وجوده وبسط هويته بحيث يكون نسبته الى جميع الاشخاص والاعداد والافراد البشرية نسبة واحدة كما هو شان الكلي الصادق عليها المحمول عليها بحسب المفهوم والمعنى الا ان المفهوم عنوان للافراد وهذا المبدء الفاعلي حقيقة لها وحامل لها وحافظ اياها وكذا الطبايع الكلية عنوانات لذوات نورية وهويات عقلية وملائكة قدسية وارباب انواع طبيعية وبالجملة صارت النفس عقلا بصيرورة محسوساتها معقولات بالفعل وعاقلات ايضا لما مرت طريقته ان كل معقول بالفعل عاقل بالفعل **فصل** في اظهار نبذة من احوال هذا الملك الروحاني المسمى عند العرفاء بالعنقاء على سبيل الرمز والاشارة العنقاء محقق الوجود عند العارفين لا يشكون في وجوده كما لا يشكون في البيضاء وهو طاير قدسي مكانه جبل قاف صفيره يوقظ الراقدين في مراقد الظلمات وصوته ينبه الغافلين من تذكر الايات نداؤه ينتهي الى سماع الهابطين في مهوى الجهالات المترددين كالحيارى في تيه الظلمات النازلين في عالم الهيولى والهاوية الظلماء والقرية الظالم اهلها ولكن قل من يستمع اليه ويصغي نداءه ويعرف صوته لان اكثرهم عن السمع لمعزولون وعن آيات ربهم معرضون صم بكم عمي فهم لا يعقلون من جميع الخلق وهم لا معه بامالي وبامانحاني اذان سماعه وكل من له علة الاستسقاء او فيه مرض السوداء ينتفع بظلاله وكذا به علة ما الجوليا ينتفع بسماع صفيره بل الامراض المختلفة والعلل المزمنة كلها يزول بخواص احضرة وبرياشه الامرض واحد مهلك وهو الجهل الراسخ المركب المعاند وله الطيران صعودا ونزولا من غير حركة وانتقال وله الذهاب والمجيء من غير تجدد حال وارتحال واليه القرب والبعد من دون مسافة ومكان ولا تغير وزمان منه ظهرت في ذوات الالوان وهو لا لون له وكذا الامر في عجايب الطعوم والروايح ومن فهم لسانه يفهم جميع السنة الطيور ويعرف كل الحقائق والاسرار مستوكره المشرق فلا يخلو عنه ذرة في المغرب الكل به مشتغل وهو من الكل فارغ والامكنة مملوة منه وهو خال عن المكان العلوم والصنائع مستخرجة من صفيره والنغمات اللذيذة والاغاني العجيبة والارغونات والموسيقارات المطربة وغيرها مستنبطة من اصول هذا الطير الشريف الذات المبارك الاسم چون ندیدی شبی سلیمان را تو چه دانی زبان مرغان را كل من يعوذ بريشة من ريشه يجوز في النار آمنا من الحرق ويعبر على الماء مصونا من الغرق بل استعمل جميع الخلق باحياء كمالاتهم ووصول السالكين الى مآربهم وحاجاتهم من ابتاءيد هذا الطير القدسي **فصل** في بيان السعادة والشقاوة الحسيتين الاخرويتين دون العقليتين الحقيقيتين ان النفوس الجاهلة جهلا بسيطا دون ما هو مضاد للحق ان كانت هيولانية محضة ولم تحدث هيئة عقلية ولا علم اولي فجر بقائها وقع التردد والاختلاف بين الفلاسفة والمنقول من الاسكندر الافرودسي وهو من الائمة اعاظم معلم المشائين القول بعدمها وفسادها والشيخ الرئيس ايضا مال الى هذا الراي في بعض رسائله الموسومة بالمجالس السبعة وقد اشرنا الى ان النشاة الاخرة لو كانت منحصرة في النشاة العقلية لكان القول ببطلان هذه النفوس الساذجة لازما اضطرارا لان وجود الشيء في كل نشأة انما يكون بصورة لا بهيولاه لكن قد علمت ان بعد هذه النشاة التعلقية المتجددة الكائنة الفاسدة عالمان صوريان مستقلان باقيان غير داثرين احدهما دار المعقولات والثاني دار المحسوسات الصرفة التي لا مادة لها ولا حافظ اياها الا النفس لان وجودها وجود ادراكي وهو نفس محسوسيتها والمحسوس بما هو محسوس وجوده بعينه وجوده للجوهر الحاس وهو النفس فالنفس هي الحافظة والمبقية للصور بحسبه هناك من غير مادة كما ان العقل هو الحافظ المبقي باذن الله للنفس من غير حامل او بدن فلا حاجة للاشياء الموجودة في هذا العالم الا باسبابها الفاعلة وجهاتها دون الاسباب القابلية والقوى والاستعدادات فاذن هذه النفس باقية بعد البدن ولم يتبع فيها هيئات بدنية ورذايل نفسانية حتى تكون متاذية بها معذبة بسببها المنافاتها ومضادتها لجوهر النفس من حيث فطرتها الاصلية النورانية ولا يمكن ايضا ان تكون معطلة لا تفعل ولا تنفعل اذ لا معطل في الوجود فلها بعد حظها من الوجود حظ من اللذة والسعادة وقد مر ان الوجود لذيذ ان حصل وكماله لذ وهذه النفس وجود ما لها الا الشيء الاخر لكونها غير مادية فاللذة حاصلة لها بعد وجودها وجود ما معها ان كان بلا مانع او تشويش لكنها ضعيفة اذ لا كمال لها وان كانت خارجة عن القوة المحضة والهيولانية بحصول الاوليات وبعض الاراء المشهورة والمقدمات الذايعة ولم يحدث فيها عشق وشوق الى العقليات ولا داعية كما علم عقلي على وجه التأكد والجزم فانها اذا فارقت هذا البدن فان كانت خيرة فلا محالة لها سعادة غير حقيقية من جنس ما كانت توهمية وتخيلية واعتقادية

وسمعت من اهل الشرايع من الحور والقصور والسدر المخضود والطلح المنضود والظل الممدود والاشجار والانهار وسائر ما يكون لذيذا بهيجا وهذا انما الاشكال في اثباته عندنا لان الصور الاخروية المحسوسة حصولها غير مفتقر الى موضوع ومادة كما اشرنا اليه وسنحقق بيان ذلك على مسالك البرهان والفحص البالغ والبحث اللائق واما الفلاسفة فنقل صاحب الشفاء عن بعضهم قولا ممكنا على زعمه وقد وصفه بانه لا يجازف في الكلام من ان هؤلاء اذا فارقوا الابدان وهم بدنيون وليس لهم تعلق بما هو اعلى من الابدان فيشغلهم التزام النظر اليها والتعلق بها عن الاشياء البدنية وانما الانفس انهم انما ارتبطت لابدانهم فقط ولا يعرف غير الابدان والبدنيات امكن ان يعلقهم نوع تشوقهم الى التعلق ببعض الابدان التي من شانها ان يتعلق بها الانفس لانها طالبة بالطبع وهذه مهيئة هيئة الاجسام دون الابدان الانسانية والحيوانية للعذر الذي ذكرناه ولو تعلق بها لم يكن الا نفسا لها فيجوز ان يكون ذلك جرما سماويا لا ان تصير هذه الانفس انفسا لذلك الجرم او مدبرة لها فان هذه لا يمكن بل ان تستعمل ذلك الجرم لامكان التخيل ثم تتخيل الصور التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه فان كان اعتقاده في نفسه وفي افعاله الخير وموجب السعادة رأى الجميل وتخيله فتتخيل انه مات وقبر وسائر ما كان في اعتقاده الاخبار قال ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة ويكون مقارنا المزاج الجوهر المسمى روحا الذي لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس به لا بالبدن وانه لو جاز ان لا يتحلل ذلك الروح مفارقا للبدن والاخلاط ويقوم لكانت النفس تلازمه الملازمة النفسانية وقال واضداد هؤلاء من الاشرار يكون لهم الشقاوة الوهمية ايضا ويتخيلون انه يكون لهم من العقاب للاشرار وانما حاجتها الى البدن في هذه السعادة والشقاوة بسبب ان التخيل والتوهم انما يكون بآلة جسمانية وكل صنف من اهل السعادة والشقاوة يزداد حاله باتصاله بما هو من جنسه باتصال ما هو من جنسه بعده فالسعداء الحقيقيون يتلذذون بالمجاورة ويعقل كل واحد ذاته وذات ما يتصل به ويكون اتصال بعضها ببعض لا على سبيل اتصال الاجسام فيضيق عليها الامكنة بالازدحام لكن على سبيل اتصال المعقول بمعقول فيزداد فيه بالازدحام هذا ما بلغ اليه نظر الشيخ واثره في اثبات السعادة والشقاوة الاخروية المحسوستين وفي كيفية جنة السعداء وجحيم الاشقياء في المعاد وقد مرت الاشارة منا في الفصل الثالث من الباب الثامن من علم النفس عند بحثنا عن دفع الشكوك الباقية لاصحاب النقل الى سخافة هذا الراي وما يلزمه من المفاسد والذي نذكر ههنا ان القول بتجويز ان يكون موضوع تصرف النفس وتخيلها بعد التجرد عن هذا البدن جرما متولدا من الهواء والدخان كيف يصح من رجل ذي بضاعة من الفلسفة الطبيعية فكيف من الفلسفة الالهية اليس مثل هذا الجسم الدخاني المتولد من بعض المواد العنصرية يتفرق ويتحلل بادنى سبب اذ لم يكن له طبيعة حافظة اياه عن التبدد وعن التحلل شيئا فشيئا بايراد البدل كان في الروح الطبيعي حتى يبقى تهيؤه لتصرف النفس فيكون هو في ذاته نوعا نباتيا بل حيوانيا لكونه موضوع الادراك التخيلي فاذن اليس هذا عين التناسخ واليس هذا الجرم الدخاني صار حيوانا غير انسان يتعلق به نفس انسانية فصار هذا الانسان منسلخا عن انسانيته الى حيوان اخر وذلك لان شرط الانسانية ان يكون له قوة ادراك المعقولات اما بالفعل او بالاستعداد القريب او البعيد له وليس فيه شيء منها اذ قد بطل استعداده الاول بالموت من غير ان تصير عقلا بالفعل ثم لو فرض كونه ذا قوة تعقل المعقولات لكان انسانا اخر فعلى اي وجه يلزم التناسخ وهو مع بطلانه في نفسه كما مر قد احاله الشيخ وغيره من توابع المشائين وهذا اللزوم لا يندفع بمجرد قوله تستعمله من غير ان تصير نفسا لها اذ لا معنى للنفس الا الجوهر الادراكي المستعمل لجرم حيواني ذي حيوة بالقوة موضوع لادراكاته سيما على ما ذهبوا اليه من انطباع صور المحسوسات والمتخيلات في الاجرام التي هي آلاتها وبالجملة هذا مذهب ردي وقول فاسد الجاؤهم اليه عدم علمهم بتجرد النفس الخيالية وعدم كونها عن المواد الطبيعية والعجب من الشيخ ابي علي ايضا انه ذكر في هذا الكلام المنقول ان السعداء الحقيقيين يتلذذون باتصال الذوات بعضهم ببعض اتصالا عقليا كاتصال المعقول بمعقول مع انه لم يحتمل معنى الاتصال العقلي والاتحاد الذاتي بين العاقل والمعقول ولم يقدر على اثباته بل انكره في اكثر كتبه غاية الانكار وشنع على القائل به كفرفوريوس ومن يحبه غاية التشنيع ثم قال في اواخر الهيات الشفاء وفي الرسالة الاضحوية ان الصور الخيالية ليست تضعف عن الحسية بل تزداد عليها تاثيرا وصفاء كما تشاهد في المنام وربما كان المحلوم به اعظم شانا في بابه من المحسوس على ان الاخروية اشد استقرارا من الموجود في المنام بحسب قلة العوائق وتجرد النفس وصفاء القابل وليست الصور التي ترى في المنام بل والتي تحس في اليقظة كما علمت الا المرتسم في النفس الا ان احدهما تبتدي من باطن وتنحدر اليه والثانية تبتدي من خارج وترتفع اليه فاذا ارتسم في النفس تم هناك الادراك المشاهد وانما يلذ ويؤذي بالحقيقة هذا المرتسم في النفس لا الموجود في الخارج وكلما ارتسم في النفس فعل فعله وان لم يكن سبب من خارج فان السبب الذاتي المرتسم

والخارج هو سبب بالعرض او سبب السبب فهذه هي السعادة والشقاوة المحسوستان بالقياس الى الانفس الخسيسة واما الانفس المقدسة
فانها تبعد عن مثل هذه الاحوال وتتصل بكمالها بالذات وتنغمس في اللذة الحقيقية وتبرئ عن النظر الى ما خلفها والى المملكة التي كانت
لها كل التبري ولو كان بقي فيها اثر من ذلك اعتقادي او خلقي تاذت به وتخلفت لاجله عن درجة العليين الى ان ينفسخ انتهى كلامه
فهذه غاية ما وصلت اليه افكار الفلاسفة الاسلاميين اعني صاحب الشفا والفارابي ومن كان في طبقتهم ويحذو حذوهم وهي قاصرة
عن درجة التحقيق غير بالغة حد الاجدا بل باطلة في نفسها كما سبق وسنعلم صحة القول ولب الكلام فيما سيجيء عند تجريدنا البحث الى اثبات
معاد الانفس الغير الكاملة ولا الواصلة الى درجة العليين ثم الظاهر ان الذي صوره الشيخ رئيس الفلاسفة ونقله من بعض العلماء وهو
ابو نصر كما ذكره المحقق الطوسي شارح الاشارات لحسن ولجودة ما ذكره في كتب غيرهم من الاسلاميين ولهذا اختاره الشيخ الغزالي في كثير من
مصنفاته كما يستفاد من بعض مواضع الاحياء وغيره وقال في رسالته المشهورة الموسومة بالمضنون بها ان اللذات المحسوسة الموعودة
في الجنة من اكل ونكاح يجب التصديق بها لامكانها واللذات كما تقدم حسية وخيالية وعقلية اما الحسي فلا يخفى معناه وامكانه في
هذا العالم فانه بعد رد الروح الى البدن وقام البرهان على امكانه واما الخيالي فلذة كما في النوم الا ان النوم مستحقر لاجل انقطاعه فلو
كانت دائمة لم يظهر الفرق بين الخيالي والحسي لان التذاذ الانسان بالصورة من حيث انطباعها في الخيال والحس لا من حيث وجودها في
الخارج فلو وجدت في الخارج ولم يوجد في حسه بالانطباع فلا لذة له ولو بقي المنطبع وعدم في الخارج لدامت اللذة وللقوة المتخيلة
قدرة على اختراع الصور في هذا العالم الا ان الصورة المخترعة المتخيلة ليست محسوسة ولا منطبعة في القوة الباصرة فلذلك لو
اخترع صورة جميلة في غاية الكمال وتوهم حضورها ومشاهدتها لم يعظم سروره لانه ليس يصير مبصرا كما في المنام فلو كانت للخيال
قوة على تصويرها في القوة الباصرة كما له قوة تصويرها في المتخيلة لعظمت لذته ونزلت منزلة الصورة الموجودة ولم يفارق الدنيا
الاخرة في هذا المعنى الا من حيث كمال القدرة على تصويرها الصورة في القوة الباصرة ولا يخطر ما له يشتهي يميل اليه الا ويوجد له في
الحال حيث يرى واليه الاشارة بقوله عم ان في الجنة سوقا يباع فيه الصور والسوق عبارة عن اللطف الالهي الذي هو منبع القدرة على
اختراع الصور بحسب الشهوة وهذه القدرة اوسع واكمل من القدرة على الايجاد من خارج الحس وحمل امور الاخرة على ما هو اوفق
للشهوات اولى ولا ينقص رتبتها في الوجود لاختصاص وجودها في الحس وانتفاء وجودها في الخارج فان وجودها مراد لاجل حظه وحظه
من وجوده في حسه فانا وجد فيه فقد توفر حظه والباقي فضل لا حاجة اليه وانما يراد لانه طريق المقصود وقد تعين كونه طريقا في هذا
العالم الضيق اما في ذلك العالم فيتسع الطريق ولا يضيق واما الوجود الثالث العقلي فهو ان يكون هذه المحسوسات امثلة للذات
العقلية التي ليست بمحسوسة فان العقليات تنقسم الى انواع كثيرة مختلفة كالحسيات فيكون هي امثلة لها كل واحد مثالا للذة اخرى مما
رتبته في العقليات بوازي رتبة المثال في الحسيات انتهى كلامه واكثره موافق لما نقلنا من صاحب الشفا وكانه ماخوذ منه وانزل من هذه
المرتبة من الاعتقاد في باب المعاد وحشر الاجساد اعتقاد كالامام الرازي ونظرائه بناء على ان المعاد عندهم عبارة عن جمع متفرقات اجزاء
مادية لاعضاء اصلية باقية عندهم وتصويرها مرة اخرى بصورة مثل الصورة السابقة لتعلق النفس بها مرة اخرى ولم يتفطنوا بان
هذا حشر في الدنيا لا في النشاة الاخرى وعود الى الدار الاولى دار العمل والتحصيل لا الى الدار العقبى دار الجزاء والتكميل فاين استحالة
التناسخ وما معنى قوله تعالى انا لقادرون على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن
بمسبوقين على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون وقوله نحن خلقناهم وشددنا اسرهم واذا شئنا بدلنا امثالهم تبديلا
ولا يخفى على ذي بصيرة ان النشاة الثانية طور اخر من الوجود يباين هذا الطور المخلوق من التراب والماء والطين وان الموت والبعث
ابتداء حركة الرجوع الى الله او القرب منه لا العود الى الخلقة المادية والبدن الترابي الكثيف الظلماني ثم جعل العجز في تفسير لكريمة
يستدل على اثبات ما فهمه وتصوره من معنى الحشر والمعاد بآيات قرآنية وقعت في باب القيمة والبعث ويحملها على ما وافق طبعه ورايه
فقال ان قوله تعالى في سورة الواقعة من الايات اشارة الى جواب شبهة المنكرين الذين هم من اصحاب الشمال الجاحدين فانهم قالوا ائذا متنا وكنا ترابا
وعظاما ائنا لمبعوثون او اباؤنا الاولون واشير الى امكان هذا بوجوه اربعة اولها قوله تعالى افرايتم ما تمنون ءانتم تخلقونه ام نحن
الخالقون ووجه الاستدلال بهذا ان المني انما يحصل من فضلة الهضم الرابع وهو كالطل المنبث في اطراف الاعضاء ولهذا يشترك كل
الاعضاء ويجب غسلها بالالتذاذ الواقع لحصول الانحلال عنها كلها ثم ان الله تعالى سلط قوة الشهوة على البنية حتى انها تجمع تلك الاجزاء

الطينية فالحاصل ان تلك الاجزاء كانت متفرقة جداً اولاً في اطراف العالم ثم ان الله جمعها في بدن ذلك الحيوان وجمعها الله في اوعية المني ثم انه
اخرجها منها دافقاً الى قرار الرحم فاذا كانت هذه الاجزاء متفرقة فجمعها وكوّن منها هذا الشخص فاذا افترقت بالموت مرة اخرى فكيف
يمتنع عليه جمعها مرة اخرى هذا تقرير الحجة وان الله ذكرها في مواضع من كتابه منها في سورة الحج يا ايها الناس ان كنتم في ريب من البعث فانا
خلقناكم من تراب الى قوله ذلك بان الله هو الحق وانه يحيي الموتى وانه على كل شيء قدير وان الساعة آتية لا ريب فيها وان الله يبعث من في
القبور ومنها في سورة المؤمنين بعد ذكر مراتب الخلقة ثم انكم بعد ذلك لميتون ثم انكم يوم القيمة تبعثون ومنها في سورة لا اقسم الم يك
نطفة من مني يمنى ثم كان علقة فخلق فسوى ومنها في سورة الطارق فلينظر الانسان مم خلق الى قوله انه على رجعه لقادر وثانيها قوله
افرأيتم ما تحرثون ءانتم تزرعونه ام نحن الزارعون ووجه الاستدلال ان الحب اقسام من بطون مشقوقة وغير مشقوقة كالارز والشعير ومدور
ومثلث ومربع وغير ذلك من الاشكال اذا وقع في ارض الندية واستولى عليه الماء والتراب فالنظر العقلي يقتضي ان يتعفن ويفسد لان
احدهما يكفي لحصول العفونة والفساد فيهما جميعاً اولى ثم انه لا يفسد بل يبقى محفوظاً ثم اذا ازداد في الرطوبة تنفلق الحبة فلقتين فيخرج منها
ورقتان فرقة من رأسها صاعدة الى فوق واخرى من تحتها تنشب بها في الارض وكذا النوى مع ما فيها من الصلابة العظيمة تنفلق باذن الله
مجموعه على نصفين يخرج من احدهما الجزء الصاعد ومن الثاني الهابط فيكون احدهما خفيفاً صاعداً والاخر ثقيلاً هابطاً مع اتحادهما
في الطبيعة والعنصر فيدل ذلك على قدرة كاملة وحكمة شاملة يعجز العقول عن دركها فهذا القادر كيف يعجز عن جمع الاجزاء وتركيب
الاعضاء وثالثها قوله افرأيتم الماء الذي تشربون ءانتم انزلتموه من المزن ام نحن المنزلون ووجه الاستدلال بوجوه اولها ان الماء جسم
ثقيل بالطبع واصعاد الثقيل على خلاف الطبع فلابد له من قادر قاهر يقهر الطبع ويبطل الخاصية ويصعد الماء من شأنه الهبوط
والنزول وثانيها ان تلك الذرات المائية المبثوثة اجتمعت بعد تفرقها فلابد لها من جامع يجمعها قطرة قطرة فمن جمع الاجزاء الرشية
المائية للانزال قادر على ان يجمع الاجزاء المبثوثة الترابية للبعث وثالثها تسييرها بالرياح ورابعها انزالها في مظان الحاجة والارض
الجرز وكل ذلك دليل الحشر والرابع من تلك الوجوه قوله افرأيتم النار التي تورون ءانتم انشأتم شجرتها ام نحن المنشؤن ووجه الاستدلال
ان النار صاعدة بالطبع والشجرة هابطة وايضاً النار نورانية والشجرة ظلمانية والنار حارة يابسة والشجرة باردة رطبة فاذا امسك الله
في داخل تلك الشجرة الظلمانية تلك الاجزاء النورانية فقد جمع بقدرته بين تلك الاجزاء المتنافرة فاذا لم يعجز عن ذلك فكيف يعجز عن
تركيب اجزاء الحيوان وجمع اعضائه انتهى كلامه وهذا ما بلغ اليه فهم اهل الكلام وغاية ما وصلت اليه قوة نظر علماء الرسوم في اثبات
النشأة الاخرة وحشر الاجسام ونشر الارواح والنفوس فيه مع قطع النظر عن مواضع المنع والخدش وعن تحريف الآيات القرآنية عن
معانيها والاغراض المتعلقة بها المقصودة منها المنساقة هي اليها ولاجلها كما ستشعر اليه ان ما قرره وصوّره ليس من اثبات
النشأة الاخرة. وبيان الايمان بيوم القيمة في شيء اصلاً فان الذي يثبت من تصويره كلامه وظاهر مرامه ليس الا امكان ان يجتمع متفرقات
الاجزاء المنبثة في امكنة متعددة وجهات مختلفة من الدنيا ويقع منضماً بعضها الى بعض في مكان واحد فيفيض عليها صورة مماثلة
للصورة السابقة المنعدمة فيعود الروح من عالمه التجردي القدسي بعد احقاب كثيرة كانت فيه في روح وراحة تارة اخرى الى هذا
العالم متعلقة بهذا البدن الكثيف المظلم وانما سمي يوم الاخرة بيوم القيمة لان فيه يقوم الروح عن هذا البدن الطبيعي مستغنياً
عنه في وجوده قائماً بذاته وبذات مبدعه ومنشئه والبدن الاخروي قائم بالروح هنالك والروح قائم بالبدن الطبيعي ههنا لضعف
وجوده الدنيوي وقوة وجوده الاخروي وبالجملة كلامه اشبه بكلام المنكرين للاخرة منه بكلام المقرين بها فان اكثر الطبايعية والدهرية
هكذا كانوا يقولون بعين ان المواد العنصرية يجتمع بواسطة هبوب الرياح ونزول الامطار على الارض ووقوع الاشعة الشمسية والقمرية
وغيرهما عليها فيحصل من تلك المواد انسان وحيوان ونبات ثم تموت وتنفسخ صورها ثم يجتمع تلك الاجزاء مرة اخرى على مثل الهيئة
او على هيئة اخرى قريبة منها فيحصل منها امثال هذه المواليد تارة اخرى اما مع بقاء النفوس والارواح كما يقوله التناسخية اومع
حدوث طائفة منها وبطلان طائفة سابقة وليس من الذي انكر ان يحدث من ماء وتراب ومادة بعينها تارة بعد اخرى صورة
شبيهة بالصورة الاولى حتى يكون المطلوب اثبات قدرة الله في ذلك وجملة الامر ان هؤلاء القوم من اصحاب الفلسفة والكلام واهل
المجادلة والاختصام لم يعلموا ان مقصود التكاليف ووضع الشرايع وارسال الرسل وانزال الكتب ليس الا تكميل النفوس الانسانية
وتخليصها من هذا العالم ودار الاضداد واطلاقها عن اسر الشهوات وقيد الامكنة والجهات وهذا التكميل والتجريد لا يحصل الا

بتبديل

قوله [illegible] يقولون [illegible] لا حول ولا قوة الا بالله [illegible] المقارنة والمفارقة [illegible] الكلام [illegible] الغايات

[illegible]

بتبديل هذه النشأة الداثرة المتجددة الى النشأة الباقية الثابتة وهذا التبديل الى النشأة الباقية موقوف اولا على معرفتها والايمان بها وثانيا على انها الغاية الاصلية المقصودة من وجود الانسان التي يتوجه اليها بمقتضى فطرتها الطبيعية لو لم ينحرف عن مسلكها بواسطة الجهالات وارتكاب السيئات وثالثا على العمل بمقتضاها وما يسهل السبيل اليها وتدفع القواطع المانعة عنها فالغرض الالهي من هذه الآيات الدالة على حقيقة المعاد هو التنبيه على نحو آخر من الوجود والهداية الى عالم غائب عن هذه الحواس باطن عن شهود الخلائق وهو مسمى بعالم الغيب كما ان هذا بعالم الشهادة وهو عالم الارواح وهذا عالم الاجسام وكما ان الروح باطن الجسد كذلك عالم الآخرة باطن هذا العالم ثم لما كان اثبات نحو آخر من الوجود يخالف هذا الوجود الطبيعي الوضعي ونشأة اخرى باطنة تباين هذه النشأة الظاهرة امرا صعب الادراك متعصيا على اذهان اكثر الناس جحدوه وانكروه وايضا لانسهم بهذه الاجسام وشهواتها ولذاتها يصعب عليهم تركها وطلب نشأة تضاد هذه النشأة ولذلك لم يتدبروا في تحقيقها وكيفيتها بل اعرضوا عنها وعن آياتها كما قال تعالى وكأين من آية في السموات يمرون عليها وهم عنها معرضون ورضوا بالحيوة الدنيا واطمأنوا بها واخلدوا الى الارض كما قال ولكنه اخلد الى الارض واتبع هويه ونحن رأينا كثيرا من المنتسبين الى العلم والشريعة انقبضوا عن اثبات عالم التجرد واشمأزت قلوبهم عن ذكر العقل والنفس والروح ومدح ذلك العالم ومذمة الاجسام وشهواتها المحسوسة ودثورها وانقطاعها واكثرهم توهموا الآخرة كالدنيا ونعيمها كنعيم الدنيا الا انها اوفر وادوم وابقى ولاجل ذلك رغبوا اليها وفعلوا الطاعات لاجلها طالبين قضاء لوطر شهوة البطن والفرج ولاجل ما ذكرناه تكرر في القرآن العظيم ذكر الآيات الدالة على النشأة الآخرة والبعث والقيام لينتبه الانسان من نوم الجهالة ورقدة الغفلة فيتوجه نحو الآخرة ويتبرء من البدن وقيوده من الدنيا وتعلقاتها متطهرا عن الادناس والارجاس مشتوقا الى لقاء الله ومجاورة المقربين والاتصال بالقديسين واعلم ان المراد من الآيات المنقولة ليس ما فسره صاحب الكبير من اثبات القدرة الجزافية الاشعرية التي بناها على ابطال الحكمة ونفي العلة والمعلول واعجب الامور ان هؤلاء القوم حاولوا اثبات اصل من اصول الدين كاثبات قدرة الصانع او اثبات النبوة والمعاد اضطروا الى ابطال خاصية الطبايع التي اودعها الله فيها ونفي الرابطة العقلية بين الاشياء والترتيب الذاتي الوجودي والنظام اللائق الضروري بين الموجودات التي جرت سنة الله عليها ولا تبديل لها وهذه عادتهم في اثبات اكثر الاصول الاعتقادية كما فعله هذا الرجل الذي هو امام اهل البحث والكلام فان قلت فما معنى هذه الآيات سيما المشتملة على ذكر النطفة وابتداء الخلقة فهل المراد منها الا ان الله تعالى كما انه قادر على الابتداء والانشاء قادر على الاعادة والتكوين مرة اخرى قلنا الغرض الاصلي من الآيات المعادية بجوهرها بيان منهجين شريفين في بيان المعاد وحشر النفوس والاجساد احدهما اثبات ذلك من جهة المبدء الغائي ولزوم الغايات للطبايع الجوهرية الاصلية وثانيهما اثباته من جهة المبدء الفاعلي ولا شك ان البرهان الذي يكون الحد الاوسط فيه علة للنتيجة وهي ثبوت الاكبر للاصغر وهو المسمى ببرهان اللم اوثق من الذي يكون الاوسط معلولا للحكم وهو المسمى بالدليل ثم اوثق البراهين اللمية واحكمها ما يجعل الوسط فيه سببا فاعليا او سببا غائيا دون سائر الاسباب فاذن نقول الآيات التي فيها ذكرت النطفة واطوارها الكمالية وتقلباتها من صورة الى صورة افضل الى صورة اكمل ومن حال ادون الى حال اعلى فالغرض من ذكرها اثبات ان لهذه الاطوار والتحولات غاية اخيرة فللانسان توجه طبيعي نحو الكمال وحنين الهي فطري الى المنزل الحق المبدء الفعال والكمال اللائق بحال الانسان الخلوقي ولا من هذه المواد الطبيعية والاركان لا يوجد في هذا العالم الادنى بل في عالم الآخرة التي اليها الرجعى وفيها الغاية والمنتهى فبالضرورة اذا استوفى الانسان جميع المراتب الخلقية الواقعة في حدود حركته الجوهرية الفطرية من الجمادية والنباتية والحيوانية وبلغ اشده الصوري وتم وجوده الدنيوي الحيواني فلا بد ان يتوجه نحو النشأة الآخرة ويخرج من القوة الى الفعل ومن الدنيا الى الآخرة ثم الى المولى وهو غاية الغايات منتهى الاشواق والحركات وهو المراد من قوله يا ايها الناس ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفة الى قوله وان الله يبعث من في القبور قبور الاجسام وقبور الارواح اعني الابدان وكذا غيره من الآيات المذكورة فيها اطوار الخلقة واكوان النطفة فان الغرض من الكل اثبات النشأة الآخرة للانسان من جهة ثبوت الغاية لوجوده وحركته الفطرية فان قلت هذه التحولات والتطورات مما يوجد في غير مادة الانسان ايضا كالنبات والحيوان فيلزم ان يكون لها ايضا نشأة اخروية قلت بعض هذه الاحوال والاطوار يوجد فيها الا كلها لنقصان فطرتها عن درجة الانسانية فغايتها ايضا يكون بعد تلك الاطوار وساير الاكوان الحيوانية ما لم تصل الى حد الانسانية ولم يدخل بابها لا يمكنه الولوج الى ملكوت السموات والصعود الى باب القدس كما ان الاكوان النباتية ما لم يدخل باب الحيوانية لم يمكنه الدخول الى باب الانسانية لا على وجه التناسخ بل على نحو آخر

بعلم

يعلمه اهل البصيرة والحكمة ثم انه ليس كل متوجه نحو غاية فهو لا محالة واصل اليها بل ربما يعوق عنها لامر خارجي فان ههنا قواطع للطريق وحجبا عن الوصول والغرض ان للطبايع غايات ثابتة مقتضى الفطرة الاصلية البلوغ اليها وربما يقع المنع والحجاب واما الايات التى يستدل بها على اثبات الاخرة بخلق الاجرام العظيمة والانواع الطبيعية فالغرض فيها اثبات هذا المطلوب من جهة نحو الفاعلية فان اكثر الناس يزعمون انه لابد من حدوث شئ من مادة جسمية وطينة لان حصول شئ لا من اصل محال فينكرون حدوث عالم آخر واشكال وصور فيها ولم يعلموا ان وجود الاكوان الاخروية انما هو من باب الانشاء بمجرد الجهات الفاعلية لا من باب التخليق من اصل مادى وجهات قابلية فالله تعالى بين لهم ان شانه الاول في الفاعلية هو الابداع والانشاء لا التكوين والتخليق من مادة وكذلك خلق السموات والارض واصول الاكوان فان وجودها لم يخلق من مادة اخرى بل اوجدها على سنة الاختراع والانشاء وهكذا يكون انشاء الجنة والنار والاجسام الموعودة في الاخرة فيندفع اشكال المنكرين للدار الاخرة انها في اى مادة يوجد وفي اى قطر وجهة واين مكانها ومتى زمانها ووقت قيامها يطلبون للاخرة مكانا خاصا ويسئلون عن الساعة ايان مرسيها اى في اى مكان من امكنة هذه الاجسام ويقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين اى في اى زمان معين من ازمنة الدنيا ولم يعلموا ان مكان الاخرة وزمانها ليس من جنس مكان الدنيا وزمانها ولا ان وجودها وايجادها ليس كوجود الاكوان الدنيوية وايجادها فانها نشاة اخرى حاصلة من الانشاء وهذه خلقة حاصلة من التخليق وهذا ايضا منهج دقيق شريف في حمل الايات القرآنية على ما هو اشرف واحكم واولى فالغرض من هذه الايات التي اشير فيها الى هذا المنهج ان ابداع الصور وان ابداع الصور وانشائها من غير مادة سابقة انسب واقرب الى العلة الاولى واهون عليها من تركيب المواد وجمع اجزائها ومتفرقاتها لان امرها كلمح البصر او هو اقرب كما قال وما امر الساعة الا كلمح البصر وقوله وما امرنا الا واحدة كلمح البصر فاذا كان الاليق والاحرى بمبدع البدايع ومكون الصنايع انشاء الصور وابداعها من غير مادة من تحليلها من مزاج وامتزاج وتركيبها من اجزاء مختلفة حاصل بازدواج ففعله الخاص الذي هو الابداع والانشاء اشرف وارفع من جمع متفرقات وتركيب مختلفات فان هذا شان القوى والطبايع التي هي في الدرجة الادنى من القصور في الفاعلية والتاثير فاذا حصل منه وجود الانسان على نهج الامتزاج والتركيب من الاركان والامشاج فليس يصدر وجوده منه تارة اخرى على سبيل الانشاء مجردا من الهيولى على انك قد علمت ان الايجاد مطلقا منه تعالى وان الوسائط هي مخصصات ومرجحات لايجاده او جهات مكثرات لفعله وافاضة وجوده لكن ما هو ابسط في الوجود وارفع من الكثرة فهو اقرب الى الموجد الحقيقي وقد اشرنا الى ان وجود الامور الاخروية اصفى من التركيب واعلى من الامتزاج واقرب الى الوحدة الخالصة من هذه الامور الدنيوية فكما ان فعله الخاص به في الابتداء هو انشاء النشاة الاولى لا تركيب المختلفات وجمع المتفرقات فكذلك حقيقة المعاد والفعل اللائق به انشاء النشاة الثانية وهو اهون عليه من ايجاد المكونات في الدنيا التي يحصل بالحركات من الاجساد والاستحالات في المواد لان الاخرة خير وابقى وادوم واعلى وما هو كذلك فهو اولى واسنح في الصدور عن المبدأ الاعلى واهون عليه تعالى كما قال وهو اهون عليه وله المثل الاعلى في السموات والارض واعلم ان الاخروية والثانوية انما هي بالقياس الى حدوثنا والافلاك النشاة هي في نفسها اقدم واسبق لانها ما قبل الطبيعة في ترتيب الوجود ذاتا وشرفا وما بعد الطبيعة نظرا الى حدوثنا واستكمالاتنا فهذا ايضا يدل على ان الدار الاخرة موجودة بالفعل وان الجنة والنار مخلوقتان الآن كما دلت عليه الآيات والاحاديث الكثيرة ومما يدل ايضا على ان ايجاد الاكوان الاخروية اشبه بسنة الله التي هي الابداع من ايجاد المكونات الدنيوية ان ايجاد هذه المواليد وتبليغها الى كمالها حاصل بالتدريج وهي ايضا تدريجية الوجود حدوثا وكمالا والاخرويات امور دفعية الوجود حدوثا وكمالا وان افراد الانواع واشخاص الطبايع المتكثرة الاعداد لا يوجد جميعها دفعة واحدة في آن بل بعضها يوجد قبل وبعضها بعد على سبيل التوالد والتولد وما لم ينعدم امة لا توجد امة اخرى كما قال تعالى لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستقدمون ساعة ولا يستاخرون بخلاف وجود الصور الاخروية واشخاصها في النشاة الاعلى وجه التولد والتوالد قل ان الاولين والاخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم لان وجوده انما يقع دفعة واحدة باذن الله في نفخ اسرافيل ارواحهم في صور اجسادهم الكامنة من ظلمات الارواح فانما هي نفخة واحدة فاذاهم بالساهرة

فصل في اختلاف مذاهب الناس في باب المعاد ان من الاوهام العامية والآراء الجاهلية راى من ذهب الى استحالة الحشر للنفوس والاجساد وامتناع ان يتحقق في شئ منها المعاد وهم الملاحدة والطباعية والدهرية وجماعة من الطبيعيين والاطباء الذين لا اعتماد عليهم في الملة ولا اعتداد برايهم في الحكمة زعما منهم ان الانسان ليس الا هذا الهيكل المحسوس

حامل الكيفية المزاجية وما يتبعها من القوى والاعراض وان جميعها انما يعدم بالموت ويفنى بزوال الحيوة ولا يبقى الا المواد المتفرقة فالانسان كسائر الحيوان والنبات اذا مات فات وسعادته وشقاوته منحصرتان فيما له بحسب اللذات والالام البدنية الدنياوية وفي هذا تكذيب للعقل على ما رآه المحققون من اهل الفلسفة وللشرع على ما ذهب اليه المحققون من اهل الشريعة والمنقول من جالينوس في امر المعاد هو التردد و التوقف بناء على توقفه في امر النفس انها هل هي المزاج فتفنى بالموت ولا تعاد ام هي جوهر مجرد فهو باق بعد الموت فلها المعاد ثم من المشتهر بازياء العلماء من ضم الى هذا ان المعدوم لا يعاد فاذا انعدم الانسان بهيكله لم يمكن اعادته وامتنع الحشر والمتكلمون منعوا هذا بمنع عدم اعادة المعدوم تارة وبمنع فناء الانسان بفناء هيكله اخرى فقالوا ان للانسان اجزاء باقية اما مجزية او غير مجزية ثم حملوا الايات والنصوص الواردة في بيان الحشر على ان المراد جمع الاجزاء المتفرقة الباقية التي هي حقيقة الانسان والحاصل ان اصحاب الكلام ارتكبوا في تصحيح المعاد احد الامرين المستنكرين المستبعدين عن العقل بل النقل ولم يلزم شيء منهما بل العقل والنقل حاكمان بان المعاد في الاخرة هو الذي كان مصدر الافعال ومبدء الاعمال مكلفا بالتكاليف والواجبات والاحكام العقلية والشرعية ثم لا يخفى ان عرق الشبهة لا ينقطع عن ارواح الجاحدين المنكرين الحشر والقيامة الا بقطع وهو ان الانسان بموته يفنى ويبطل ولا يبقى لانه ليس الا الهيكل مع مزاج او صورة حالة فيه وقد مر قطع هذا الاصل مستقصى وقد اتفق المحققون من الفلاسفة والمليين على حقية المعاد وثبوت النشاة الباقية لكنهم اختلفوا في كيفيته فذهب جمهور الاسلاميين وعامة الفقهاء واصحاب الحديث الى انه جسماني فقط بناء على ان الروح عندهم جسم سار في البدن سريان النار في الفحم والماء في الورد والزيت في الزيتونة وذهب جمهور الفلاسفة واتباع المشائين الى انه روحاني اي عقلي فقط لان البدن ينعدم بصوره واعراضه لقطع تعلق النفس عنها فلا يعاد بشخصه تارة اخرى اذ المعدوم لا يعاد والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل اليه للفناء فتعود الى عالم المفارقات لقطع التعلقات بالموت الطبيعي وذهب كثير من اكابر الحكماء ومشايخ العرفاء وجماعة من المتكلمين كحجة الاسلام الغزالي والكعبي والحليمي والراغب الاصفهاني وكثير من اصحابنا الامامية كالشيخ المفيد وابي جعفر الطوسي والسيد المرتضى و العلامة الحلي والمحقق الطوسي الى القول بالمعادين جميعا ذهابا الى ان النفس مجردة تعود الى البدن وبه يقول جمهور النصارى و التناسخية الا ان الفرق بان محققي المسلمين ومن يحذو حذوهم يقولون بحدوث الارواح وردها الى البدن لا في هذا العالم بل في الاخرة والتناسخية بقدمها وردها الى البدن في هذا العالم وينكرون الاخرة والجنة والنار الجسمانيتين ثم ان هؤلاء القائلين بالمعادين جميعا اختلفت كلماتهم في ان المعاد من جانب البدن اهو هذا البدن بعينه او مثله وكل من العينية او المثلية ايكون باعتبار كل واحد من الاعضاء والاشكال والتخاطيط ام لا والظاهر ان هذا الاخير لم يوجبه احد بل كثير من الاسلاميين مال كلامهم الى ان البدن المعاد غير البدن الاول بحسب الخلقة والشكل وربما يستدل عليه ببعض الاخبار المذكورة فيها صفات اهل الجنة والنار وكون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الكافر مثل جبل احد وبقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب وبقوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم فان قلت فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب باللذات والالام الجسمانية غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية قيل في الجواب العبرة في ذلك بالادراك وانما هو للروح ولو بواسطة الالات وهو باق بعينه و لهذا يقال للشخص من الصباء الى الشيخوخة انه هو بعينه وان تبدلت الصور والمقادير والاشكال والاعراض بل كثير من الاعضاء والقوى ولا يقال للمجني في الشباب عوقب في المشيب انها عقاب لغير الجاني هذا تحرير المذاهب والاراء والحق كما ستعلم ان المعاد في المعاد هو هذا الشخص بعينه نفسا وبدنا فالنفس هذه النفس بعينها والبدن هذا البدن بعينه بحيث لو رايته لقلت رايته بعينه فلان الذي كان في الدنيا وان ورد عليه التحولات والتقلبات الى حيث يقال هذا ذهب وهذا احدث بعد وبما ينتهي كلاهما الى حيث يجد او يبصره عقلا محضا واحدا ومن انكر ذلك فهو منكر للشريعة ناقص في الحكمة ولزمه انكار كثير من النصوص القرآنية **فصل في احتجاج المنكرين للمعاد** احتج المنكرون تارة بامتناع اعادة المعدوم كما مر وتارة بانه لو اكل انسان انسانا وصارت الاجزاء الماكولة ان اعيدت في بدن الاكل لم يكن الانسان الماكول معادا وان اعيدت في بدن الماكول لم يكن الاكل معادا ولزم ان يكون اجزاء بعينها منعمة ومعذبة اذا اكل مؤمن كافرا واجيب في الكتب الكلامية عن الاول بمنع الامتناع في اعادة المعدوم او بمنع توقف العود عليها وعن الثاني بان المعاد هو الاجزاء التي منها ابتداء الخلق وهي الاعضاء الاصلية عندهم واقتصر بحفظها ولا يجعلها جزء كذلك لبدن اخر وان للناظرين في امر المعاد اثباتا ونفيا مشاجرات ومباحثات في الجانبين ذكرها يؤدي الى التطويل من غير فائدة وما اورده المتكلمون من الكلام لا يفيد الا الالزام والافحام

فكيف

فكيف يتبين المرام وتحقيق المقام والاولى بحال من اقتصر في تحقيق هذه الامور الاعتقادية على مجرد البحث الكلامي ان ليستفسر عن هؤلاء
المنكرين للمعاد الجاحدين لاحكام الشريعة بناء على قصور مداركهم عن دركها انهم هل يدعون الامتناع او يمنعون الامكان والجواز فعلى
الاول يقال لهم ان عليكم البينة واثبات ما ادعيتم وما لكم فيما قلتم برهان من هذا عين ولا اثر وعلى الثاني يقال كل ما ازيل ظاهره عن الاحالة
والامتناع قام التنزيل الالهي والاخبار النبوية الصادرة عن قائل مقدس عن شوب الغلط والكذب مقام البراهين الهندسية في المسائل
التعليمية والدعاوى الحسابية **بحث وتحصيل** اعلم ان من الباحثين من حصّل وجه الاعادة البدنية بما حاصله ان الشخص انما يتشخص
ويتخصص بخصوصية اجزائه مادة وصورة وبدنا وروحا وليس خصوص التاليف معتبرا في التشخص بل المعتبر اشخاص الاجزاء بتاليف نوعي
لا شخصي باق بعينه ثم اذا بطل التاليف وانحل التركيب المعتبر لم يبق الشخص الاول لا لزوال الاجزاء فانها باقية باشخاصها واعيانها بل
لزوال النظم والتاليف المعتبر بينها نوعا ثم اذا حصل مرة اخرى من نوع التاليف المعتبر بين الاجزاء الباقية عاد الشخص الاول بعينه هذا
كلامه ويقرب ما ذكره بعض اجلة المتاخرين حيث قال قد ذهب بعض المتكلمين الى جواز اعادة المعدوم وذهب الحكماء وبعض المتكلمين
الى امتناعها وهؤلاء البعض القائلين بالمعاد الجسماني المنكرين لاعادة المعدوم لا يقولون بانعدام الاجسام بل بتفرق اجزائها وخروجها
عن الانتفاع ثم قال ذكرت في حواشي التجريد ان هذا بناء على نفي الجزء الصوري للاجسام وحصر اجزائه في الجواهر الفردة كما هو مذهب
المتكلمين وكذا ما ذهب اليه المصنف حيث قال الجسم هو الصورة الاتصالية وانها تبقى بعينها حال الانفصال ولو اثبت الجزء الصوري
في الاجسام قيل يكفي في المعاد الجسماني كون الاجزاء المادية هي بعينها ولا يقدح فيه تبدل الجزء الصوري بعد ان كان اقرب الصور الى الصورة
الزائلة فان قيل فيكون تناسخا قيل الممتنع عندنا هو انتقال النفس الى بدن مغاير له بحسب المادة الى بدن اخر لا الى بدن متالف من عين
مادة هذا البدن وصورته هي اقرب الصور الى الصورة الزائلة فان سمي ذلك تناسخا فلا بد من البرهان على امتناعه فان النزاع انما
هو في المعنى لا في اللفظ انتهى قوله واقول كلام هذين الفاضلين في غاية السخافة والركاكة مع انه اقرب الى الصواب من كلام غيرهما من اهل
الكلام في هذا الباب وذلك لوجوه الاول انه مبني على ان تشخص زيد لم ينعدم منه بالموت الا نسب واضافات بين اجزائه ونظم
وترتيب بين اعضائه فيلزم ان يكون الحيوة من مقولة المضاف وهو ظاهر الفساد والثاني كون اجزاء زيد مثلا منحصرة في الجواهر الفردة
لا يلزم ان يكون تلك الجواهر اذا ركبت يكون زيدا سواء كان تركيبا وترتيبا مطلقا على اي وجه كان او على نظم مخصوص والا لزم على الاول
انها لو ركبت منها كرة مصمتة كانت هذه الكرة زيدا وعلى الثاني ان يكون زيد الميت في بعض من الاحيان حيا اذا وقعت اجزاؤه على
هذا النظم مع كونه ميتا سواء كان هذا التركيب جزءا منه او شرطا خارجا عنه والمحقق الطوسي لم يذهب ولا غيره من العقلاء القائلين
بنفي الهيولى الى ان الجسم المعين الذي هو فرد للجسم المطلق بالمعنى الذي هو جنس لا بالمعنى الذي هو مادة لا ينعدم بالتفريق انما الذي
لا ينعدم عندهم هو الجسم بمعنى المادة وهو الذي يكون مستمر الوجود في مراتب الاتصالات والانفصالات لا ما هو الجسم بالمعنى
الجنسي لانه لا وجود له محصلا الا بصورة اخرى مقومة له مخصصة لطبيعته الجنسية تخصيصا يميزه من بين سائر الانواع تميزا ذهنيا
وقد اتفق جمهور الحكماء واتباعهم على ان الجسم بما هو جسم مطلق لا وجود له في الاعيان ولا الجسم المعرى عن كافة الصور الكمالية
مما يمكن ان يوجد في الخارج وانسانية الانسان ليست بمجرد الجسمية والا لكان كل جسم انسانا وكذا زيدية زيد ليس بمجرد اجزاء مادية
كيف كانت والا لكان اذا صارت تلك الاجزاء منفردة متباعدا بعضها عن بعض في اطراف العالم زيدا وكيف يصح لعاقل ان يذهب
الى ان جسما مخصوصا كهذا الفرس اذا قسم اقساما وفرقت اجزاؤه كان بعينه باقيا حال التفرق الثالث انه مفسدة التناسخ بحسب المعنى
كما ذكره واردة ههنا بلا مرية وهي لزوم كون بدن واحد ذا نفسين فان تلك الاجزاء لو كانت قابلية التعلق النفس حين التفرق باقية
لو بقيا تبعها النفس فكان زيد حال الموت حيا وقد فرض ميتا وان لم يكن باقيا فاحتاجت في قبولها للنفس الى انضمام امر اليها به يستعد
للقبول فاذا انضم اليها ذلك الامر وصارت مستعدة باستعداد اخر جديد لا بد ان يفيض عليها من المبدأ الجواد فيض جديد وروح مستانف
فاذا تعلق بها الروح المعاد ايضا كان لبدن واحد روحان وهو ممتنع ثم اي تخصص ومناسبة بقي لاجزاء ترابية متفرقة من بين سائر
الاجسام لبقاء ارتباط النفس بها ولو كان ارتباطا ضعيفا فان كل علاقة وارتباط بين شيئين دون سائر الاشياء انما يتحقق بان
يكون كل منهما انسب الاشياء الى الاخر ونحن نرى كثيرا من المواد التي لها امزاج الحيوان وكيفية قريبة من كيفية يكون بها مستحق المادة
لقبض صورة حيوانية فهي اولى بتعلق النفس اليها من تلك الاجزاء الرمادية لم يبق لها استحقاق قبول صورة جمادية فضلا عن النباتية

فيض

فضلا عن الانسانية فضلا عن الزيدية وكل من له ادنى ادراك اذا رجع الى وجدانه يعلم يقينا انه لا التفات ولا اشتياق ولا استيناس للنفس بجسم من بين ساير الاجسام او باجزاء جسمية من بين ساير الاجزاء الا بان له اولها لكيفية محسوسة ملايمة او هيئة مناسبة فقل لي ايها العاقل المتامل اى تعلق وتشوق يكون للنفس باجزاء مبثوثة في الهواء او مغمورة في باطن الارض او الماء بحيث لا يتميز عند الحس او الخيال عن غيرها من الاجزاء وان كان لها تميز في نفس الامر وفي علم الله امتيازا لا يوجب الاختصاص لهذا الامر اصلا وليت شعري عند انحلال التركيب وفساد القوى البدنية قوة ذاكرة للنفس عندهم حتى تكون بعد فناء البدن تتخصص في المحافظة مخصصا لتعلق النفس بالاجزاء التي منها تركب البدن وبعد تسليم وجود الذكر وكونه مخصصا فهو انما يوجب تخصيص تعلق النفس بهذا البدن المعاد دون ساير الابدان لا تعلق هذه النفس به دون نفس اخرى والذي ينفع لهم في دفع مفسدة التناسخ على تقدير صحته هو الثاني دون الاول اذ الكلام في كون مادة بدنية حادثة مستدعيا لفيضان نفس حادثة فيلزم وجود نفسين لبدن واحد وهو آت بعينه على ما سبق منهما فالمصير في دفع هذه المفاسد والتكلفات البعيدة والتمحلات الركيكة كلها الى ما تفردنا بتحقيقه وجعله الله نصيبنا من الحكمة المتعالية كساير نظائره من الفرائد الزاهرة التي يحكم بصحتها ويعرف شرف قدرها ونورها من بين كلمات اصحاب الافكار وارباب الانظار كل من سلك سبيل الله وكوشف بالانوار الالهية والاسرار كما يعرف الجوهري قيمة اليواقيت اللامعة والدرر الزاهرة من بين ساير الاحجار

فصل في تفاوت مراتب الناس في درك امر المعاد وتفاضل مقاماتهم في ذلك اعلم ان لاهل الايمان والاعتقاد بجنبة الحشر والمعاد وبعث الاجساد حسب ما ورد في الشريعة الحقة مقامات المقام الاول ادناها في التصديق واسلمها عن الآفات مرتبة عوام اهل الاسلام وهو ان جميع امور الآخرة من عذاب القبر والضغطة والمنكر والنكير والحيات والعقارب وغيرها امور واقعة محسوسة من شانها ان تحس بهذه الباصرة لكن لا رخصة من الله في احساس الانسان ما دام في الدنيا لحكمة ومصلحة من الله في اخفائها عن عيون الناظرين كما يدل عليه ظاهر بعض الآيات وصورة الروايات المقام الثاني ان تلك الامور الموعودة بها والمتوعد عليها في عالم الآخرة هي مثل ما يرى في المنام كلها امور خيالية وصور مثالية لا وجود لها في الخارج كما لا وجود عينيا لها لما يراه الانسان في نومه من الحيات والعقارب التي تلدغها الا انها اكثر اما يتالم منها في النوم حتى يراه يصيح في نومه ويعرق وينزعج من مكانه انزعاجا شديدا وكذا في جهة اللذة فانه ربما يلتذ بشيء في النوم التذاذا شديدا لا يلتذ بمثل هذا الالتذاذ والسرور في اليقظة كل ذلك يدركه النائم من نفسه ويتاذى او يلتذ به ويشاهد كثيرا من الصور والاشكال ويفعل افاعيل خيالية وانت ترى ظاهره ساكنا ولا يرى حواليه حية موجودة وهي موجودة في حقه والعذاب حاصل في حقه ولكنه غير مشاهد واذا كان العذاب في الم اللدغ فلا فرق بين حية تتخيل او تشاهد وكذا الحال في الجنات والاشجار والانهار والمواضع النزهة والاشخاص الكريمة التي يراها ويسر بها في نومه وهي حاصلة له موجودة في حقه ادراكا ذهنيا لا عينيا خارجيا ولا مشاهدة بالحواس الظاهرة وهذا هو الذي مال اليه الشيخ في باب جنة الناقصين في العلم ونار القاصرين في العمل من الفساق وغيرهم وبعد الغزالي على ما هو كما يظهر من كتبه ورسائله وقد نقلنا نبذا من كلامه في ذلك المقام الثالث في الاعتقاد بالصور الموعودة يوم المعاد وتوجيهها باحد وجهين الاول ان تلك الصور المحسوسة المذكورة في لسان الشرع اشارة الى صور عقلية مفارقة واقعة في عالم العقول الصرفة حسب ما ذهب اليه افلاطن وشيعته من ان لكل نوع من الانواع المحسوسة مثالا عقليا وصورة مفارقة في عالم العقل ولا يخفى ان مشاهدة الامور الاخروية على هذا الوجه العقلي تختص باهل المعرفة والكاملين في العلم دون المتوسطين والناقصين من العقول الساذجة والنفوس الساكنة وهم اكثر اهل الجنة كما ورد في الخبر اكثر اهل الجنة البله وعليون ذوو الالباب ولذلك ذكر الغزالي في بعض رسائله بعد ذكر الوجوه الثلاثة كلاما بهذه العبارة وجميع هذه الاقسام فيجوز ان يجمع بين الكل ويجوز ان يكون نصيب كل واحد بقدر استعداده فالمحجوب على الصورة المشعوف بالتقليد الذي لم ينفتح له طريق الحقائق ولا يتمثل له هذه الصور العقلية والعارفون المستحقرون بعالم الصور واللذات المحسوسة يفتح لهم من لطائف السرور واللذات العقلية ما يليق بهم ويشفي شرههم وشهوتهم اذ حد الجنة ان فيها لكل امرء ما يشتهيه فاذا اختلفت الشهوات لم يبعد ان تختلف العطيات في اللذات والقدرة واسعة والقدرة البشرية عن الاحاطة بعجائب القدرة قاصرة والرحمة الالهية الفت بواسطة النبوة على كافة الخلق القدر الذي احتملته افهامهم فيجب التصديق بما فهموه والاقرار بما وراءه منتهى العلم من امور يليق بالكرم الالهي انتهى كلامه والوجه الثاني ان يكون هذه الامور كناية عما يلزمها من فنون السرور والآلام وهو المراد من قول الغزالي في بيان المرتبة الثالثة انه لو راى احد في المنام الخضرة والماء الجاري والوجه الحسن والانهار والامطار المطرة باللبن

واهل

والعسل والخمر والاشجار المزينة بالجواهر واليواقيت واللالي والقصور المبنية من الذهب والفضة والاسورة المرصعة بالجواهر والغلمان المتمثل
بين يديه للخدمة لكان المعبر يعبر عن ذلك بالسرور ولا يحمله على نوع واحد بل كل واحد يحمله على نوع اخر من السرور ويرجع بعضها الى سرور العلم و
كشف المعلومات وبعضها الى سرور المملكة وبعضها الى مشاهدة الاصدقاء وان اشتمل الجميع اسم اللذة والسرور فهي مختلفة المراتب مختلفة
الذوق لكل واحد مذاق يخالف الاخر فكذلك اللذات العقلية ينبغي ان يفهم كذلك وان كانت مما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر
على قلب بشر انتهى ثم يتبين كون تلك الامور الموعودة كناية عن اللذات والالام العقلية بان الحية بنفسها لا تولم بل الذي يلقاك منها
هو السم ثم السم ليس هو الالم بل عذابك في الاثر الذي يحصل فيك من السم فلو حصل مثل ذلك الاثر من غير سم لكان العذاب قد توفر وكان
لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب الا بان يضاف الى السبب الذي هو يفضي اليه في العادة فانه لو خلق في الانسان لذة الوقاع مثلا
من غير مباشرة صورة الوقاع لم يمكن تعريفها الا بالاضافة اليه ليكون الاضافة للتعريف بالسبب ويكون ثمرة السبب حاصلة وان لم يحصل
صورة السبب والسبب يراد لثمرته لا لذاته وهذه الصفات المهلكات تنقلب موذيات ومولمات في النفس عند الموت فيكون آلامها كالم
اللدغ واللسع من غير وجود حيات وعقارب وانقلاب الصفة موذية يضاهي انقلاب العشق موذيا عند موت المعشوق فانه كان لذيذا
فصار اللذيذ بنفسه مولما حتى يرد بالقلب من انواع العذاب ما يتمنى معه انه لم يكن قد تنعم بالعشق والوصال بل هذا بعينه احد انواع عذاب
الميت المقام الرابع في الاعتقاد بالصور في الاخرة هو مقام الراسخين في العرفان الجامعين بين الذوق والبرهان وهو الايقان
اليقيني بان هذه الصور التي اخبرت بها الشريعة وانذرت بها النبوة موجودات عينية وثابتات حقيقية وهي في باب الموجودية والتحقق
اقوى واتم واشد وادوم من موجودات هذا العالم وهي الصور المادية بل لا نسبة بينهما في قوة الوجود وثباته ودوامه وترتب الاثر
عليه وهي على درجات بعضها صور عقلية هي جنة الموحدين المقربين وبعضها صور حسية ملذة هي جنة اصحاب اليمين واهل السلامة
المسلمين او مولمة هي جحيم اصحاب الشمال من الفاسقين والضالين والمكذبين بيوم الدين ولكن ليست محسوساتها كمحسوسات هذا العالم
بحيث يمكن ان يرى بهذه الابصار الفانية والحواس الداثرة البائدة كما ذهب اليه الظاهريون المسلمون ولا انها امور خيالية و
موجودات مثالية لا وجود لها في العين كما يراه بعض اتباع الرواقيين وتبعهم اخرون ولا انها امور عقلية او حالات معنوية وكمالات
نفسانية وليست بصور واشكال جسمانية وهيات مقدارية كما يراه جمهور المتفلسفين من اتباع المشائين بل انما هي صور عينية جوهرية
موجودة لا في هذا العالم الهيولاني محسوسة لا بهذه الحواس الطبيعية بل موجودة في عالم الاخرة محسوسة بحواس اخروية نسبة الحاس الى
الحاس كنسبة المحسوس الى المحسوس وعالم الاخرة جنس لعوالم كثيرة كل منها مع تفاضلها اعظم واشرف من هذا العالم وكذلك للانسان
حواس ونشات كثيرة غير هذه النشاة الهيولية المستحيلة الكائنة الفاسدة ولذلك قال تعالى على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون
وقال وللاخرة اكبر درجات واكبر تفضيلا وقال بعد خلق النطفة والعلقة والمضغة وهي اطوار طبيعية مادية ثم انشاناه خلقا
اخر فتبارك الله احسن الخالقين اشارة الى شرف نشاة الروح وقال وقد خلقكم اطوارا ثم نشاة الولاية لمن يفوز بها نشاة اخرى
اعلى من نشاة اصل الروح ثم نشاة النبوة وظهور خاصيتها اشرف من نشاة اصل الولاية والله تعالى منشئ النشات وباعث الاموات
وناشر الكتب والصحائف والرسائل يوم النشور وهو محصل ما في الصدور ومخرج ما في القبور وحقيقة البعث يرجع الى احياء الموتى
ونزع الصور من المواد واخراج الارواح من الاجساد بانشائهم نشاة اخرى وتبديل وجودهم بوجود ارفع وانور واعلم فان الجهل
هو الموت الاكبر والعلم هو الحيوة الاشرف وقد ذكر الله تعالى في كتابه العلم والجهل وسماهما حيوة وموتا كما سماهما نورا وظلمة بقوله
او من كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشي به الاية واعلم ان لكل نفس من السعداء في عالم الاخرة مملكة عظيمة الفسحة وعالما
اعظم واوسع مما في السموات والارضين وهي ليست خارجة عن ذاته بل جميع مملكته وما لديه وخدمه وحشمه وبساتينه واشجاره
وحوره وغلمانه كلها قائمة به وهو حافظها ومنشئها باذن الله وقوته ووجود الاشياء الاخروية وان كانت تشبه الصور التي يراها
الانسان في المنام او في بعض المرايا لكن يفارقها بالذات والحقيقة اما وجه المشابهة فهو ان كلا منهما بحيث لا يكون في موضوعات
الهيولى ولا في الامكنة والجهات لهذه المواد وان لا تزاحم بين اعداد الصور لكل منهما وان شيئا منها لا يزاحم شيئا من هذا العالم في
مكانه او زمانه فان النائم ربما يرى افلاكا عظيمة وصحاري واسعة وعمرانا وزيادة مثل التي يراه في يقظته هذا العالم وهي مع كونها
مغايرة لما في الخارج بالعدد لكن لا تزاحم ولا تضايق بينهما فكذلك ما يراه الانسان بعد الموت وفي القبر لا تزاحم ولا تضايق بينه

وبين هذه الاجسام فالميت يرى في قبره ما لا يسع فيه لو كان من اجرام هذا العالم واما وجه المباينة فهو ان نشاة الاخرة والصور الواقعة فيها قوية الجوهر شديدة الوجود عظيمة التاثير التذاذا وايلاما وهي اقوى واشد واكد واقوى من موجودات هذا العالم فكيف من الصور النامية والمرائية ونسبة النشاة الاخرة الى الدنيا كنسبة الانتباه الى نشاة النوم كما في قوله ع الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا وقد سبقت الاشارة الى كيفية وجود الصور الاخروية في عدة مواضع من هذا الكتاب واما اثباتها على النهج التفصيلي البرهاني والمسلك التعليمي اللمي على النظم المنطقي بايراد ما يتوقف اثباتها عليه من المقدمات والاصول الضرورية والقواعد الكلية البرهانية بحيث لم يبق لاحد بعد الاستماع مجال التحير والانكار ولا مساغ للمنع والاستنكار الا لقصور الطبع او سوء الفهم والاعوجاج او مرض العناد والاستكبار فقد قرب انجاز موعده وابراز سره ومقصده ان شاء الله واما اجمالا فبان يعلم ان النفس الانسانية لكونها من سنخ الملكوت ونشاة القدرة والقوة على اختراع الصور من غير مادة لكن الصور التي تخترعها حين تعلقها بهذا البدن العنصري الكثيف المركب من الاضداد وما يحتاج اليه من جلب المنافع ودفع المضار وغير ذلك من التدابير والتصرفات الشاغلة لا تكون الا ضعيفة الوجود ناقصة الكون لا يترتب عليها الاثار المطلوبة منها ولا تكون ايضا ثابتة مستقرة بل زائلة متغيرة لان مظهرها الاجرام البخارية في الدماغ وهو دائم التحلل والتجدد والزوال والانفعال حسب اختلاف امزجة العضو الدماغي من جهة ما يرد عليه من المغيرات الداخلية والخارجية حتى لو فرض وجود تلك الصور اقوى وادوم مما كانت من جهة عدم الشواغل وجمع الهمة وعزل ساير القوى البدنية عن فعلها لكانت الاثار المطلوبة مترتبة عليها ولم يبق فرق حينئذ بين الصور المتخيلة والموجودة في العين ولكان المتخيل حسا والمتخيل محسوسا الا ترى انه كلما استراحت النفس من الاشتغال والحركات الضرورية في حفظ هذا البدن المجتمع من الامور المتنافرة المتداعية الى الانفكاك وتعطلت الحواس الظاهرة عن فعلها اما بالنوم او الاغماء او بانصراف توجه النفس عن استعمالها الى الجهة العالية بقوة فطرية او مكتسبة اغتنمت الفرصة ورجعت الى ذاتها بعض الرجوع لا كله لان القوى الطبيعية والنباتية وغيرها مستعملة والا لحدث الموت وتعفن البدن برطوباته فبهذا الرجوع اصبحت النفس مخترعة للصور مشاهدة اياها بحواسها التي في ذاتها بلا مشاركة البدن فان لها في ذاتها سمعا وبصرا وشما وذوقا ولمسا اذ لو لم يكن لها في ذاتها هذه الخمسة فكيف يكون للانسان حالة النوم او الاغماء يبصر ويسمع ويشم ويذوق ويلمس مع ان حواسه الظاهرة معطلة عن ادراكاتها بل هي اتم واصفى لان هذه كالقشور لها وكما ان هذه الخمسة البدنية ترجع الى حس واحد هو الحس المشترك فجميع حواس النفس وقواها المدركة والمحركة ترجع الى قوة واحدة هي ذاتها النورية الفياضة باذن الله وبحوله وقوته وبصير حال رجوعها من هذا العالم الى ذاتها ادراكها للاشياء عين قدرتها فاذا كان رجوعها الى ذاتها وهي بعد متصرفة في البدن بعض التصرف منشأ اختراع الصور على هذا المنوال فما ظنك اذا انقطعت العلائق والعوائق كلها ورجعت الى ذاتها وذات مبدعها كل الرجوع ثم اولا ننظر ولا نتامل في ان هذه النفوس الانسانية كلما كانت اتم قوة واقوى جوهرا واقل مزاحمة ومعاوقة لقواها اما لفطرة في نفسها كما للمجانين والمرضى او بسبب اخر قدسي كما للانبياء والاولياء او باستعمال امور مدهشة للحواس محيرة لها كما للكهنة والسحرة كانت ملاقاتها للصور الغائبة ومشاهدتها اياها اقوى وتاثيرها رغبة ورهبة وتلذذا وتالما اكثر واعظم وربما يوجد بعض النفوس المستعلية عن القيود الدنيوية النافضة عن اذيالها غبار المحسوسات من الذين لا يلتفتون الى اغراض هذا العالم ولا ينظرون الى الدنيا الا بعين الاحتقار والاعتبار لا يشغلهم شان عن شان ولا يحجبهم مقام عن مقام ولا يلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله وتذكر عالم الاخرة فقوتهم تفي بضبط الجانبين وحفظ النشاتين فهي كالمبادي الفعالة ذاتا وفعلا فتقتدر على ايجاد امور صورية ادراكية يكون ايجادها عين شهودها وربما يشتغل بعض المكاشفين بشهود صور ذلك الموطن في اليقظة وسلامة الالات على عكس حال المحجوبين وان كان ذلك ايضا نوع حجاب لكنه نادر جدا احتجبت عيونهم بالاخرة عن الدنيا فجميع ما ذكرنا من الاحوال انما يكون لظهور سلطان الاخرة على بعض النفوس بوجه من الوجوه فهذا انموذج من معرفة احوال الاخرة واحكامها المخصوصة فكل نفس من النفوس اذا انقطع تعلقها عن البدن بالموت وخلت عن جلباب البدن وتخلت بصيرة حواسها الباطنية لادراك امور الاخرة اشد واقوى فتشاهد الصور الغيبية الموجودة في تلك الدار ولا يختص ذلك بنفس دون نفس انقطع تعلقها او قطعته عن هذا البدن اضطرارا او اختيارا اوجبت لها انكشاف الامور المناسبة لاعمالها واخلاقها ونياتها واعتقاداتها كما في قوله تعالى فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد فان كانت افعالها حسنة ونياتها صحيحة فروح وريحان وجنة نعيم وان كانت افعالها

قبيحة

[illegible]

فيه واعتقادا انها دنية فنزل من جحيم وتصلية جحيم **فصل** في التنبيه على شرف علم المعاد وعلو مكانه وسمو معرفة بعث
الارواح والاجساد وعظم شانها اعلم ان هذه المسئلة بما فيها من احوال القبر والبعث والحشر والنشر والحساب والكتاب والميزان
ومواقف العرض والصراط والجنة وطبقاتها وابوابها والنار وابوابها ودركاتها هي ركن عظيم في الايمان واصل كبير في الحكمة والعرفان
وهي من اغمض العلوم والطفها واشرفها مرتبة وارفعها منزلة واسناها قدرا واعلاها شانا وادقها سبيلا واخفاها دليلا
الا على ذي بصيرة ثاقبة وقلب منور بنور الله فلذا هذا تنكب عنها من اكابر الحكماء السابقين واللاحقين ومشاهير الفضلاء المتقدمين
والمتاخرين فاكثر الفلاسفة وان بلغوا جهدهم في احوال المبدء والتنزيه في الذات والصفات وسلب النقايص والتغيرات في الافعال
والآثار لكنهم قصرت افكارهم عن درك منازل المعاد ومواقف الاشهاد لانهم لم يقتبسوا انوار الحكمة من مشكوة نبوة هذا النبي الخاتم
حتى ان رئيسهم اعترف بالعجز عن اثبات ضرب من المعاد بالدليل العقلي وهو الذي لمعظم الخلايق وجل النفوس والارواح بل كلهم
الا عددا قليلا في كل زمان من المقربين وعجزوا ايضا عن معاد النفوس المتوسطة حتى اضطر بعضهم الى القول بتعلقها بعد الموت
باجرام فلكية وعن معاد النفوس الهيولانية فالتجأ الاسكندر الافرودسي الى القول ببطلانها وانما ذهب اكثرهم الى اثبات المعاد
المعاد الروحاني فقط فالجنة ونعيمها وحورها وقصورها واشجارها وانهارها ليست الا ادراك المعقولات والابتهاج بها
والنار وقيودها وسلاسلها وجحيمها وزقومها كناية عن رذائل الاخلاق وذمائم الصفات خصوصا الجهل المركب والتعذيب
بها ثم ان اكثر الاسلاميين يرون ويعتقدون بان الانسان ليس شيئا سوى هذه البنية المحسوسة اعني الجسد المركب من اللحم والدم
والعظم والعروق وما شاكلها من الاجسام وما يحلها من الاعراض والكيفيات الفعلية والانفعالية على هيئة مخصوصة هي الصورة
الانسانية عندهم وتلك الاجسام مادتها او مواد تلك الاجساد مادتها فهم في الحقيقة لا يعرفون امر البعث ولا يتصورون حقيقة
القيامة ضميرا وقلبا وان اقروا بها لسانا وبذلك تجري عليهم حكم المسلمين فالقيمة ليست عندهم الا اعادة هذه الاجساد المعدومة
بموادها والاعراض بعينها على هذه الحالة التي هي عليها في الدنيا واكثر ابناء زماننا وان قالوا بتجرد النفس لكنهم في غفلة عن بصيرة
عن ابديتها وكيفية درجاتها ودركاتها ومنازلها ومصاعدها وانها من الله مطلعها واليه مغيبها ومرجعها اما مستقرها
في عليين او مظلمة ناكسة راسها الى اسفل سافلين فمن عرف حقيقة النفس وهويتها وابديتها وكيفية تعلقها بالبدن اولا ثم ارتقائها
واشتداد وجودها شيئا فشيئا ثم انبعاثها عنه ثانيا ثم رجوعها الى العقل بالفعل ثالثا ثم مصيرها في الاخير الى الله تعالى فكانت
طبيعة ثم نفسا ثم عقلا ثم مطموسا نورها في نور الاحدية فهو العارف الرباني ومن جهل ولم يعلم حقيقة ذاتها فهو جاهل بحقيقة المعاد
جميعا وهو بمعرفة خالقه اجهل والعجب من اكثر المنتسبين الى العلم كيف قنعوا بمرتبة العوام والناقصين كالنساء والصبيان حيث لم
يشتغلوا تمام عمرهم بالبحث عن حقيقة النفوس وانها كيف مآلها والى ماذا مصيرها مع اشتغالهم طول دهرهم بفروع خلافية
نادرة الوقوع فتركوا الواجب العيني واشتغلوا بفروض الكفايات واعلم ان الاعتقاد بالمعاد على هذا الوجه العامي حسن للجهال و
العوام وارباب الحرف والصنايع واهل المعاملات والتجارات الذين لا يمكنهم النظر في حقائق الامور ولا التامل في المبادي الذاتية
والغايات الطبيعية فهم مكلفون باعتقادات رسمية في باب الاخرة وذلك لانهم متى اعتقدوا هذا الراي في المعاد ويحققوا انه
يكون ذلك حثا لهم على عمل الخير وترك الشرور واجتناب المعاصي وفعل الطاعات واداء الامانات وترك الخيانات والوفاء بالعهود
وصحة المعاملة والنصيحة فيها وحسن العشرة وخصالا كثيرة محمودة في هذا الباب واما ما تيقن به محققو المليين وافاضل المسلمين فهو
ان مع هذه الاجساد جواهر اخرى هي اشرف وانور وليست هي باجسام كثيفة بل هي ارواح لطيفة تخرج عن هذه الابدان عند الموت فلا
يتصور عندهم امر البعث والقيامة الا برد تلك الارواح الى تلك الاجساد او اجساد اخر مثلها يقوم مقامها يحشرون ويثابون او
يعاقبون بما عملوا من خير او شر فهذا الراي اجود واقرب الى الحق واما من كان فوق هذه الطوايف في المعرفة واليقين لرسوخه في العلم
وشدة ارتياضه بالحكمة فهو يرى ويعتقد في امر المعاد شيئا لا يعرف كنهه الا الله والراسخون في العلم واعلم ان الكتب الالهية المنزلة على
الانبياء عليهم مختلفة الظواهر في باب البعث والقيمة وان كانت بواطنها متفقة الاصل وذلك لدقة المطلب وغموضه كما مر ذكره ففي
التورية ان اهل الجنة يمكثون في الجنة خمسة عشر الف سنة ثم يصيرون ملائكة وان اهل النار يمكثون في الجحيم كذا او ابدا ثم يصيرون
شياطين وفي الانجيل ان الناس يحشرون ملائكة لا يطعمون ولا يشربون ولا ينامون ولا يتوالدون وفي القرآن من الآيات ما تدل

طان

على ان افراد البشر يبعثون على صفة التجرد والفردانية كقوله تعالى كلّ آتيه يوم القيمة فردا وان الناس يحشرون كما خلقهم الله اول مرة لقوله تعالى
كما بدأكم اول مرة تعودون وفي بعضها ما يدل على انهم يكونون على صفة التجسم كقوله يوم يسحبون في النار على وجوههم وقوله يوم يحمى عليها في نار
جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم وكذلك سؤال ابرهيم عم رب ارني كيف تحيي الموتى والجواب بقوله تعالى فخذ اربعة من
الطير الآية وقول عزير كما حكى الله عنه انى يحيي هذه الله بعد موتها فاماته الله مائة عام الآية ومكث اصحاب الكهف في النوم ثلثمائة وتسع
سنين وقول الله فيهم وكذلك اعثرنا عليهم ليعلموا ان وعد الله حق فبعض هذه النصوص يدل على ان المعاد للارواح وبعضها على انه للابدان
وقد جلّ كلام الله وكتبه النازلة على رسله عن ان يشتمل على التناقض وسنشير الى وجه الموافقة وقد وقع شبه هذه الاخبار المنقولة عن
الكتب الالهية منقولا في الاحاديث النبوية وكذا في كلام اساطين الحكمة المقتبسين انوار علومهم من مشكوة النبوة ومبادي الوحي وعن متأخريهم
المقتصرين على البحث مثل ما ذكره اسقراط معلم افلاطن واما الذين ارتكبوا الكبائر فانهم يلقون في طرطاوس ولا يخرجون منه ابدا واما
الذين ندموا على ذنوبهم مدة عمرهم او قلّت اثامهم وقصرت عن تلك الدرجة فانهم يلقون في طرطاوس سنة كاملة يتعذبون ثم يلقيهم
الموج الى موضع ينادون خصومهم منه يسئلونهم الاحضار على القصاص لينجو من الشرور فان رضوا والا اعيدوا الى طرطاوس ولم يزل
ذلك دأبهم الى ان يرضى خصومهم عنهم والذين كانت سيرتهم فاضلة يتخلصون من هذه المواضع من هذه الارض ويستريحون من هذه
المحابس ويسكنون الارض النقية قال المترجم طرطاوس شق كبير واهوية يسيل اليه الانهار على انه يصفه بما يدل على التهاب النيران
كما في قوله تعالى واذا البحار سجرت وقوله والبحر المسجور وقال اسطاث الفيلسوف النفس اذا سلكت علوا ولم تبلغ الى العالم الاعلى بلوغا تاما
وقفت بين العالمين وكانت بين الاشياء العقلية والحسية متوسطة بين العقل والحس غير انها اذا ارادت ان تسلك علوا سلكت بادنى
سعي ولم يشتد عليها ذلك بخلاف ما اذا كانت في العالم السفلي ثم ارادت الصعود الى العالم العقلي فان ذلك مما يشتد عليها واما
بيان دفع التناقض بين الآيات والكلمات المنقولة والتحقيق في التوفيق بينها فهو ان الابدان الاخروية متوسطة بين العالمين جامعة
للتجرد والتجسم مسلوب عنها كثير من لوازم هذه الابدان الدنيوية فان البدن الاخروي كظل لازم للروح وكحكاية ومثال له بل هما
متحدان في الوجود بخلاف هذه الابدان المستحيلة الفاسدة وان الدار الاخرة واشجارها وانهارها وغرفاتها ومساكنها والابدان
التي فيها كلها صور ادراكية وجودها عين مدركيتها ومحسوسيتها وقد علمت مرارا ان الصورة المحسوسة وجودها في نفسها عين محسوسيتها
ومحسوسيتها عين وجودها للجوهر الحاس وكذلك حكم الصور المعقولة في ان وجودها في نفسها ومعقوليتها ووجودها للجوهر العاقل
كلها شيء واحد بلا اختلاف جهة ولذلك قال تعالى ان الدار الاخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون معناه ان الحيوة ذاتية لتلك الاجسام
بخلاف اجسام الدنيا وابدانها فانها في ذواتها ميتة الجواهر مظلمة الذوات مجهولة الاكوان في انفسها الا بصور ادراكية زائدة عليها
وان الحيوة واردة عليها من خارج وقد علمت ايضا منا في مباحث العقل والمعقول من الفن الكلي من الحكمة ان الصورة العقلية متحدة بالعاقل
وكذلك الصورة المحسوسة متحدة بالحاس ففي الابدان الاخروية عين النفوس بخلاف هذه الابدان الدنيوية ووجه اخر في الموافقة
ان نحو وجود السعداء واهل الجنة ارفع واعلى من نحو وجود الاشقياء واصحاب النار والكاملون المقربون اعلى وارفع منهما جميعا
فالتجرد لقوم والتجسم لقوم اخرين وههنا اوان الشروع في ما وعدناه من تحقيق المعاد الجسماني وبعث الابدان وما يتوسط بذلك من احوال
الاخرة بمقدمات يقينية واصول برهانية تناسب اهل البحث فلنشرع فيه مستعينا بالله وملكوته

الباب الحادي عشر

في المعاد الجسماني وما يرتبط به من احوال الاخرة ومقاماتها وفيه فصول

فصل

في ذكر اصول يحتاج اليها في اثبات هذا المقصد
او ينتفع بها فيه وهذه الاصول والمقدمات قد مرّ بيانها في هذا الكتاب مستقصى لكن الغرض استحضارها واجتماعها لئلا يذهل
عنها فيقع اعمال الروية فيها وهي هذه الاصل الاول ان الوجود في كل شيء هو الاصل في الموجودية والمهية تبع له وان حقيقة كل شيء
هو نحو وجوده الخاص به دون مهيته وشيئيته وليس الوجود كما زعمه اكثر المتأخرين انه من المعقولات الثانية والامور الانتزاعية التي لا
يحاذي بها امر في الخارج بل الحق القول فيه ان يقال انه من الهويات العينية التي لا يحاذيها امر ذهني ولا يمكن الاشارة اليها الا بصريح
العرفان الشهودي الاصل الثاني ان تشخص كل شيء وما يتميز به عين وجوده الخاص وان الوجود والتشخص متحدان ذاتا متغايران
مفهوما واسما واما المسمى عند القوم بالعوارض المشخصة فليست الا امارات ولوازم للهوية الشخصية الوجودية لا بأعيانها و
اشخاصها بل على سبيل البدلية في عرض يكون لها من حد الى حد فيتبدل كثير منها بل كلها والشخص هو هو بعينه الاصل الثالث

الطو

ان طبيعة الوجود قابلة للشدة والضعف بنفس ذاتها البسيطة التي لا جزء لها خارجا ولا ذهنا ولا اختلاف بين اعدادها بمميز فصلي ذاتي و تركيب
بصنف عرضي او بمشخص زايد على اصل الطبيعة وانما تختلف افرادها وآحادها بالشدة والضعف الذاتيين والتقدم والتاخر
الذاتيين والشرف والخسة الذاتيين الا ان المفهومات الكلية الصادقة عليها بالذات المنتزعة عنها لذاتها وهي المسماة بالمهيات متخالفة
بحسب الذات اختلافا جنسيا او نوعيا او عرضيا ولهذا يقال ان الوجود مختلف الانواع وان مراتب الاشد والاضعف انواع متخالفة
الاصل الرابع ان الوجود مما يقبل الاشتداد والتضعيف بمعنى انه يقبل الحركة الاشتدادية وان الجوهر في جوهريته اي وجوده الجوهري
يقبل الاستحالة الذاتية وقد ثبت ان اجزاء الحركة الواحدة المتصلة وحدودها ليست موجودة بالفعل على نعت الامتياز بل الكل
موجود بوجود واحد فليس شيء من تلك المهيات التي هي بازاء تلك المراتب الوجودية موجودة بالفعل بوجودها الخاص على التفصيل
بل لها وجود اجمالي كما في اجزاء الحد على ما اوضحناه سابقا الاصل الخامس ان كل مركب بصورته هو هو لا بمادته فالسرير سرير بصورته
لا بمادته والسيف سيف بحدته لا بحديده والحيوان حيوان بنفسه لا بجسده وانما المادة حاملة قوة الشيء وامكانه وموضوع انفعالاته
وحركاته حتى لو فرضت صورة المركب قائمة بلا مادة لكان الشيء بتمام حقيقته موجودة وبالجملة نسبة المادة الى الصورة نسبة النقص الى
التمام فالنقص يحتاج الى التمام والتمام لا يحتاج الى النقص كذلك الفصل الاخير في المهيات المركبة من الاجناس والفصول كالناطق
في الانسان هو اصل المهية النوعية وسائر الفصول والاجناس من اللوازم الغير المجعولة لهذا الاصل فقد يقع في تعريفه الحدي وانما
دخولها في الحد بما هو حد لا بما هو محدود وتوضيح هذا المقام ان المهية المركبة التي لها وحدة طبيعية هي التي اجناسها وفصولها
بحذاء اجزائها المادية والصورية كما مر في مبحث المهية فنقول لتلك المهية اعتباران اعتبار كثرتها وتفصيلها واعتبار وحدتها
واجمالها فاذا نظرت اليها من جهة التي هي بها واحد وهي صورتها الكمالية واردت تحديدها فهذا التحديد لا يكون بالاجزاء
لان الصورة بسيطة لا اجزاء لها خارجا ولا ذهنا كما هو التحقيق بل باللوازم لكن ليست هذه اللوازم كسائر اللوازم التي لها وجود
غير وجود ملزومها بل هي كلها صادقة على تلك الصورة البسيطة الكمالية منتزعة منها بحسب ذاتها بذاتها من غير انضمام شيء اليها
وهي مع ذلك ليست داخلة في مهيتها اذ لا مهية لها غير الانية لما سبق ان الصور الكمالية للاشياء هي وجودات محضة متفاوتة في
الوجودية وقد مر ان الوجود لا حد له لكن التعريف بمثل تلك اللوازم ليس بادون وانقص من التعريف الحدي بالاجناس والفصول لان
تلك الاجناس والفصول متحدة بها منتزعة منها وهذا معنى ما ذكره الشيخ الرئيس في الحكمة المشرقية ان البسائط قد يحد باللوازم
التي توصل الذهن الى حاق الملزومات والتعريف بها ليس اقل من التعريف بالحدود وانه هو سر هذا القول فيهما ايضا من الموضع الذي
يكون للحد زيادة على المحدود كما مر ذكره وتعريف المبادي الوجودية لا يكون الا على هذا الوجه وهكذا تعريف القوى بافاعيلها فقد علم
مما ذكرنا ان للانسان وجودين وجود تفصيلي ووجود اجمالي فوجوده التفصيلي انما يتحقق بمادة جوهرية وصورة اتصالية مقدارية
وصورة هي مبدء النمو والتغذية واخرى مبدء الحس والحركة الاختيارية واخرى ناطقة فيقال في حده انه جوهر قابل للابعاد نام حساس
مدرك الكليات وهذه الاجزاء مترتبة في الوجود متفاضلة في الشرف والكمال وكلما يترتب على الاقدم الاخس ويلزم يترتب على
الاخر الاشرف ويلزم على وجه الالطف الابسط واما وجوده الاجمالي فانما يتحقق بنفسه الناطقة التي توجد فيها جميع هذه المعاني
على وجه ابسط واعلى الاصل السادس ان الوحدة الشخصية في كل شيء وهي عين وجوده ليست على وتيرة واحدة ودرجة واحدة
كالوجود ليس على نحو واحد فالوحدة الشخصية في المقادير المتصلة عين متصليتها وامتدادها وفي الزمان والمتدرجات الوجود
عين تجددها وتقضيها وفي العدد عين كثرتها بالفعل وفي الاجسام الطبيعية عين كثرتها بالقوة وايضا حكمها في الجواهر المجردة
غير حكمها في الجواهر المادية فالجسم الواحد يستحيل ان يكون موضوعا لاوصاف متضادة كالسواد والبياض والحلاوة والمرارة
والالم واللذة وذلك لنقص وجوده وضيق وعائه عن الجمع بين الامور المتخالفة فموضع البصر في بدن الانسان غير موضع السمع
وموضع الشم غير موضع الذوق واما الجوهر النفساني فانه مع وحدته يوجد فيه صورة السواد والبياض وغيرهما من المتقابلات وكلما ازداد الانسان
تجردا وتجوهرا واشتد قوة وكمالا صار احاطته بالاشياء اكثر وجمعيته للمتخالفات اتم فهو يندرج في الكمال حتى يستوفي في نفسه اي ذاته
هيئة الوجود كله فينقلب كما ذكره الشيخ في الهيات الشفاء عالما معقولا موازيا للعالم المحسوس كله مشاهدا لما هو الحسن المطلق والخير المطلق
والجمال المطلق ومتحدا به ومنتقشا بمثاله ومنخرطا في سلكه وصايرا من جوهره وتوضيح ومما يتبين من ذلك ان المدرك لجميع الادراكات الحسية

والخيالية والعقلية والفاعل لجميع الافاعيل الطبيعية والحيوانية والانسانية الواقعة من الانسان هو نفسه المدبرة فلها النزول الى مرتبة الحواس والآلات الطبيعية ولها الصعود الى مرتبة العقل الفعال وما فوقه في آن واحد وذلك لسعة وجودها ووفور نورها المنتشر في الاطراف والاكناف فذاتها تطوى بالشئون والاطوار وتتنزل كامر الله الى منازل القوى والاعضاء فاذا نزلت درجة المواد والاجسام كان حكمها حكم القوى واذا رجعت الى ذاتها وحاق جوهرها وذلك عند تمامها كانت الكل في وحدة ثم هذا الاصل يبين ان شيئا يجوز كونه متعلقا بالمادة تارة ومجردا عنها اخرى واما ما اشتهر عند اتباع المشائين ان نحوي الوجود الرابطي والاستقلالي لا يجتمعان في شيء واحد فهو غير مبرهن عليه الا ان يراد في وقت واحد من جهة واحدة الاصل السابع ان هوية البدن وتشخصه انما يكونان بنفسه لا بجرمه فزيد مثلا زيد بنفسه لا بجسده ولاجل ذلك يستمر وجوده وتشخصه ما دامت النفس باقية فيه وان تبدلت اجزاؤه وتحولت لوازمه من اينه وكمه وكيفه ووضعه ومتاه كما في طول عمره وكذا القياس لو تبدلت صورته الطبيعية بصورة مثالية كما في المنام وفي عالم القبر والبرزخ الى يوم البعث او بصورة اخروية كما في الاخرة فان الهوية الانسانية في جميع هذه التحولات والتقلبات واحدة هي هي بعينها لانها واقعة على سبيل الاتصال الوحداني التدريجي ولا عبرة بخصوصيات جوهرية وحدود وجودية واقعة في طريق هذه الحركة الجوهرية وانما العبرة بما يستمر ويبقى وهي النفس لانها الصورة التمامية في الانسان التي هي اصل هويته وذاته ومجمع مهيته وحقيقته ومنبع قواه وآلاته ومبدأ ابعاضه واعضائه وحافظها ما دام الكون الطبيعي ثم مبدلها على التدريج باعضاء روحانية وهكذا الى ان تصير بسيطة عقلية اذا بلغت الى كمالها العقلي بتقدير رباني وجذبة الهية والا فالى اي حد وقع الانقطاع اليه لاجل اسباب قاطعة مانعة عن البلوغ الى الكمال الاخير يطول شرحها فاذا سئل عن بدن زيد مثلا هل هو عند الشباب ما هو عند الطفولية وعند الشيخوخة كان الجواب بطرفي النفي والاثبات صحيحا باعتبارين احدهما اعتبار كونه جسما بالمعنى الذي هو مادة وهو في نفسه امر محصل والثاني اعتبار كونه جسما بالمعنى الذي هو جنس وهو امر مبهم فالجسم بالمعنى الاول جزء من زيد غير محمول عليه وبالمعنى الثاني محمول عليه متحد معه واما اذا سئل عن زيد الشاب هل هو الذي كان طفلا وسيصير هو بعينه كهلا وشيخا كان الجواب واحدا وهو نعم لان تبدل المادة لا يقدح في بقاء المركب بتمامه لان المادة معتبرة لا على وجه الخصوصية والتعين بل على وجه الجنسية والابهام وقد مر الفرق في مباحث المهية من العلم الكلي والفلسفة العامة بين الجنس والمادة وهو كالفرق بين المهية المطلقة والماخوذة بشرط التجريد ونظير الفرق بينهما الفرق بين الفصل والصورة والعرضي والعرض بكل من هذه الامور محمول على الشيء بالاعتبار الاول غير محمول عليه بالاعتبار الثاني الاصل الثامن ان القوة الخيالية جوهر قائم لا في محل من البدن واعضائه ولا هي موجودة في جهة من جهات هذا العالم الطبيعي وانما هي مجردة عن هذا العالم واقعة في عالم جوهري متوسط بين العالمين عالم المفارقات العقلية وعالم الطبيعيات المادية وقد تفردنا باثبات هذا المطلب ببراهين ساطعة وحجج قاطعة كما مرت الاصل التاسع ان الصور الخيالية بل الصور الادراكية ليست حالة في موضوع النفس ولا في محل آخر وانما هي قائمة بالنفس قيام الفعل بالفاعل لا قيام المقبول بالقابل وكذا الابصار عندنا ليس بانطباع شبح المرئي في عضو كالجليدية ونحوها كما ذهب اليه الطبيعيون ولا بخروج الشعاع كما زعمه الرياضيون ولا باضافة علمية تقع للنفس الى الصورة الخارجية عند تحقق الشرائط كما ظنه الاشراقيون لان هذه الآراء كلها باطلة كما بين في مقامه اما المذهبان الاولان فابطال كل منهما مذكورة في الكتب المشهورة على وجوه عديدة وقد تصدى كل من الفريقين لابطال رأي صاحبه ونقضه وجرحه وكفى الله المؤمنين القتال واما المذهب الاخير الذي اختاره الشيخ ابو نصر في الجمع بين الرأيين والشيخ المقتول في حكمة الاشراق فنحن قد ابطلناه كما مر ذكره واعلم ان النفس ما دامت متعلقة بالبدن كان ابصاره بل احساسه مطلقا غير تخيله لان في الاول يحتاج الى مادة خارجية وشرائط مخصوصة وفي الثاني لا يفتقر اليها واما عند خروجها عن هذا العالم فلا يبقى الفرق بين التخيل والاحساس اذ القوة الخيالية وهي خزانة الحس قد قويت وخرجت عن غبار البدن وزال عنها الضعف والنقص واتحدت القوى ورجعت الى مبدئها المشترك ففعل النفس بقوتها الخيالية ما تشاؤه لمشتهيها وتريدها وترى بعين الخيال ما كانت تراه بعين الحس صارت قدرتها وعلمها وشهوتها شيئا واحدا فادراكها للمشتهيات نفس قدرتها عليها واحضارها اياها عندها بل ليس في الجنة الا شهوات النفس ومراداتها كما قال تعالى فيها ما تشتهي انفسكم وقوله فيها ما تشتهيه الانفس وتلذ الاعين الاصل العاشر ان الصور المقدارية والاشكال والهيئات الجرمية كما يحصل من الفاعل بمشاركة المادة القابلة بحسب استعداداتها وانفعالاتها كذلك قد تحصل من الجهات الفاعلية وحيثياتها

الادراكية من غير مشاركة المادة وتمرهذا التخييل وجود الافلاك والكواكب من المبادى العقلية على سبيل الابداع بمجرد التصورات اذ قبل الاجسام الاولية ليست مواد سابقة عليها ومن هذا الصور الخيالية الصادرة من النفس بالقوة المصورة من الاجرام والاعظام المشكلة التى ربما تكون اعظم من الافلاك الكلية الخارجية وكذلك الصحارى والمفاوز الواسعة والجبال العظيمة والبلاد والجنات والاشجار التى لم يخلق مثلها فى البلاد وانها ليست قائمة بالجرم الدماغى ولا حالة فى القوة الخيالية كما برهن عليه ولا فى عالم المثال الكلى كما بيناه سابقا بل فى مملكة النفس وعالمها وصقعها الخارج عن هذا العالم الهيولانى وقد سبق ان الصور التى يتصورها النفس بقوتها المصورة ويراها بباصرتها الخيالية لها وجود لا فى هذا العالم ولا البرزخ كما سلمه وليس كذلك بل فى عالم آخر غائب عن هذا العالم ولا فرق بينها وبين ما يراها النفس بقوة الحس الا بعدم ثباتها وضعف تجوهرها لاشتغال النفس بغيرها وتفرق همتها وتوزع ع
خاطرها بما ينفعل من المؤثرات الخارجية وتشتغل بها حتى لو فرض ان يرتفع عنها الاشتغال بافاعيل سائر القوى الحيوانية والطبيعية وتكون مصروف الهمة الى فعل التخييل والتصور يكون الصور والاجسام التى تصورها وتفعلها بقوة الخيال فى غاية ما لها من القوام وتأكد الوجود ويكون تأثيرها اقوى من تأثير المحسوسات المادية كما يحكى عن اهل الكرامات وخوارق العادات واذا كان حال النفس فى تصوير الاشياء على هذا الوجه وهى بعد فى الدنيا ذات تعلق ببدنها فما ظنك اذا انقطعت علاقتها عن الدنيا بالكلية وقويت قوتها وتأكد فعليتها فكل نفس انسانية فارقت الدنيا وكانت من اهل السلامة عن الامراض النفسانية وذمايم الاخلاق والملكات غير متهن بما يزعجها ويؤذيها ويمنعها عن الرجوع الى ذاتها تكون لها عالم خاص بها فيه كل ما تريده وتشتهيه وهذا ادنى مرتبة من مراتب السعداء فان كل احد منهم له جنة عرضها كعرض السموات ومنازل الابرار والمقربين فوق هذا الى ما لا يحصى الاصل الحادى عشر

انك قد علمت ان اجناس العوالم والنشآت مع كثرتها التى لا تحصى منحصرة فى ثلثة وان كانت دار الوجود واحدة لارتباط بعضها ببعض ادناها عالم الصور الطبيعية الكائنة الفاسدة واوسطها عالم الصور الادراكية الحسية المجردة عن المادة الحاملة للامكانات والاستعدادات القابلة للمتضادات واعلاها عالم الصور العقلية والمثل الالهية فاعلم ان النفس الانسانية مختصة من بين الموجودات بان لها هذه الاكوان الثلثة مع بقائها بشخصها فالانسان الواحد من مبدأ طفوليته كون طبيعى وهو بحسبه انسان بشرى ثم يتدرج فى هذا الوجود ويتصفى ويتلطف شيئا فشيئا فى تجوهره الى ان يحصل له كون آخر نفسانى وهو بحسبه انسان نفسانى اخروى يصلح للبعث والقيام وله اعضاء نفسانية وهو الانسان الثانى ثم قد ينتقل من هذا الكون ايضا على التدريج فيحصل له كون عقلى وهو بحسبه انسان عقلى وله اعضاء عقلية وهو الانسان الثالث كما ذكره معلم الفلاسفة فى كتاب اثولوجيا وهذه الانتقالات والتحولات التى يقطع بها الشخص الواحد سبيل الحق الى الغاية القصوى مخصوصة بنوع الانسان فان الاشياء وان كانت كلها متوجهة الى الحضرة الالهية لكن الذى يمر على الصراط المستقيم منتهيا الى النهاية الاخيرة لا يوجد فى غير هذا النوع من سائر الانواع الكونية ثم لا بد لغيره لو فرض سلوكه الى الحضرة القدسية ان ينتقل نوعه الى نوع آخر بالكون والفساد وان يصل اولا الى باب الانسانية ثم منها الى باب الحضرة القدسية وهذه النشآت الثلثة ترتيبها فى الرجوع الصعودى الى الله تعالى على عكس ترتيبها الابتدائى النزولى عنه تعالى لكن على نحو آخر فان سلسلة الابتداء كانت على نحو الابداع بلا زمان وحركة وسلسلة الرجوع تكون بحركة وزمان وللانسان اكوان سابقة على حدوثه الشخصى المادى ولهذا قد اثبت افلاطون الالهى للنفوس الانسانية كونا عقليا قبل حدوث البدن وكذلك ثبت فى شريعتنا الحقة لافراد البشر كينونة جزئية متميزة سابقة على وجودها الطبيعى كما اشار اليه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم الخ وعن ائمتنا المعصومين احاديث كثيرة دالة على ان ارواح الانبياء والاوصياء كانت مخلوقة من طينة عليين قبل خلق السموات والارضين وان ابدانهم مخلوقة من دون تلك الطينة كارواح متابعيهم وشيعتهم وان قلوب المنافقين مخلوقة من طينة سجين وابدانهم وكذلك قلوب متابعيهم مخلوقة من دون تلك الطينة الخبيثة فهذا الخبر وامثاله يدل على ان للانسان اكوانا سابقة على هذا الكون فالانسان بحسب الفطرة الاصلية يتوجه نحو الآخرة على التدريج ويرجع الى غاية مقصودة فيبتدئ بوجوده الدنيوى المادى الى وجوده الاخروى الصورى اذ نسبة الدنيا الى الآخرة نسبة النقص الى الكمال ونسبة الطفل الى البالغ ولهذا يحتاج فى هذا الوجود كالاطفال الصغار وبعضهم الى مهد هو المكان ودابة هو الزمان فاذا بلغ اشده الجوهرى يخرج من هذا الوجود الدنيوى الى وجود اخروى ويستعد للخروج من هذه الدار الى دار القرار

والى هذا الحد من الوجود النفسى والاستقلال الجوهرى الصورى المعبر عنه بنفخ الصور الموجب للموت الطبيعى والخروج من هذه النشاة مما يقع فيه الاشتراك بين المؤمن والكافر والموحد والمشرك والمعطل اذ لا منافاة بين هذا الكمال الوجودى والاستغناء عن المادة البدنية وبين الشقاوة والتعذيب بنار الجحيم وادراك العذاب الاليم بل يؤكدهما فان شدة الوجود يوجب الخروج عن الغواشى والملابس المادية وهو يوجب شدة الادراك للمولمات والموذيات ونتايج الاعمال القبيحة والسيئات والامراض والعلل النفسانية التى كان الذهول عنها فى الدنيا لخدر الطبيعة وغشاوة على البصيرة فاذا زال الحجاب حل العذاب فالنفس ما لم ينقطع جميع العلايق الطبيعية ثم النفسانية لم يصل الى الله ولم يستحق مقام العبدية فالموت اول منازل الاخرة وآخر منازل الدنيا والانسان بعد خروجه عن الدنيا قد يكون محبوسا فى بعض البرازخ المتوسطة بين الدارين الدنيا والعقبى مدة طويلة او قصيرة وربما ينجى سريعا بنور المعرفة او بقوة الطاعات او بجذبة ربانية او بشفاعة الشافعين وآخر من يشفع هو ارحم الراحمين **فصل** فى نتيجة ما قدمناه وثمرة ما اصلناه اقول ان من تامل وتدبر فى هذه الاصول والقوانين العشرة التى احكمنا بنيانها وشيدنا اركانها ببراهين ساطعة وحجج قاطعة لامعة مذكورة فى كتبنا وصحفنا سيما هذا الكتاب تاملا كافيا وتدبرا وافيا بشرط سلامة فطرته عن آفة الغواية والاعوجاج ومرض الحسد والعناد وعادة العصبية والافتخار والاستكبار لم يبق له شك وريب فى مسئلة المعاد وحشر النفوس والاجساد ويعلم يقينا ويحكم بان هذا البدن بعينه سيحشر يوم القيمة بصورة الاجساد وينكشف له ان المعاد فى المعاد مجموع النفس والبدن بعينهما وشخصهما وان المبعوث فى القيمة هذا البدن بعينه لا بدن آخر مباين له عنصريا كان كما ذهب اليه جمع من الاسلاميين او مثاليا كما ذهب اليه الاشراقيون فهذا هو الاعتقاد الصحيح المطابق المطابق للشريعة والملة الموافق للبرهان والحكمة فمن صدق وآمن بهذا فقد آمن بيوم الجزاء وقد اصبح مؤمنا حقا والنقصان عن هذا الايمان خذلان وقصور عن درجة العرفان وقول بتعطيل اكثر القوى والطبايع عن البلوغ الى غاياتها والوصول الى كمالاتها ونتايج اشواقها وحركاتها ويلزم ان يكون ما اودعه الله فى غرايز الطبايع الكونية وجبلاتها من طلب الكمال والتوجه الى ما فوقها هباء وعبثا وباطلا وهدرا فلكل قوة من القوى النفسانية وغيرها كمال يخصها ولذة والم وملايمة ومنافرة تليق بها وبحسب كلما اكتسبه او فعله يلزم لها فى الطبيعة الجزاء والوفاء كما قرره الحكماء من اثبات الغايات الطبيعية لجميع المبادى والقوى عالية كانت او سافلة فاستبقوا الخيرات اينما تكونوا يأت بكم الله جميعا وقوله ولكل وجهة هو موليها واليه الاشارة بقوله تعالى ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ان ربى على صراط مستقيم وكل ما فى الكون من الجواهر الطبيعية وابدانها بينّاه من حركاتها الذاتية فالله آخذ بناصية نفوسها وطبايعها وهو موليها نحوه وجاذبها اليه ومن تحقق بهذا تيقن بلزوم عود الكل ولم يشتبه عليه ذلك وهذا مقتضى الحكمة والوفاء بالوعد والوعيد ولزوم المكافاة فى الطبيعة والمجازاة ولنا رسالة على حدة فى هذا الباب بينا فيها حشر جميع الاشياء الكاينة حتى الجماد والنبات الى الدار الآخرة وحشر الكل اليه تعالى ببيانات واضحة وقواعد صحيحة برهانية مبناها على ان لا معطل فى الطبيعة ولا ساكن فى الخليقة فالكل متوجه نحو الغاية المطلوبة الا ان حشر كل احد الى ما يناسبه ويجانسه فللانسان بحسبه وللشياطين بحسبهم وللحيوانات بحسبها وللنبات والجماد بحسبهما كما قال تعالى فى حشر افراد الناس يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين الى جهنم وردا وفى الشياطين فوربك لنحشرنهم والشياطين وفى الحيوانات واذا الوحوش حشرت والطير محشورة كل له اواب وفى النبات والنجم والشجر يسجدان وقوله وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت وانبتت من كل زوج بهيج الى قوله وان الله يبعث من فى القبور وفى جميع ويوم نسير الجبال وترى الارض بارزة وحشرناهم فلم نغادر منهم احدا وعرضوا على ربك صفا وقوله انا نحن نرث الارض ومن عليها والينا يرجعون وقوله كما بدانا اول خلق نعيده **فصل** فى دفع شبه المنكرين وشكوك الجاحدين لحشر الاجساد ان هذه المقدمات والاصول المذكورة كما افادت هذا المطلوب على وجه التحقيق كذلك هى وافية بدفع تلك الشبه والشكوك ولا باس بذكرهما على التفصيل والاشارة الى دفعها منها ما سبق من انه اذا صار انسان غذاء لانسان آخر فالاجزاء الماكولة اما ان يعاد فى بدن الآكل او فى بدن الماكول واياما كان لا يكون احدهما بعينه معادا بتمامه وايضا اذا كان الآكل كافرا والماكول مؤمنا يلزم اما تعذيب المطيع وتنعيم الكافر او ان يكون شخص واحد كافرا معذبا ومؤمنا منعما لكونهما جسما واحدا واندفاعه ظاهر بما مر من ان تشخص كل انسان انما يكون بنفسه لا ببدنه وان البدن المعتبر فيه امر مبهم لا تحصل له الا بنفسه وليس له من هذه الحيثية تعين ولا ذات ثابتة ولا يلزم من كون بدن زيد مثلا محشورا ان يكون الجسم الذى منه صار ماكولا لسبع او انسان آخر محشورا بل كلما يتعلق به نفسه فهو بعينه بدنه الذى كان

فالاعتقاد بحشر الابدان يوم القيامة هو ان يبعث ابدان من القبور اذا رأى احد كل واحد واحد منها يقول هذا فلان بعينه وهذا بهمان بعينه
او هذا بدن فلان وهذا بدن بهمان على ما مر تحقيقه ولا يلزم من ذلك ان يكون غير مبدل الوجود والهوية كما لا يلزم ان يكون مشوه الخلق
والاقطع والاعمى والهرم محشورا على ما كان من نقصان الخلقة وتشويه البنية كما ورد في الاحاديث والمتكلمون عن آخرهم اجابوا عن هذه
الشبهة بما لا حاجة الى ذكره لركاكته ومنها ان جرم الارض مقدار محصور محدود ممسوح بالفراسخ والاميال والذراع وعدد النفوس غير
متناه فلا يفي مقدار الارض ولا يسع لان تحصل منه الابدان الغير المتناهية والجواب الحق بما مر من الاصول ان لا عبرة بخصوصية البدن
وان تشخصه وان المعتبر في الشخص المحشور جسمية ما اي جسمية كانت وان البدن الاخروي ينشأ من النفس بحسب صفاتها لا ان النفس تحدث من
المادة بحسب هيآتها واستعداداتها كما في الابتداء. ولك ان تجيب بان المقادير قد يزداد حجما وعددا من مادة واحدة فان هيولى قوة ما
محضة لا مقدار لها في نفسها ولا لها اختصاص بحد خاص وعدد معين بل يعرضها المقادير والانقسامات من خارج وهي في نفسها قابلة
للانقسامات الغير المتناهية وليس يجب من شرطها في ان يكون ابداننا ان يكون صورة الارضية باقية بل يجوز انقلابها من الارضية الى
اجسام حسب ما شاء الله وايضا لا يلزم ان يكون كل نفس محشورة بالبدن فان من النفوس ما فارقت الاجسام صاعدة الى عالم القدس منخرطة
في سلك المقربين والجواب الاول هو العمدة ومنها ان الجنة والنار اذا كانتا موجودتين جسمانيتين فاين مكانهما وفي اي جهة من جهات العالم
حصولهما فان كان حصولهما او حصول احدهما فوق محدد الجهات فيلزم ان يكون في اللامكان مكان وفي اللاجهة جهة وان كان في داخل طبقات
السموات والارض او فيما بين طبقة وطبقة فيلزم اما التداخل واما الانفصال بين سماء وسماء والكل مستحيل ومع هذا ينافي قوله تعالى
وجنة عرضها السموات والارض هذا تقرير هذه الشبهة وطريق اندفاعها مكشوف لمن تدبر في الاصول التي بيناها اما المتكلمون
فحيث لم يدخلوا البيوت من ابوابها لم يتيسر لهم التفصي عن امثال هذا الاشكال فاجابوا عنه تارة بتجويز الخلاء وتارة بعدم كون الجنة
والنار مخلوقتين بعد وتارة بانشقاق السموات على قدر يسع بينها الجنة وليتهم قنعوا بدين العجائز واكتفوا بالتقليد ولم يستنكفوا
ان يقولوا لا ندري الله ورسوله اعلم ثم العجب ان اكثر ما رأينا منهم يخوضون في المعقولات وهم لا يعرفون المحسوسات ويتكلمون في الالهيات
وهم يجهلون الطبيعيات ويتعاطون الحجج والقياسات ولا يحسنون المنطق والرياضيات ولا يعرفون من العلوم الدينية الا مسائل
خلافيات وليس غرضهم في العلم اصلاح النفس وتهذيب الباطن وتطهير القلب عن ادناس الصفات والملكات بل طلب الرياسة والجاه
واتباع الخلايق الى فتاويهم وحكوماتهم ولاجل ذلك يضمرون النفاق ويعادون اهل الحكمة والمعرفة ومن اعظم الفتن والمصائب
انهم مع هذه العقول الناقصة والآراء السخيفة يخاصمون ويعادون الحكماء والعرفاء اكثر من الخصومة والعداوة مع الكفار واليهود
والنصارى ويعدون هذا من تقوية الدين وحفظ عقائد المسلمين وغاية تقويتهم للدين ان يقولوا ان الحكمة ضلال واضلال وان تعلمها
بدعة ووبال وان علم النجوم باطل في اصله وان الكواكب جمادات وان الافلاك لا حيوة لها ولا نطق وان الطب لا منفعة فيه وان الهندسة
لا حقيقة لها وان علوم الطبيعيات والالهيات اكثرها كفر وزندقة واهلها ملاحدة وكفرة الى غير ذلك من مقالاتهم وهوساتهم المشحونة
بالتدليس والتلبيس المخالفة اكثرها لما في كتاب الله وسنة نبيه من تعظيم الحكمة وتوقير اهلها وتعظيم النجوم والسماء والاقسام في كثير
من الآيات بها ومدح الناظرين المتفكرين في خلقها وذم المعرضين عن آياتها كقوله الذين يتفكرون في خلق السموات الآية وقوله وكأين
من آية في السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون فاذا جاؤا الى دفع هذه مثل المشكلات عن الدين وقعوا في العجز كالحمار في
الوحل والطين ولنرجع الى ما فارقناه **كشف مقال لدفع اشكال** ان اصل شبه الجاحدين للمعاد الجسماني واعظم اشكالات
المنكرين للجنة والنار المحكوم بثبوتهما وتحققهما في الشريعة الحقة التي اتى بها اهل النبوة والحكمة المؤسسة على الاصول والمباني المحكمة
المهمة هو طلب المكان لهما والزام كونهما في جهة من الجهات الامتدادية الوضعية وفي زمان من الازمنة المعهودة واستيجاب كونهما
داخل حجب السموات وتحت حيطة محدد الجهات وعرش المتجددات فالجواب كما يستعلم من الاصول المؤسسة عن اصل هذه الشبهة
وقلع مادتها وقمع صورتها هو ان يقال على منهج ابحاث المتألهين وطريقة انظار السالكين الى الله باقدام المعرفة واليقين ان حجتكم
هذه مبنية على ان للجنة والنار مكانا من جنس امكنة هذه الدنيا لكن اصل اثبات المكان على هذا الوجه للجنة والنار باطل فالشبهة منهدم
الاساس منحسمة الاصل ومما يوضح ذلك حسب ما مضت الاشارة اليه ان عالم الآخرة عالم تام لا يخرج عنه شيء من جوهره وما هذا
شأنه لا يكون في مكان كما ليس لمجموع هذا العالم ايضا مكان يمكن ان يقع اليه اشارة وضعية من خارجه او داخله لان مكان الشيء اما

بنفسه ويحسب نسبته واضافته الى ما هو مباين له فى وضعه خارج عنه فى اضافته وليس فى خارج هذه الدار شئ من جنسه والا لم يوجد بتمامه
ولا فى داخله ايضا ما يكون مفصولا عن جميعه اذ الحذ من هذه الحيثية فلا اشارة حسية الى هذا العالم عند اخذه تاما كاملا الا من داخله ولا
من خارجه فلا يكون له اين ووضع ولهذا المعنى حكم معلم الفلاسفة بان العالم بتمامه لا مكان له فقد اتضح ان ما يكون عالما تاما فطلب المكان
له باطل والمغالطة نشات من قياس الجزء على الكل والاشتباه بين الناقص والكامل ثم على سبيل التنزل عن هذا لو سأل سائل هل الدار
الاخرة مع هذه الدار منتظمتان فى سلك واحد والمجموع عالم واحد فحينئذ يكون طلب المكان لهما صحيحا او كل منهما عالم بتمامه مباين الجوهر
والذات للاخر غير منسلك معهما فى سلك واحد لا يجمعهما دار واحدة فح طلب المكان لهما غير صحيح وانت تعلم ان الحق هو الثانى الا انه لا يراد
بكونهما واحدا ضربا اخر من الوحدة فان العوالم والنشآت متداخلة فى المعنى والقوام لا فى الوضع والامتداد مع كون كل منهما عالما تاما
او لا ترى ان اهل العالم متفقون على قولهم هذا العالم وذلك العالم حسبما ورثوه من اسلافهم ومقتديهم ولو كان المجموع عالما واحدا
كان هذا القول باطلا ولا يصح ان يقال هذا الاطلاق من قبيل قولهم عالم العناصر وعالم الافلاك وعالم الحيوان لان هذه اقوال مجازية
على سبيل التشبيه فان الدنيا والاخرة لو لم يكونا عالمين تامين فلا يكون فى الوجود عالم تام لان المجموع ليس منتظما فى سلك واحد الا ان
يكون احدهما باطن الاخر والاخر ظاهره كما اشرنا اليه وهذا كلام اخر فيه غموض فاذا لم يكونا مع مباينة كل منهما للاخر فى الوجود مما
يشملهما عالم اخر فلا محالة كل منهما عالم تام كما اطلق القول عليه فى السنة الشريعة ان الله سبحانه عالمين الدنيا والاخرة ومما يوضح
ايضا القول بان الاخرة ليست من جنس هذا العالم ان الاخرة نشاة باقية يتكلم الانسان مع الله وهذه نشاة داثرة بائدة اهلها هالكة
الذوات ولا ينظر اليهم واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات واما مكالمة الانبياء مع الله تع ومخاطبة سيد الرسل صلعم معه تع
ليلة المعراج فهى من ظهور سلطان الاخرة على قلوبهم ومما يدل على ذلك قوله تع وننشئكم فيما لا تعلمون فانه صريح فى ان نشاة الاخرة
غير نشاة الدنيا وبالجملة فنحو وجود الاخرة غير نحو وجود الدنيا ولو كانت الاخرة من جوهر الدنيا لم يصح ان الدنيا تخرب والاخرة دار القرار
لان الدنيا انما هى دنيا بالجوهر والوجود لا بالعوارض الشخصية والمخصصات الخارجية والا لكان كل سنة بل كل يوم دنيا اخرى لتبدل
الاشكال والهيئات والتشخصات ولكان القول بالاخرة تناسخا ولكان المعاد عبارة عن عمارة الدنيا بعد خرابها ولجماع العقلاء على
ان الدنيا تضمحل وتفنى ثم لا تعود ولا تعمر ابدا فقد ثبت وتحقق ان الدنيا والاخرة ان الدنيا والاخرة مختلفتان فى جوهر الوجود غير
منسلكين فى سلك واحد فلا وجه لطلب المكان للاخرة وصاحب الذوق السليم يتفطن بهذا على ان من نظر الى مواضع هذا الكتاب لا
يحتاج الى زيادة مؤنة وتفتيش وانما بسطنا القول فى زيادة الكشف والتوضيح شفقة على الظاهريين الذين قصدهم فى النسك والعبادات
طلب قضاء شهوة البطن والفرج فى الاخرة على وجه الدوام فهم فى الحقيقة طلاب الدنيا وعند انفسهم انهم يطلبون ثواب الاخرة والتقرب
الى الله ومنها لزوم مفسدة التناسخ كما مر ذكره وهذه ايضا شبهة قوية عسرة الانحلال صعب الزوال على غير من اطلع على طريقتنا و
سلك مسلكنا والجواب الذى ذكروه وقرروه فى غاية الضعف والقصور وما تيسر الى الان لاحد من الاسلاميين فى حل هذا الاشكال
شئ يمكن التعويل عليه حتى ان بعضهم ارتكب القول بتجويز التناسخ مع استحالته مبرهن عليها وغاية ما تفصوا به عن اشكال التناسخ ما ذكره
بعض الاعلام فى رسالة الفها فى تحقيق المعاد ان للنفس الانسانية ضربين من التعلق بهذا البدن اولهما اولى وهو تعلقها بالروح البخارى
وثانيهما ثانوى وهو تعلقها بالاعضاء الكثيفة فاذا انحرف مزاج الروح وكاد ان يخرج عن صلاحية التعلق اشتد التعلق الثانوى
من جانب النفس بالاعضاء وبهذا يتعين الاجزاء تعينا ما ثم عند الحشر اذا اجمعت وتمت صورة البدن ثانيا وحصل الروح البخارى مرة
اخرى عاد تعلق الروح كالمرة الاولى فذلك التعلق الثانوى يمنع من حدوث نفس اخرى على مزاج الاجزاء فالمعاد هى النفس الباقية لتلك
الاجزاء انتهى قوله وقد سبقت الاشارة الى بطلانه من ان تعلق النفس بالبدن امر طبيعى منشأه المناسبة التامة والاستعداد الكامل
للمادة المخصصة لها بهذه النفس دون غيرها ولا بد ان يكون هذا التخصص والاستعداد مما لم يوجد الا لهذه المادة الواحدة بالقياس الى
النفس المعينة الواحدة لئلا يلزم التخصص بلا مخصص او تعلق نفس واحد ببدنين على انك قد علمت ان منشأ حدوث النفس وما يجرى
مجراها هو الحركة الذاتية الاستكمالية للمادة فى الصور الجوهرية على سبيل الترقى من الادنى الى الاعلى حتى يقع انتهاء الاكوان الصورية
الى النفس وما بعدها فعلى هذا لا معنى لبقاء المناسبة الذاتية للاجزاء الترابية اليها ومع قطع النظر عما ذكرناه واصلناه نقول
كل من ذاق المشرب الحكمى يعلم ان الجسم الذى تتعلق به النفس سيما الناطقة التى هى اخيرة مراتب الشرف والكمال للاجسام الطبيعية فى سلسلة

العود الى العقل الفعال بحيث ان يكون مختصا بمزيد استعداد ذو مزاج وحرارة غريزية وروح بخارى شبيه بالجوهر السماوى دون المتعلقات

الطبيعية والذاتية كالتعلقات الارادية الواقعة من الانسان لاجل مصلحة وحاجة طبيعية او عادية او ترغيبية كما هو الى التوجه

والالتفات بخصوص مكان نوجه الى خرابة عاش فيها مدة كانت معمورة ثم هاجر منها لاجل سبب من الاسباب فيلتفت اليها حين مروره بها

خرابها ويريد تعميرها طلبا لما يتذكره من اللذات والنعمة التى وقعت منه فيها على سبيل المجازفة الشهوية من غير فائدة فكرية

وغاية عقلية او لملاحظة مصلحة او رجاء او فائدة وحكمة واما ما فان شيئا من هذه الامور لا يجرى فى الاشياء الغائية للتعليقات الطبيعية

ثم ان قولهم ان النفس تتعلق اولا بالارواح اللطيفة وثانيا بالاعضاء الكثيفة معناه ان تعلقها بالذات ليس الا بالارواح لانها القريبة

الشبيهة بالجوهر النفسانى دون الاعضاء لكثافتها وظلمتها وبعد مناسبتها الى الجواهر النورانية الا بالعرض لاجل كونها كالقشر والغلاف

والوعاء الحافظ للجوهر الشبيه بالفلك اللائق لاجل اعتداله ولطافته لان يستوكره الحمام القدسى والطائر الملكوتى فاذا تمزقت هذه

الشبكة واستحالت ترابا ودما او طار طائرها السماوى وخلص من هذا المضيق فاى تعلق بقى له بالاجزاء المتفرقة والذرات المبثوثة واى

تعلق للنفس بالتراب والرماد وان فرض تجمع الاجزاء ولو كان كذلك لكان كل تراب ودماد يوجد نفس لاشتراك الجميع فى الترابية والرمادية

والاضافة الى الزمان السابق الذى كان فيه التعلق غير باقية ايضا لان الزمان غير باق **تنبيه تفضيحى** ان الشيخ الغزالى قد صرح

فى كثير من مواضع كتبه ان المعاد الجسمانى هو ان يتعلق المفارق عن البدن ببدن آخر واستبعد بل استنكر عود اجزاء البدن الاول وقال ان

زيدا الشيخ هو بعينه زيد الذى كان شابا وهو بعينه الذى كان طفلا صغيرا وجنينا فى بطن الام مع عدم بقاء الاجزاء ففى الحشر ايضا كذلك

والملتزمون بعود الاجزاء معتلون من غير دراية اقول هذا الكلام فى غاية الاجمال ولم يظهر منه الفرق بين التناسخ والحشر وقد بينا

ان الحق فى المعاد عود البدن بعينه كالنفس بعينها كما يدل عليه الشرع الصحيح الصريح من غير تاويل ويحكم عليه العقل الصحيح من غير تعطيل ثم قال

وليس هذا بتناسخ فان المعاد هو الشخص الاول والمتناسخ هو شخص آخر والفرق بين الحشر والتناسخ ان الروح اذا صارت اخرى متعلقا

ببدن آخر فان حصل من هذا التعلق الشخص الاول كان حشرا وان لم يحصل كان تناسخا اقول تقريره للمعاد الجسمانى بانه عود الشخص مع عدم عود

البدن وتصريحه بان الشخص انما هو مجموع الروح والبدن ظاهر ومتناقض مشكل واشكل منه ما قرره فى الفرق بين التناسخ والحشر ان

الشخص الثانى فى الاول عين الاول وفى الثانى غيره اذ فى هذا الفرق تحكم لا يخفى واعجب من هذه كلها انه قال فى موضع آخر بهذه العبارة ان

الروح يعاد الى بدن آخر غير الاول ولا يشارك فى شئ من الاجزاء ثم قال فان قيل هذا هو التناسخ قلنا سلمنا ولا مشاحة فى الاسماء

والشرع جوز هذا التناسخ ومنع غيره اقول هذا الكلام مما تلقاه كثير من فضلاء الزمان بالقبول ولعلهم زعموا ان الاشكال المذكور

فى الحشر هو لزوم التناسخ بحسب المفهوم واطلاق اللفظ او توهموا ان محالية التناسخ من جهة الشرع انما الاشكال لزوم مفسدة التناسخ

بحسب العقل وهو اجتماع نفسين على بدن واحد سواء سمى تناسخا او حشرا وقال فى موضع آخر اعلم ان هذا يستنكره من يبطل حشر الاجساد

ويحيل بدلالة بل الحدس ليس يقوم على استحالته برهان يقينى وكلما ذكره الاوايل فى الدلالة على استحالته ليس ببرهان محقق والشرع

قد ورد به فيجب تصديقه والدليل على ان ذلك ليس ببرهان ان افضل متاخرى الفلاسفة اباعلى بن سينا قد اثبت ذلك فى كتاب النجاة

والشفاء قال لا يبعد ان يكون بعض الاجسام السماوية موضوعا لتخيل النفس بعد الموت وحكى ذلك عمن عظمت رتبته اذ قال وقد قال من

لا يجازف فى الكلام من العلماء ان ذلك غير ممتنع وهذه القضية تدل على انه شاك فى هذا الاصل ولم يقم عنده برهان عليه ولو كان

محالا عنده لما وصفه بانه لا يجازف بل اى مجازفة تزيد على القول بالمحال وربما يقول قائل ان ذلك انما ذكره على سبيل المجاملة والتقية

والا فقد ذكر فى مسئلة التناسخ من كتاب النفس استحالة تناسخ الابدان لنفس واحدة وذلك بعينه دليل ابطال الحشر للاجساد فنقول

ما ذكره فى استحالة التناسخ ايضا ليس ببرهان محقق فانه قال لو عادت النفس جسدا لو استعد للقبول لفاضت اليه نفس من واهب الصور

فان المستعد يستحق بانه قبول الصورة فيؤدى الى ان يفيض اليه نفس ويتعلق به النفس المستنسخة فيجتمع نفسان لبدن واحد وهو محال

هذا ما ذكره ويمكن ان يستعمل فى اعادة حشر الاجساد لكنه دليل ضعيف اذ يقال يجوز ان يختلف الاستعدادات فيكون للنفس من الاستعدادات

ما يناسب المفارقة الموجودة من قبل حتى يختص بتدبيرها ولا يحتاج الى افاضة نفس جديدة فانه لو استعد فى الارحام نطفتان لقبول النفس

فى حالة واحدة فاضت اليهما نفسان من واهب الصور ولختص كل واحد منهما نفس وليس اختصاصه بالحلول فيه فان النفس لا تحل فى الجسد حلول

الاعراض لكن اختصاص النفس باحد الجسمين المستعدين لمناسبة بينهما فى الاوصاف فى احد المستعدين اختصاص احد النفسين دون الاخرى

فاذا جاز هذا التصحيح في النفسين المتماثلين فلم لا يجوز في النفوس المفارقة فاذا توفر على المستعد حصة من النفوس المفارقة في المناسبة لم لا تعيض اليه نفس جديدة من واهب الصور ولا يفيض ولنقتصر في هذا الكلام عن لست اخوض فيه وانما المقصود بيان ان من انكر حشر الاجساد لا برهان معه انتهت عبارته اقول بطلان التناسخ مبرهن عليه كما مر بيانه واما ما جوزه الشيخ ونقله عن بعض العلماء الذين لا يجازفون فليس الا كون بعض اجرام السماوية موضوعا لتخيل النفس وصرح بان هذا التعلق ليس بان يصير ذلك الجوهر النفسي المفارق عن البدن نفسا لذلك الجرم والا لزم كون ذلك الجرم الفلكي ذا نفسين وهذا المحال في نفسه عند التناسخية ايضا فان القائلين بالتناسخ لم يجوزوا ذلك فكيف يجوز مثل الشيخ امرا لم يجوزه احد من العقلاء واما الذي قررناه والزمناه عليه فذلك حديث اخر وهو مسلك عميق دقيق ومنهج يمكن الذهول عنه لاكثر العقلاء واما ما تفصى به عن محالية التناسخ من اختلاف الاستعدادات فلا فائدة فيه في دفع المفسدة بل يؤكد لزومها كما يظهر عند التامل فان الواقف بالقوانين العقلية يعلم ان المادة لا تنتهيا ولا تستعد لقبض صورة الاعند تلبسه بصورة سابقة معونة لها هي المعدة للاحقة وتلك الصورة اقرب الاشياء الى الصورة اللاحقة فالمادة المستعدة للنفس لا يستعدها الا بعد استيفائها جميع المراتب الصورية التي تحتها بالقابلية والاستعداد وهذا شيء مطابق للبرهان معتضد بالتجربة والوجدان فعلى هذا كان تحقيق البعث والحشر للابدان اصعب واشكل فباب الوصول الى معرفة المعاد الجسماني مسدود الا من سلك منهجنا وذهب طريقنا وهو طريق اهل الله والراسخين في العلم والايمان الجامعين بين الكشف والبرهان المقتبسين نور الحكمة من مشكوة النبوة والله ذو الفضل العظيم وهمهنا ان الاعادة لا لغرض عبث وجزاف لا يليق بالحكيم والغرض ان كان عائدا اليه كان نقصا له فيجب تنزيهه عنه وان كان عائدا الى العبد لزم العجز وخلاف الحكمة والعدل لان ذلك الغرض ان كان ايصال الم فهو شر لا يليق بالحكيم العادل فكيف عن خلق الحكمة والعدل وان كان ايصال لذة فاللذات سيما الحسيات دفع آلام فان اكل الطعام وان كان احسن الدنيا لا يلتذ به من كان ممتليا شبعا وانما يستلذه الجائع وكذا سائر اللذات الحسية فان العلماء والاطباء بينوا وقرروا انها دفع الآلام فلزم انه تعالى يولم العبد او لا حتى يوصل اليه لذة حسية وذلك ايضا لا يليق بالحكيم العادل وكيف يليق به ان يولم اولا احدا ليدفع عنه هذا ومن ذا الذي يريد احسانا باحد فيقطع بعض اعضائه ويجرحه ثم يضع عليه المراهم ليلتذ والاشاعرة اجابوا عن هذا بمنعهم لزوم الغرض في افعال الله وقبح الخلو عنه ثم بمنع كون الغرض منحصرا في ايصال اللذة والالم ثم بمنع كون اللذة دفعا للالم ثم بمنع كون اللذات الاخروية كالدنيوية حتى يستلزم كونها ايضا دفع آلام كهذه واجابت المعتزلة بان الغرض في المعاد نيل الجزاء وظهور صدق الانبياء اقول قد عرفت الفرق بين الغرض والضروري وان للافعال غايات طبيعية ولوازم ضرورية وان الموت هو الانتقال من هذه النشأة الى نشأة اخرى فوقها وان اللذات الاخروية ومقابلها من الآلام هي ما كسبته واكتسبته ايدي النفوس لذاته او عادة فلحقته اللوازم والتبعات والله تعالى منزه عن جنس طاعة المطيعين وقبح سيئة المسيئين وليس فعل الله في عباده من اثابة اهل الثواب وعقوبة اهل العقاب مضاهي افعال الملوك والسلاطين لانهم ذوو اغراض وحاجات فيفعلون من افعال الاصدقائهم واعدائهم فيكرمون صديقهم طلبا للكرامة وتخلصا من الدنائة وينتقمون من عدوهم تشفيا من الغيظ وانما يضاهي فعله فعل الطبيب في المريض امره بالاحتماء وتناول الدواء ونهيه عن ترك الاحتماء وفعل ما يزيد في الداء فمن اطاع امره خلص ونجا ومن تمرد هلك وهو فارغ من اطاعة المريض ومعصيته فكذلك النفوس في هذا العالم بمنزلة المرضى والارض دار المرض والانبياء هم الاطباء المبعوثون من قبل الله فمنهم من اطاع ومنهم من عصى والله بريء من المشركين ورسوله وقل الحق من ربك فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ثم نقول لذات الاخرة وآلامها ليست من مقولة لذات الدنيا وآلامها حتى يكون لذاتها دفع الآلام كما في الدنيا فان هذه اللذات الدنيوية كلها انفعالات للنفس بما يرد عليها من الخارج ويؤثر فيها بخلاف اللذات الاخروية فانها ابتهاجات للنفس بذاتها وبلوازمها وافعالها من حيث انها افعالها ولما كان الفعل والانفعال مقولتان مختلفتان لا اشتراك لهما في امر ذاتي فكذا اللذة الفعلية غير اللذة الانفعالية في الجنس والحد فلا مجانسة بينهما فلا يقاس احديهما بالاخرى ففي الجنة جميع الملاذ النفسانية على وجه الكمال فللمشاعر الحسية كلها لذات على وجه اعلى واتم واشرف مبناها على ترك هذه اللذات الفانية التي اذا امعن فيها ينقلب هناك بعينها آلاما وموذيات فينبغي للانسان ان يلطف نفسه ويصفي جوهره ويزهد في الدنيا ويحصل فيها قوة ادراك الخيرات والشوق الى نيل اللذات الباقيات حتى اذا خرج من القوة الى الفعل وانتقل من النقص الى الكمال ويرزم من الاغشية والقشور والاجداث والقبور ويحصل له ما في الصدور وكان جميع ما يتمناه ويهواه حاضرا لديه متمثلا بين يديه بل ليس في الجنة للنفوس الا ما قصدته ونوته فان كان مقصودها ومناها امورا صحيحة حقة فازت بها فوزا عظيما وان كان

امور زائلة مستحيلة من باب المقاصد الدنيوية والمطالب الشهوية والغضبية والعقائد الوهمية الشيطانية فاذا انتهت واضمحلت صورتها
واضمحلت موادها وبقيت الحسرة والندامة والفضيحة والعذاب الاليم لاجل الركون اليها والاعتياد بها وانت تعلم ان الدنيا وما فيها مضمحلة
في جنب الآخرة اضمحلال الجمد وذوبان الثلج عند طلوع الشمس وسلطان نورها وشدة حرارتها وحال اهل الدنيا واستيناسها بالشهوات
الدنيوية بعينها كحال الخفافيش واستيناسها بظلمات الليل فاذا طلعت شمس الآخرة عند صباح القيمة بعد غروبها في افق الاجسام
الكائنة في ليل الدنيا لحقهم من التوحش والاضطراب مثل ما يلحق الخفافيش والغرض من هذا التمثيل زيادة الوضوح والانكشاف
او تفهيم العقول الضعيفة القاصرة عن درك حقائق الاكوان والنشآت والا فالدعوى ثابتة بالبرهان غير محتاج الى التمثيل وكذلك
جميع الامثال الواردة في القرآن ولسان النبوة الغرض فيها تنبيه النفوس العامية عن احوال كما قال وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها
الا العالمون ولعل الغرض للحكماء الكاملين من وضع باب التمثيل في كتبهم المنطقية انما كان للضعفاء العقول الذين لا يمكنهم ادراك
روح المعنى وحقيقة الامر فالمحسوس مثال لها فان كل من اشخاص الحقيقة الانسانية مثال محسوس مطابق لها وكذلك جميع المحسوسات
الطبيعية مثل واشباح لانواعها العقلية وكذلك الدنيا وما فيها مثال الآخرة وما فيها فان العوالم متطابقة متحاذية ومن اراد تعريف
نشأة اخرى لمن لم يصر بعد من اهلها ولم يتجاوز عن نشأته التي تكون فيها فلا يمكن ذلك الا بوجه التمثيل ولاجل ذلك بناء الشرائع الحقة
لكونها نازلة لعامة الناس على باب التمثيلات **ردع وتفريع** ان من الفلاسفة الاسلاميين من فتح على قلبه باب التأويل
فكان يأول الآيات الصريحة في حشر الاجسام ويصرف الاحكام الاخروية عن الجسمانيات الى الروحانيات قائلا ان الخطاب للعامة وجلاف
العرب والعبرانيين وهم لا يعرفون الروحانيات واللسان العربي مشحون بالمجازات والاستعارات والعجب منه كيف غفل جمهور الفلاسفة
عن وجود عالم آخر جسماني فيه اجسام واشكال اخروية مع اعراضها كما قررناه ثم كيف حمل الآيات القرآنية الناصة الصريحة في احوال المعاد
الجسماني على الامور العقلية مع تصديقه للرسول وايمانه بما في القرآن وفيه مبالغات وتأكيدات لما ذكرنا اقول منشأ ذلك انه عجز
عن اثبات هذا المقصد بالدليل العقلي وكذا عن امكانه لغاية غموضه كما يظهر لمن تدبر فيما قررناه فاضطر الى التأويل كما وقع لغيره من
علماء الاسلام في كثير من الآيات الواردة في احوال المبدأ الظاهرة في التشبيه والتجسيم فانه لا يوجب التكفير كما لا يوجب فيما
فعله غيره واما ما اورده عليه بعض المتأخرين من ان الامر في باب المعاد لو كان كما زعمه يلزم ان يكون هادي الخلائق والداعي لهم الى الحق
مضلا لهم ومغريا لا كما ينبغي من الاجلاف والعبرانيين كما قال لا يفهمون من هذه الالفاظ الا الظواهر التي زعم انها غير مقصودة وهذا كما
ترى مخالف للهداية فالاعتقاد به مناف لدعوى الايمان بصدق الرسول وحقية القرآن فاقول فيه نظر من وجهين الاول ان القرآن يشتمل
على المنافع الدنيوية والاخروية متاعا لكم ولانعامكم ولا يلزم ان يعود منفعة الاخروية الى اهل الجهل والقسوة بل المنافع الاخروية
يختص بنيلها اهل الصفوة وانشراح الصدر وهؤلاء الحمقى بمعزل عن الهداية والضلال جميعا كما قال ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس
الآية والثاني ان هذه الظواهر المذكورة في القرآن لو لم يكن امثالا وحكايات فيها تصوير الحقائق وتمثيل الامور الاخروية لكان الامر كما
ذكره لكن المقصود منها تمثيل الحقائق وتصوير النشأة الباقية فلا يلزم ما ذكره والا لجميع باب التمثيل يلزم ان يكون اضلالا ومنها
ما تشبث به اكثر الطبيعيين والدهريين المتشبهين بالفلاسفة ان حدوث الانسان وغيره من المركبات العنصرية لا يكون الا من آلات
السماوية والقوابل الارضية وباعداد حركات فلكية واستحالات مادية وانقلابات زمانية ومكانية يحتاج الى مضي ازمنة ودهور
كثيرة لان هذا مبلغهم من العلم حيث لم يرتفع نظرهم من هذه النشأة الطبيعية الى نشأة اخرى يحصل الاشياء الصورية فيها بمجرد الا[illegible]
الفاعلية لا جرم انكروا طريق الوجود والايجاد على نهج الابداع والاعداد للاستعداد ولم يعقلوا الفرق بين الوجودين اللذين للانسان
فقاسوا الفطرة الثانية بالفطرة الاولى في جميع الاحكام وقد نبه الله تعالى في كثير من الآيات القرآنية على ان نشأة الآخرة وايجاد الامور
الاخروية على وجه الابداع كايجاد هذا العالم في الابتداء بمحض افاضة الله تعالى كقوله كما بدأنا اول خلق نعيده فكما ان وجود الافلاك و
الكواكب والاركان ليس بحركة وزمان واستعداد واعداد لاسباب قابلية بل بعناية ربانية فكذلك حكم النشأة الاخروية لان الموجودات
هناك صورة مستقلة الوجود بلا مادة فليس لها من الاسباب الا الاسباب الصورية والصور هناك قائمة بالفاعل لا بالقابل كما مر مرارا
ومنها ان الحشر وبعث الابدان اما ان يقع لبعضها او لجميعها فالاول ترجيح من غير مرجح لان استحقاق الثواب والعقاب مشترك بين
الناس اجمعين فلا وجه لبعث البعض دون البعض والثاني يوجب التزاحم المكاني والزماني لاجساد الناس وحسابهم وكتابهم وال[illegible]

بقوله تعالى ائنا لمبعوثون اوآباؤنا الاولون فازال الله تعالى هذا الاستبعاد والاستنكار بقوله تعليماً للنبي صلى الله عليه وآله قل ان الاولين والآخرين
لمجموعون الى ميقات يوم معلوم فنبه تعالى عباده بان لا تزاحم بين الاجساد في نحو الوجود الاخروي لما ذكرنا ان الصور هناك غير قائمة بالمواد
الوضعية المقيدة بالجهات المكانية ولها نشآت تصورات نفسانية كالازاحم في الصور الموجودة في اذهاننا فيها الا ان لها نحو آخر من
الكون وكذا ميقات الآخرة وساعة القيامة يوم معلوم عند الله وخواص عباده لا يصل الى ادراكه افهام المحجوبين عن النشأة الآخرة
المقيدين بامكنة الدنيا وازمنتها وليس يصلح لادراك امور الآخرة هذه المشاعر والحواس فان امور القيامة كلها اسرار غائبة عن هذا العالم
البشري فلا يتصور ان يحيط بها انسان مادام في الدنيا ولم يتخلص عن اسر الحواس وتغليط الوهم ولذلك اكثر شبه المنكرين للبعث مبناها
على قياس الآخرة بالاولى وقول المنكرين متى هذا الوعد ان كنتم صادقين سؤال عما يستحيل الجواب عنه عن موجبه فان امر الساعة اذا كان
خارجا عن سلسلة الزمان وكان على شبه الابداع كلمح البصر او هو اقرب وكان معنى سؤالهم عن الزمان المخصوص استحال الجواب عما سئل عنه
الا بشيء مجمل وهو ان علمه عند الله كقول الاكمه اذا وصفنا له المبصرات الملونة فقال كيف يحك هذه الالوان فالجواب الحق من ذلك ان
يقال له العلم بها عند البصر فالجواب الحق مع الكفار واصحاب الحجاب عن سؤالهم عن وقت قيام الساعة ان يقال لهم الجواب الالهي قل علمها
عند الله وعنده علم الساعة فمن تجرد عن غشاوة الدنيا ورجع الى الله وحشر عنده فلا بد ان يعرف حقيقة الساعة بالضرورة ولذلك
قال اعلم الخلق لا يقوم الساعة وفي وجه الارض من يقول الله الله فان من كان بعد على وجه الارض لم يحشر بعد الى الله لان القيامة من داخل حجب السموات
والارض ومنزلتها من هذا العالم منزلة الجنين من بطن الام فالنفس الانسانية مادام لم تولد ولادة ثانية ولم تخرج عن بطن الدنيا
ومشيمة البدن لم تصل الى فضاء الآخرة وملكوت السموات والارض كما قال المسيح ع لن يلج ملكوت السموات من لم يولد مرتين وهذه
الولادة الثانية حاصلة للعرفاء الكاملين بالموت الارادي ولغيرهم بالموت الطبيعي فما دام السالك خارج حجب السموات والارض فلا
تقوم له القيامة لانها داخل هذه الحجب وانما الله داخل الحجب والله عنده غيب السموات والارض وعنده علم الساعة فاذا قطع السالك في
سلوكه هذه الحجب وتبجح حضرة العندية صار سر القيامة عنده علانية وعلم عيانا

فصل في القبر الحقيقي وانه روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران

قد علمت ان الموت حق وان الطبيعي منه نهاية الرجوع عن الدنيا وابتداء الرجوع الى الله فاعلم ان الروح اذا فارق
البدن الطبيعي مع جملة تعلقها بالبدن لا باجزاء مادية كما زعم جمع من المتأخرين لما مر بطلانه مرة بل بالجملة بدنية من حيث صورة
وهيأة هيكله الباقية في ذكره فان النفس اذا فارقت البدن وحملت القوة الوهمية المدركة للمعاني الجزئية بذاتها وللصور الجسمانية
باستخدام الخيال وقد علمت من طريقتنا استقلال القوة الخيالية في الوجود وانها باقية بعد البدن وانما حاجتها الى هذا البدن الكائن
المادي في الابتداء لا في البقاء فهي عند المفارقة مدركة للجزئيات والماديات بصورها كما كانت مدركة في الدنيا فاذا مات الانسان
يتخيل ذاته مفارقة عن الدنيا ويتوهم عين الانسان الميت والمقبور الذي مات على صورته ويجد بدنها في القبر ويدرك الآلام الواصلة
اليه على سبيل العقوبات الحسية على ما وردت به الشرائع الحقة فهذا عذاب القبر وان كانت سعيدة تخيلت المواعيد الشرعية على صورة
ملائمة على وفق ما كانت تعتقده من الجنات والانهار والحدائق والولدان والحور العين والكأس من المعين فهذا ثواب القبر كما قال ص
القبر اما روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران فالقبر الحقيقي هذه الهيئات وعذاب القبر وثوابه ما ذكرناه والبعث عبارة
عن خروج النفس عن غبار هذه الهيئات كما يخرج الجنين من القرار المكين والفرق بين حالة القبر وحالة البعث كالفرق بين حالتي الانسان
في الرحم وعند الخروج منه فان حالة القبر انموذج من احوال القيامة فان الانسان لكونه قريب العهد من الدنيا لم يستحكم في نفسه قوة انكشاف
الآخرة على وجه الكمال كما لم يستحكم في الجنين قوة الاحساس بالمحسوسات فما دامت النفس حالها على هذا المنوال من الضعف وادراكها كادراك
النائم يقال انها في عالم القبر والبرزخ واذا اشتدت قوتها قامت قيامتها والذي يوضح لك كيفية ضغطة القبر وان كان جسد الميت
ساكنا او كان في الهواء او الماء ان من كان في ضيق شديد او تفرق اتصال بالنار وغيرها او وقع بين حجرين عظيمين فان الذي يولمه و
يؤثر في نفسه بالذات ليس هذه الامور الواقعة على بدنه بل صورتها الواصلة الى نفسه لعلاقة لها مع البدن حتى انه لو فرض حصول
تلك الصور الى النفس من سبيل آخر لا من جهة هذه الاسباب المادية لكان التأثير بحالها مادامت النفس ذات علاقة بهذا البدن سواء كان
البدن بعينه باقيا ام لا فضغطة القبر وعذابه من هذا القبيل الذي ذكرناه وكذلك ثوابه وراحته فسعة القبر وضيقه انما يعانان لانشراح
الصدر وضيقه

فصل في الاشارة الى عذاب القبر

قال بعض العلماء كل من شاهد بنور البصيرة باطنه في الدنيا لرآه مشحونا بانواع

الموذيات

الموذيات والسباع كالشهوة والغضب والمكر والحسد والحقد والعجب والرياء وهي التي لا تزال تفترسه وتنهشه ان تسهى عنها لحظة الا ان اكثر الناس محجوب العين عن مشاهدتها فاذا كشف عنه الغطاء ووضع في قبره عاينها وقد تمثلت بصورها واشكالها الموافقة لمعانيها فيرى بعينه العقارب والحيات قد احدقت وانما هي ملكاته وصفاته الحاضرة الآن في نفسه وقد انكشف له صورها الباطنة الحقيقية فان لكل معنى صورة يناسبها فهذا عذاب القبر ان كان شقيا وان كان سعيدا كان بخلافه **فصل** في الامر الباقي من الانسان قد اشرنا الى ان النفس اذا فارقت البدن يبقى لها من البدن امر ضعيف الوجود وقد وقع في رواية الحديث النبوي التعبير عنه بعجب الذنب واختلف العلماء في معناه فقيل هو العقل الهيولاني وقيل بل الهيولى وقال ابو حامد الغزالي انها هو النفس وعليها تنشأ النشأة الاخرة وقال ابو يزيد الوقواقي هو جوهر فرد يبقى من هذه النشأة لا يتغير وقال الشيخ العربي في الفتوحات انه العين الثابتة من الانسان وقال المتكلمون انه الاجزاء الاصلية وعندنا القوة الخيالية لانها اخر الاكوان الحاصلة في الانسان من القوى الطبيعية والنباتية والحيوانية المتعاقبة في الحدوث للمادة الانسانية في هذا العالم وهي اول الاكوان الحاصلة في النشأة الاخرة وبيان ذلك ان شيئا من اشياء الدنيا وموادها وصورها وقواها لا يمكن ان ينتقل بعينه وشخصه من هذه الدنيا الى عالم الاخرة الا بعد تحولات وتكونات فالانسان لا يستعد للحشر الا بقوة كالية هي صورة اخيرة للطبايع الكونية والصور الهيولانية وهي العنصرية والجمادية والنباتية والحيوانية اللمسية اولا ثم الذوقية ثم الشمية الى السمعية والبصرية فانه اذا احدث الانسان فاول ما يحدث فيه بعد العنصرية والجمادية قوة بها يتغذى وهي القوة الغاذية ثم من بعد ذلك القوة التي بها يحس الملموس وهي اوائل الكيفيات المحسوسة مثل الحرارة والبرودة وغيرهما ثم التي بها يحس الطعوم ثم التي يحس بها الروايح ثم التي يحس بها الاصوات والتي بها يحس الالوان والمبصرات كلها مثل الشعاعات ويحدث مع الحواس القوة النزوعية التي بها يقع الاشتياق والكراهة ثم ينتهي الى قوة من شانها ان يرتسم عندها مثل المحسوسات الخمسة الخارجية بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس محفوظة عندها عن البطلان والفساد وان بطلت او فسدت موادها الخارجية التي هي بمنزلة الابدان لها لان نشاتها غير نشأة صورها المحفوظة عند الخيال كما ان نشأة بدن الانسان غير نشأة روحها الباقية بعد فساده فهذه القوة الحافظة لمثل المحسوسات الخارجية هي الباقية من الانسان بعد خراب البدن فتصلح لان تقوم عليها نشأة الاخرة لانها صورة الدنيوية والكمال الاخير لهذه الكمالات المتعاقبة وهي المادة الاولى للصور والكمالات الاخروية المتفاضلة في الشرف والدنو من المبدأ الفعال فهي التي من شانها ان يكون برزخا متوسطا جامعا بين الدنيا والاخرة ويكون سقف الدنيا وفرش الاخرة **فصل** في مادة الاخرة وهيولى صورها الباقية اعلم ان كل هيولى هي الطف وجودا فهي اسرع قبولا للصورة وايضا كل هيولى هي ابسط جوهرا واشد روحانية فهي اشرف صورة وكما سبق من ان التركيب بين المادة وصورتها تركيب اتحادي كالتركيب بين الجنس والفصل فلا بد ان يكون بينهما مناسبة قوية موجبة للاتحاد ولنوضح ذلك بمثال الا ترى ان الماء العذب لما كان جوهره الطف من جوهر التراب صار اسرع انفعالا واحسن قبولا من التراب لكل ما يقبله من الاشكال والاصباغ والطعوم وغيرها وهكذا لما كان الهواء الطف منهما واشرف واشد سيلانا صار اسرع انفعالا واسهل قبولا لما يقبله وجميع مقبولاته اشرف والطف من مقبولات الارض والماء وهي الروايح والاصوات وهكذا الشعاع والضياء يكون قبوله لما يقبله في اسرع زمان بل في ان وما يقبله من الالوان والاشكال هي اشد روحانية واقرب من عالم الروحانيات وكذا الروح النفساني المنبعث من تجويف القلب الصاعد الى تجويف الدماغ هو الطف واشرف مما سبق من المذكورات الثلثة فيقبل جميع ما قبلتها الثلثة من الكيفيات والطعوم والروايح والالوان على وجه الطف واشرف والى ههنا ينتهي لطافة المواد الجسمانية الطبيعية وهذا الضابط يخفى على كثير من الناظرين في العلوم فلا يصرفون اعمال رويتهم فيه ولا ينظرون بعين التامل والاعتبار حتى ينكشف لهم ان جوهر النفس له مراتب متفاوتة في قوة الوجود وضعفه وكمال اللطافة ونقصها وان ادنى مراتب اللطافة في النفس هو اشد بكثير من لطافة جوهر النور الحسي لذلك تقبل رسوم سائر المحسوسات والمتخيلات والمعقولات عند تكونها في مراتب انوار الحس والخيال والعقل فاول مادة تقبل النشأة الاخرة هي القوة الخيالية من النفس فيتمثل لها وتقوم بها امثلة المحسوسات وصورها المفارقة عن موادها واعلم ان الفرق بين هيئة الهيولى الدنيوية وهيولى الاخرة غير ما ذكرناه امور اخرى منها ان ما يحل هذه الهيولى لا يحلها الا بعد حركة استعدادية وزمان سابق وجهات قابلية واسباب خارجية بخلاف المادة الاخروية فان الصور الفايضة عليها انما تفيض عليها من المبدأ الفياض من جهة المقومات والاسباب الداخلية وجهاتها الفاعلية على وجه اللزوم عند تاكدها ومنها ان المادة الدنيوية اذا زالت صورتها عنها فتحتاج في استرجاعها الى استيناف تاثير من سبب خارجي مصور للمادة

اخرى كصورة البياض والحلاوة وغيرهما انما حصلت في مادة ثم زالت عنها فلا يكفي ذات القابل بذاته في استرجاع تلك الصورة بخلاف
القوة النفسانية اذا غابت عنها الصورة الحاصلة فيها فلا يحتاج في الاستحضار والاسترجاع الى كسب جديد وتحصيل مستأنف بل يكفي
ذاتها ومقوماتها في ذلك الاستحضار لا الى سبب منفصل والى هذا اشير بقوله تعالى لكل امرئ يومئذ شأن يغنيه اشارة الى ان الاسباب
الاتفاقية غير حاصلة في ذلك العالم وسلسلة الايجاد منحصرة في الامور الداخلة الناشئة من المبدأ الاول دون العرضيات والمعدات
الخارجية الواقعة في عالم الاتفاقات والحركات المحصلة للاستعدادات كما قال تعالى الملك يومئذ لله وقال فلا انساب بينهم **فصل**
في البعث اما البعث فهو خروج النفس عن غبار هذه الهيئات المحيطة بها كما يخرج الجنين من القرار المكين وقد مرت الاشارة الى ان
القبر الحقيقي هو انغمار النفس وانحصارها بعد موت البدن في تلك الهيئات المكتنفة فهي ما بين الموت والبعث بمنزلة الجنين او النائم
لم يتفوق قواها ومشاعرها لادراك المدركات الاخروية فاذا جاء وقت القيام انبعث الانسان من هذه الانغمار قادما الى الله تعالى متوجها
الى الحضرة الالهية اما مطلقا احرارا عن قيد التعلقات واسر الشهوات فرحانا بذاته مسرورا بلقائه ومن احب لقاء الله احب الله لقائه
واما مقبوضا ماسورا بايدي الزاجرات القاسرات كارها للقائه تعالى ومن كره لقاء الله كره الله لقائه **فصل في الحشر** قد سبق ان الانسان
نوع واحد متفق الافراد في هذا العالم واما في النشأة الاخرة فانواع متكثرة كثرة لا تحصى لان صورته النفسانية هي مادة قابلة لصور
اخروية شتى بحسب هيئات وملكات مكتسبة الكيها الله يوم الاخرة بصور تناسبها فيحشر اليها وبها كما قال يوم ينفخ في الصور فتأتون
افواجا فالحشر الخلائق مختلفة الانحاء حسب الاعمال والملكات والاراء فلقوم على سبيل الوفود يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ولقوم
على سبيل التعذيب ويوم يحشر اعداء الله الى النار ولقوم كما قال ونحشره يوم القيمة اعمى ولقوم كما قال ونحشر المجرمين يومئذ زرقا
ولقوم اذ الاغلال في اعناقهم والسلاسل يسحبون في الحميم ثم في النار يسجرون ولقوم على سبيل التعظيم والتكريم كقوله سلام عليكم
طبتم فادخلوها خالدين وقوله ادخلوها بسلام امنين ولقوم وهم الاسارى كما قال خذوه فغلوه ثم الجحيم صلوه ثم في سلسلة ذرعها
سبعون ذراعا فاسلكوه وبالجملة كل احد الى غاية سعيه وعمله والى ما يحبه ويهواه حتى انه لو احب احد حجرا لحشر معه لقوله تعالى انكم
وما تعبدون من دون الله حصب جهنم وقوله احشروا الذين ظلموا وازواجهم فان تكرر الافاعيل كما مر يوجب حدوث الملكات وكل ملكة
تغلب على نفس الانسان تتصور في القيمة بصورة تناسبها قل كل يعمل على شاكلته ولا شك ان افاعيل الاشقياء المردودين انما هي
هممهم القاصرة النازلة في مراتب البرازخ الحيوانية وتصوراتهم مقصورة على الاغراض الشهوية البهيمية والغضبية السبعية الغالبة
على نفوسهم فلا جرم يكون حشرهم في القيمة على صور تلك الحيوانات وهيأتها فان الابدان سيما الاخروية هيأتها واشكالها المحسوسة
قوالب للنفوس بهيأتها وصفاتها المعنوية والى هذا اشير بقوله تعالى واذا الوحوش حشرت وقوله يا معشر الجن والانس قد استكثرتم من الانس
وفي الحديث قوله يحشر الناس على نياتهم وقوله يحشر الناس بعض على صورة يحسن عندها القردة والخنازير **تبصرة اخروية** ان
في داخل بدن كل انسان ومكن جوهره حيوانا صوريا بجميع اعضائه واشكاله وقواه وحواسه هو موجود قائم بالفعل لا يموت بموت هذا
البدن وهو المحشور يوم القيمة بصورة المناسبة لمعناه وهو الذي يثاب ويعاقب وليست حيوته كحيوة هذا البدن المركب عرضية واردة
عليه من الخارج وانما حيوته كحيوة النفس ذاتية وهو حيوان متوسط بين الحيوان العقلي والحيوان الحسي يحشر في القيمة على صورة هيئات وملكات
كسبتها النفس بيدها العمالة وبهذا يرجع وبأول معنى التناسخ المنقول عن الحكماء الاقدمين كافلاطون ومن سبقه مثل سقراط وفيثاغورس
وغيرهما من الاساطين كما مرت الاشارة وكذا ما ورد في لسان النبوات وعليه يحمل الايات المشيرة الى التناسخ وكذا قوله تعالى واذا وقع عليهم
القول اخرجنا لهم دابة من الارض تكلمهم ان الناس كانوا باياتنا لا يوقنون وقوله ويوم نحشر من كل امة فوجا ممن يكذب باياتنا فهم يوزعون
وقوله يومئذ يتفرقون كل ذلك اشارة الى انقلاب النفوس بجوهرها وصيرورتها من افواج الامم الصامتة وخروجها يوم النشور اذا
بعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور على صورة انواع الحيوانات من السباع والموذيات والبهائم والوحوش والشياطين **تذكرة توضيحية** ان اجناس العوالم والنشآت ثلثة اسفلها النشأة الاولى وهي عالم الطبيعيات والماديات الحادثات والكائنات الفاسدات
وثانيها النشأة الوسطى وهي عالم الصور المقداريات والمحسوسات الصوريات بلا مادة وثالثها النشأة الثالثة وهي عالم الصور العقليات
والمثل المفارقات فالنشأة الاولى بائدة داثرة متبدلة زائلة بخلاف الاخريين وخصوصا الثالثة وهي مأوى الكمل ومرجع الكاملين
ومقام المقربين والانسان حقيقة مجتمعة بالقوة من هذه العوالم والنشآت بحسب مشاعره الثلاثة مشعر الحس ومبداه الطبع ومشعر التخيل

ومبداء النفس ومنشاء العقل ومبداء العقل والنفس الانسانية فى بداية تكونها واول خلقتها هى بالقوة فى نشآتها الثلث لانها كانت قبل وجودها فى مكمن الامكان وكتم الخفاء كما قال تعـ وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا وقوله تعـ هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا وكلما كان وجوده اولا بالقوة فلا بد ان يكون متدرج الحصول فى اصل الوجود وكمالاته ويكون متوجها من الادنى الى الاعلى ومتدرجا من الاضعف الى الاقوى فلها فى كل من نشآتها الثلث مراتب وهى قوة واستعداد وكمال ومثال ذلك كالكتابة فلها قوة كما للطفل واستعداد كما للامى المتعلم المحصل لاسباب الكتابة وآلاتها ولكن لم يتعلم بعد والكمال كما للقادر على الكتابة متى شاء من غير كسب جديد لحصول ملكة راسخة فى هذه الصناعة وهو قد يكون محجوبا عن الكتابة ممنوعا عنها لمانع وحجاب خارجى كما للعين الصحيحة اذا لم يبصر لاجل غطاء من خارج وقد لا يكون كذلك لزوال المانع والحجاب بحيث فالقوة فى الاحساس كما للجنين عند كونه فى الرحم والاستعداد له كما للطفل عند تولده تام الآلات للحواس والكمال فيه كما للصبى بعد عمره وكذا قياس مراتب التخيل ومراتب التعقل وبقياسها العقل الهيولانى والعقل بالفعل والعقل الفعال فالاول قوة والثانى استعداد والثالث كمال والرابع فوق كمال فهذه كلها مراتب متعاقبة الحصول فى الانسان بحسب جوهره وذاته فمن غلب عليه واحد من هذه الكمالات الثلاثة اعنى الحسى والنفسى والعقلى كان مآله الى عالمه واحكام نشاته ولوازمها فمن غلبت عليه نشاة الحس لاشتغال وبالمستلذات الحسية والمالوفات الدنيوية فهو بعد وفاته البدن فى غصة شديدة وحين عذاب اليم لان الدنيا ولذاتها امور مجازية لا حقيقة لها والاحساس بها انفعالات تنفعل النفس بها عند الحدوث ويزول بسرعة عنها ولا يدوم ولكن يبقى الاثر والعادة فى المحبة والاشتياق فى عشقها واشتياقها كان كمن احتبس امعاؤه ثم تعرض للطلب شيئا بالطلب طلبا شديدا وحيث لم يكن المحبوب باقيا ولا لطالبه ثم هو فى هذه الحال فى غصة شديدة والم دائم كذلك حال الطلبة الدنيا الراغبين فى مشتهياتها الا انهم مادام فى الدنيا يشتبه ذلك عليهم ويزعمون ان لمحبوباتهم حقيقة فياكلون ويتمتعون كما تاكل الانعام والنار مثوى لهم لانه اذا طلعت شمس الآخرة وقامت اضمحلت بها رسوم المجازات وذابت باشراقها اكوان المحسوسات اضمحلال الظلال وذوبان الجمد بحرارة ارتفاع الشمس فى اوان الصيف فبقى المحب للدنيا والمحسوسات المادية محترقا بنار الجحيم معذبا بالعذاب الاليم فيكون حشره الى دار البوار ومرجع الاشرار ومهوى الفسقة والكفار وان غلب عليه رجاء يوم الآخرة والميل الى ما وعد الله ورسوله من الجنة ونعيمها وسرورها وحورها وقصورها والخوف من عذاب الآخرة ونار جهنم وآلامها والعمل بمقتضى الوعد والوعيد فمآله الوصول الى نعيم الجنة والخلاص من عذاب النار وان غلبت عليه القوة العقلية واستكملت بادراك العقليات المحضة والعلم باليقينيات الحقيقية من طريق البراهين والاسباب العقلية الدائمة فمآله الى عالم الصور الالهية والمثل النورية والانخراط فى سلك المقربين والقيام فى صف الملائكة العليين بشرط ان يكون عقائده مشفوعة بالزهد الحقيقى الخالص عن اغراض النفس والهوى وعن مشتهيات الدنيا فارغة عن جميع ما يشغل سره عن الحق وذلك هو الفضل العظيم والمن الجسيم وليعلم ان الزهد الحقيقى والنية الخالصة عن شوب الاغراض النفسانية لا يمكن ان يتيسر الا للطائفة الاخيرة وهم العرفاء الكاملون دون الجهال الناسكين مع ان الغرض الاصلى من النسك هو تخليص القلب عن الشواغل والتوجه التام الى المبدء الاصلى والاشتياق الى رضوان الله تعـ وليت شعرى كيف يشتاق ويتوجه نحو المبدء الاول ودار كرامته من لا يعرفهما ولا يتصورهما فان قلت فيلزم الدور مما ذكرت لان الاشتياق والسلوك اليه تعـ يتوقف على العلم به والعلم به يتوقف على السلوك نحوه والاشتياق نحوه لان العلم هو الغاية القصوى قلت نعم العلم هو الاول والآخر والمبدء والمنتهى ولكن لا يلزم الدور المستحيل لتفاوت مراتب العلم بالقوة والضعف فالذى هو مبدء اصل العمل نحو من العلم الحاصل بالتصديق الظنى او الاعتقاد التقليدى لساكن النفس فان ذلك مما يصلح لان يصير مبدء العمل الخير والذى هو الغاية القصوى للعمل والسلوك على الصراط المستقيم هو نحو آخر من العلم وهو المشاهدة الحضورية والاتصال العقلى المسمى بالفناء فى التوحيد عند الصوفية **فصل** فى ان للنفس الانسانية انحاء كثيرة من الحشر بعضها قبل حدوث هذا البدن الطبيعى وبعضها بعده قد سبق ان للنفس الانسانية كينونة سابقة على هذا الكون كما دلت عليه الاحاديث النبوية من طريق اهل بيته عليهم السلام وذهب اليه افلاطن كما هو المشهور ومن قدح على مذهبه من اتباع المشائين بما هو مذكور فى الكتب المشهورة لم يعرف مذهبه وزعم ان مراده ان النفس من حيث نفسيتها ونحو وجودها النفسى متقدمة على هذا البدن ليلزم اما التناسخ واما وحدة النفوس واما تكثر افراد نوع واحد من غير عوارض مخصصة خارجية ومادة متخصصة بها حاملة لها وقد مرت الاشارة الى ان مقصوده ليس كما زعموه بل الحق ان النفس قبل صيرورتها نفسا ناطقة انحاء اخرى من الكون بعضها فى هذه النشاة الدنيوية وبعضها قبل هذه النشاة

وبعضها بعد هذه النشأة اما التي في هذه النشأة فبعضها حيوانية وبعضها طبيعية نباتية وغير نباتية والانتقالات التي تقع من بعضها الى بعض لا تكون الا بحركة وزمان ومادة مستحيلة كائنة فاسدة واما التي قبل هذه النشأة فبعضها مثالية وبعضها عقلية وبعضها قضائية الهية والانتقالات الواقعة هناك على سبيل النزول الوجودي بالافاضة والابداع من غير زمان وحركة واما التي بعدها فبعضها حيوانية جسمية وبعضها نفسانية خيالية وبعضها عقلية قدسية فظهر لمن تدبر وتامل فيما ذكرناه سابقا ولاحقا بالنهج البرهاني ان للانسان انواعا من الحشر ومما يؤيد ما ذكرناه ضربا من التاييد ما قاله الشيخ محيي الدين الاعرابي في الباب الرابع والثمانين ومائتين اعلم ان الروح الانساني اوجده الله مدبرا لصورة حسية سواء كانت في الدنيا او في البرزخ او في الدار الاخرة او حيث كان فاول صورة لبسها الصورة التي اخذ عليه وبها الميثاق بالاقرار بربوبية الحق عليه ثم انه حشر من تلك الصورة الى هذه الصورة الجسمية الدنياوية وحبس بها في رابع شهر من تكون صورة جسده في بطن امه الى ساعة موته فاذا مات حشر الى صورة اخرى من حين موته الى وقت سؤاله فاذا جاء وقت سؤاله حشر من تلك الصورة الى صورة جسده الموصوف بالموت فيحيى به ويؤخذ باسماع الناس وابصارهم عن حيوته الا من خصه الله بالكشف من نبي او ولي ثم يحشر بعد السؤال الى صورة اخرى في البرزخ يمسك فيها بل تلك الصورة عين البرزخ والنوم والموت في ذلك على السواء الى نفخة البعث فيبعث من تلك الصورة ويحشر الى الصورة التي كان فارقها في الدنيا ان كان بقي عليه سؤال فان لم يكن من اهل ذلك الصنف حشر في الصورة التي يدخل بها الجنة والمسؤول يوم القيمة اذا فرغ من سؤاله حشر الى الصورة التي يدخل بها الجنة او النار واهل النار كلهم مسؤولون فاذا دخلوا الجنة واستقروا فيها ثم دعوا الى الرؤية ونودوا حشروا في صورة لا تصلح الا للرؤية فاذا عادوا حشروا في صورة تصلح للجنة وفي كل صورة ينسى صورته التي كان عليها ويرجع حكمه الى حكم الصورة التي انتقل اليها وحشر فيها فاذا دخل سوق الجنة ورأى فيه من الصور فاية صورة رآها واستحسنها حشر فيها فلا يزال في الجنة دائما يحشر من صورة الى صورة الى ما لا نهاية له ليعلم بذلك الاتساع الالهي فلا يزال يحشر في الصور دائما يأخذها من سوق الجنة ولا يقبل منها الا ما يناسب صورة التجلي الذي يكون في المستقبل لان تلك الصورة هي كالاستعداد الخاص لذلك التجلي فاعلم هذا فانه من لباب المعرفة الالهية ولو تفطنت لعرفت انك الآن كذلك تحشر في كل نفس في صورة الحال التي انت عليها ولكن يحجبك عن ذلك رؤيتك المعهودة وان كنت تحس بانتقالك في احوالك التي عنها تتصرف في ظاهرك وباطنك ولكن لا تعلم انها صورة لك وحلت تدخل فيها في كل آن وتحشر فيها ويبصرها العارفون صورا صحيحة ثابتة ظاهرة العين فالعارف يقدم قيامته في موطن التكليف التي يؤول اليها جميع الناس فيزن على نفسه اعماله ويحاسب نفسه ههنا قبل الانتقال كما حرض عليه الشرع فقال حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا ولنا فيه مشهد عظيم عاينّاه وانتفعنا بهذه المحاسبة انتهت عبارته وانما نقلنا بطوله لما فيها من الفوائد النفيسة وللاتفاق في كثير من وجوه الحشر المذكورة فيها لما ذكرناه وان وقعت المخالفة في البعض لان من عادة الصوفية الاقتصار على مجرد الذوق والوجدان فيما حكموه عليه واما نحن فلا نعتمد كل الاعتماد على ما لا برهان عليه قطعيا ولا نذكره في كتبنا الحكمية

تذكرة فيها تبصرة اعلم ايها السالك الى الله تعالى والراغب في دار كرامته ان هذه الامور الجسمانية والصور المادية جعلها الله كلها مثالات ودلالات على الامور الروحانية القدرية كما انها مثالات ودلالات على الامور الروحانية القضائية التي هي عالم الجبروت وحضرة الربوبية دلالة المعلول على العلة وذي الغاية على الغاية ودلالة الناقص على كماله والصورة على حقيقتها ومعناها لان العوالم كما علمت متطابقة متحاذية حذو النعل بالنعل وجميعها منازل ومراحل الى الله تعالى وهي ايضا صورة الاسماء الالهية فان الاسماء على كثرتها وتفصيلها باعتبار مفهوماتها الا باعتبار حقيقتها ووجودها الذي هو احدي محض لا اختلاف فيه اصلا كما سبق بيانه فهي انما تنزلت اولا الى عالم العقول المقدسة والانوار المجردة الالهية والعلوم التفصيلية الالهية ثم تنزلت الى عالم الصور النفسانية والمثل المقدارية ثم الى عالم الصور المادية وهي ذوات الجهات والاوضاع المكانية فكما ان النزول والصدور من المبدأ الاعلى على هذا المنوال بهذا الترتيب فكذلك الرجوع والحشر اليه والورود عليه لا بد ان يكون بتلك الدرج والمراقي على عكس الترتيب النزولي

فصل في ان للانسان حشرا كثيرا اكثره لا تحصى قد سبق انه جعل الله مقامات الحواس والتخيلات والتعقلات درجات ومراقي يرتقي بها السالك اليه تعالى فلا بد ان يتنزل اولا في عالم المحسوسات المادية ثم في عالم المحسوسات المجردة عن المادة المرئية بعين الخيال الصرفة المحض خيالا ثم في عالم الصور المفارقة الصرفة المجردة الحياة العقلاء بالفعل وفي كل من هذه العوالم الثلاثة طبقات كثيرة متفاوتة في اللطافة والكثافة وما هو اعلى من هذه العوالم يكون عدد طبقاته اكثر والتفاوت بين اسفله واعلاه اشد فلا يبلغ الانسان الى ادنى درجات عالم

العالم

النهايات الاسعد على درجات عالم الاوساط كلها ولا يبلغ ادنى درجات عالم الاوساط الاسعد على درجات عالم البدايات كلها وهو عالم المحسوسات المادية بجميع العوالم ودرجاتها هي منازل السائرين الى الله تعالى ففي كل منزل منها للسالك خلع ولبس جديد وموت وبعث منه وحشر الى ما بعده فعدد الموت والبعث والحشر كثيرة [illegible] وقيل بعدد الانفاس وهو الصحيح عندنا بالبرهان الذي اقمنا على انه لا ساكن في هذا العالم من الجواهر الطبيعية سيما الجوهر الانساني المتحرك في ذاته الى عالم الآخرة ثم الى الحضرة الالهية ولا بد من وروده اولا الى مراتب المحسوسات ثم يرتقي قليلا قليلا الى ان يتخلص منها واليه الاشارة بقوله تعالى وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا ثم ننجي الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثيا فان كل واحد من افراد الناس بواسطة وقوعه في عالم الطبيعة الكائنة يحصل له استحقاق عذاب النار لولا تبدل نشأته ولم ينجبر بالحسنة سيئته الفطرية بفعل الطاعات وترك الشهوات كما قال تعالى اولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات فان قلت هذا الذي ذكرت ينافي معنى قوله ص كل مولود يولد على الفطرة الحديث قلت لا منافاة بينهما لان المذكور في الحديث هو فطرة الروح لانها بحسب ذاتها من عالم القدس والطهارة والذي كلامنا فيه هو ابتداء نشأة البدن ووقوع النفس فيها فهي فطرة البدن الذي حصل من الاجسام الحسية المادية التي وجودها اخس الوجودات واظلمها وابعدها عن الله وملكوته وقد ورد في الحديث النبوي انه تعالى ما نظر الى الاجسام مذ خلقها وبما ذكرنا ايضا اندفع التدافع بين حديثين مشهورين احدهما كل مولود يولد على الفطرة والآخر ان الله قد خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره الحديث واعلم يا حبيبي انه كما لا بد من ورودك الى العالم الحسي فلا بد لك في الخلاص عنه وعن علائقه من معرفة الامور الحسية لان المهاجرة عنها انما يكون بالزهد فيها وهو لا يحصل الا بمعرفتها والعلم بدناءتها وخستها ولان الدنيا والآخرة واقعتان تحت جنس المضاف من جهة الدنو والعلو والدناءة والشرف والاولية والآخرية ومعرفة احد المضافين يستلزم معرفة الآخر معا وكذا جهالة احدهما مع جهالة الآخر فمن لم يعرف الدنيا وخستها لم يعرف الآخرة وشرفها ومن لم يعرف الآخرة وشرفها كيف اختارها واشتاق اليها ولهذا ولوجوه اخرى اعتنى الحكماء بالبحث عن الاجسام الطبيعية واحوال المحسوسات لينتقلوا منها الى ما وراء المحسوسات وما بعد الطبيعيات كما قال تعالى ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون

فصل في تذكرة ان الموت حق والبعث حق قد علمت من تضاعيف ما اسلفنا ذكره من ان لكل شيء جوهري حركة جبلية نحو الآخرة وشوقا طبيعيا الى عالم القدس والملكوت وله عبادة ذاتية تقربا الى الله تعالى سيما الانسان لكونه اشرف الانواع الواقعة تحت الكون والفساد فله كما سبق مرارا انتقالات وتحولات ذاتية من لدن حدوثه الطبيعي الى آخر نشأته الطبيعية ثم منها الى آخر نشأته النفسانية ثم منها الى آخر نشأته العقلية وعلمت ايضا انه اول ما افتقت النفس وتوجهت اليه تكميل هذه النشأة الحسية وتعمير مملكة البدن بالقوى البدنية والآلات والبدن بمنزلة الراحلة او السفينة لراكب النفس في السفر الى الله تعالى في بر الاجسام وبحر الارواح ثم اذا كملت هذه النشأة وعبرت هذه المرحلة عبرت منها واخذت في تحصيل نشأة ثانية ودخلت في منزل آخر اقرب الى مبدئها وغايتها وهكذا تتدرج في تكميل ذاتها وتعمير باطنها وتقوية وجودها بامداد الله وعنايته وكلما ازدادت في قوة جوهرها المعنوي واشتدت نقصت في صورتها الظاهرية وضعف وجودها الحسي فاذا انتهت بسيرها الذاتي وحركتها الجوهرية الى عتبة باب من ابواب الآخرة عرض لها الموت عن هذه النشأة والولادة في النشأة الثانية فالموت نهاية السفر الى الآخرة وبداية السفر فيها الى غاية اخرى هي النشأة الثالثة وقدم ايضا ان النفس الانسانية في مبدأ تكونها كالجنين في بطن الدنيا ومشيمة البدن فيترقى شيئا فشيئا في هذه الدنيا كما يترقى الجنين في بطن امه والموت سواء كان طبيعيا او اراديا عبارة عن الخروج عن بطن الدنيا الى سعة الآخرة فاتضح وانكشف مما ذكرناه سابقا ولاحقا ان الموت امر طبيعي للشيء يكون خيرا او تماما له وكل ما هو خير وتمام للشيء فهو حق له فثبت ان الموت حق للنفس فاما الفناء والهلاك الذي يطرء البدن فانما هو امر واقع بالعرض لا بالذات كسائر الشرور الواقعة في هذا العالم بالعرض تبعا للخيرات والغايات الطبيعية فالعناية الالهية تقتضي غاية ما هو الاشرف والافضل فالحيوة الروحانية للانسان اشرف من هذه الحيوة الطبيعية البدنية على انك لو نظرت نظرا حكميا في البدن من حيث هو بدن طبيعي لوجدت قوامه وتمامه بالنفس وقواها وهيئتها وتشخصه بها بل وجدته متحدا بها اتحاد المادة البدنية بالصورة [illegible] واتحاد الناقص بالتام والقوة بالفعل فلو فرض تقرره بذاته دون النفس وقواها لم يبق له انية وحقيقة الا [illegible] والاجزاء المتداعية للافتراق في حالها كما كانت قبل الموت وبعده واعلم ان الاجسام الواقعة تحت تصرف النفوس والارواح هي في نفسها مضمحلة مقهورة مستهلكة وكلما كانت النفوس اشرف واقوى كانت الابدان المتصرف فيها اضعف قوة واقل انانية وانقص وجودا وكلما امعنت النفس في القوة والحيوة والكمال امعن البدن في الضعف والموت والزوال حتى اذا بلغت غايتها من الاستقلال انعدم البدن بالكلية وزال وهذا المعنى

مشاهد في الاجسام الطبيعية الا ترى ان جسمية الجماد اقوى واحكم من جسمية النبات وهي اقوى من جسمية الحيوان وهي من جسمية الانسان
بحسب تفاوت نفوسها وارواحها في القوة والتمام قال بعض العرفاء ان الموت تجلي الحق لموسى النفس الناطقة فيندك جبل انية البدن اندكاكا
وتحاسرتحها انما يكون في عالم الملكوت للنفس التي قويت نسبتها الى ذلك العالم فضلا ما قويت لتي جهة الروحانية والملكوتية اضمحلت
منه جهة الجسمانية والملك لانهما ضدان وان الدنيا والاخرة ككفتا ن ميزان رجحان احدهما يوجب نقصان الاخرى وهذا الذي نبهناه غير
منقوض بالفلك وما فيه كالات الافلاك والكواكب وخصايصها الكمالية كلها من جهة نفوسها الا من جهة اجسادها فان امتناعها
عن قبول الانقسام ودخول جسم فيها من خارج وعروض آفة وفساد ولسخافة وغير ذلك كلها ليس الا من جهة نفوسها الا من جهة اجسادها
ولاجل قوة او صلابة في جسميتها اذ لا طبيعة لجرمها ولا قوة فيها الا ما يكون من لوازم نفوسها فجسمية الفلك بما هي مادة لها لا
بما هي جسم وقد علمت الفرق بينهما امر ازاهي اضعف الاجسام بل الفلك كله نفس الا امر شبيهها بالهيولى الاولى ولو رفع منها قليلا لتمكن
فيه قبول الاوضاع والحركات واما اجسام الاخرة فقد علمت انها بعينها نفوسها وعلمت ان وجودها وجود ادراكي نفساني وجودها حيوة
ذاتية لا عرضية كهذه الاجسام المادية **حكمة الهية** ان الله تعالى قد جعل لواجب حكمته في طبع النفوس محبة الوجود والبقاء وجعل
في جبلتها كراهة الفناء والعدم وهذا حق لما علمت ان طبيعة الوجود خير محض ونور صرف وبقاؤه خيرية الخير ونورية النور والطبيعة
لم تفعل شيئا باطلا وكلما ارتكز فيها لا بد ان يكون لغاية يترتب عليه وينتهي اليها فعلم من هذا ان محبة النفوس للبقاء وكراهتها الموت
ليست الا لحكمة وغاية هي كونها على اتم الحالات واكمل الوجودات فكون النفوس مجبولة على طلب البقاء ومحبة الدوام دليل على ان لها وجودا
اخرويا باقيا ابد الابد وذلك لان بقائها في هذه النشأة الطبيعية لم يصح فلو لم يكن لها نشأة اخرى باقية تنتقل اليها لكان ما ارتكز
في النفس واودع في جبلتها من محبة البقاء السرمدي والحيوة الابدية باطلا ضايعا ولا باطل في الطبيعة كما قالته الحكماء الالهيون ⁂
عقد وحل وذلك ان نقول اذا كان موت البدن في هذه النشأة الغائية حيوة النفس في النشأة الباقية وان للنفس توجها جبليا
الى الانتقال الى عالم الآخرة عن هذا العالم وحركة ذاتية جوهرية الى القرب من الله تعالى والدخول في عالم الارواح والاجتناب عن دار الظلمات
والحجب الجسمانية فان النجس عين حجاب الظلمة والجهل فما سبب كراهة النفوس وتوحشها عن الموت وطرح الجسد وفيه تعري النفس عن ثقله
وكثافته وخلاصها عن الحبس وانطلاقها عن السجن وقيده فنقول في كراهة الموت البدني للنفوس الانسانية سببان فاعلي وغائي اما السبب الفاعلي
فهو ان اول نشآت النفس هي هذه النشأة الطبيعية ولها الغلبة البدنية على النفوس ما دامت متصلة بالبدن متصرفة فيه فيجري عليها احكام الطبيعة
البدنية ويؤثر فيها كلما يؤثر في الجوهر الحسي والحيوان الطبيعي من الملايمات والمنافيات البدنية ولهذا انها تتألم وتتضرر بتفرق الاتصال والاحراق
بالنار واشباه ذلك لا من حيث كونها جواهر نطقية وذوات عقلية بل من حيث كونها جواهر حسية وقوى تعلقية فتوحشها من الموت البدني
وكراهتها انما يكون لحصة لها من النشأة الطبيعية وهي منقاودة بحسبها الانغمار في البدن والانكباب فيه على انا لا نسلم الكراهة عن الموت
الطبيعي الذي يحصل في اخر الاعمار الطبيعية دون الآجال الاخترامية واما ما يقتضيه العقل التام وقوة الباطن وغلبة نور الايمان بالله
واليوم الاخر وسلطان الملكوت فهو محبة الموت لدنو الشوق الى الله ومجاورة مقربيه وملكوته والتوحش عن حيوة الدنيا وصحبة الظلمات و
مجاورة الموذيات فالعارف يتوحش من صحبة حيوانات الدنيا توحش الانسان الحي من مقارنة الاموات واصحاب القبور واما السبب الغائي و
الحكمة في كراهة الموت هو محافظة النفس للبدن الذي هو بمنزلة المركب في طريق الاخرة وصيانته عن الآفات العارضة ليكمل لها الاستكمالات العلمية
والعملية الى ان يبلغ كمالها الممكن وكذا ارادة الله تعالى تعلقت بابداع الالم والاحساس به في غريزة الحيوانات وبعوث لمباعدتها عما يلجي البدن فيها
من الآفات العارضة والعاهات الواردة عليها حثا لنفوسها على حفظ مبانيها وكلاءة اجسادها وصيانتها عما كلها من الآفات العارضة
لها اذ لا حث الا شعور لها في ذاتها لا فيده على ح ينفعه او دفع مضر فلو لم يكن الالم وخوف في نفوسها لتهاونت النفوس بالاجساد وخذلتها
واسلمتها الى المهالك قبل فناء اعمارها وانقضاء آجالها وهلكت في اسرع مدة قبل تحصيل نشأة كمالية يقينية وتعمير الباطن وذلك
بما في المصلحة الالهية والحكمة الكلية في ايجادها ولبثها لا الاخروي ولا يجعل المودعة في الحيوانات كما ظنه قوم من التناسخية من انها من باب العقوبة
لها بل لما ذكرناه **فصل** في الاشارة الى حشر جميع الموجودات حتى الجماد والنبات الى الله تعالى كما يدل عليه الآيات القرآنية اعلم ان الممكنات
كامرعلى طبقات اوليها المفارقات العقلية وهي صور علم الله وثانيها هي الارواح المدبرة تدبيرا كليا للاجرام العلوية والسفلية المتعلقة
بما فيها من الفلك وثالثها الارواح المدبرة تدبيرا جزئيا والنفوس الحيوانية المتعلقة بالاجسام السفلية البخارية والدخانية او النارية

منها وضرب من الجن والشياطين ورابعها هي النفوس النباتية وخامسها الطبايع السارية في الاجسام المنقسمة بانقسامها وسادسها الاجسام
الهيولوية وهي الغاية في الخسة والبعد عن المبدأ الاول وجميعها محشورة اليه تعالى ونحن بصدد اثبات هذا المطلب اجمالا وتفصيلا بتوفيق
مبدأنا الاعلى فنقول اما الوجه الاجمالي فهو كما مر انه تعالى لم يخلق شيئا الا لغاية وما من ممكن الا وله فاعل وغاية ومن الموجودات وهي المركبات ما
له علل اربع الفاعل والغاية والصورة ولكل غاية غاية اخرى ولا يتسلسل الى غير النهاية بل ينتهي الى غاية اخيرة لا غاية لها كما ان لكل مبدأ مبدأ
حتى ينتهي الى مبدأ لا مبدأ له وقد ثبت بالبرهان ان الباري لكل لا غاية في فعله سوى ذاته وان ذاته غاية الغايات كما انه مبدأ المبادي ولا شك
ان غاية الشيء ما له ان يصل اليه لولا المانع خارجي وكلما لا يمكن الوصول اليه لم يمكن اطلاق الغاية عليه الا بالمجاز فلم يكن غاية بالحقيقة وقد
فرضناها غاية هذا خلف فثبت بما ذكرنا ان جميع الممكنات بحسب الطبايع والفطرة طالبة اياه تعالى قاصدة اليه متحركة نحوه اشتياقا
وحركة ذاتية وهذه الحركة والرغبة لكونهما مركوزتين في ذاتها من الله لم تكونا هباء وعبثا ولا معطلا فلا محالة غايتها كائنة متحققة مترتبة
عليها الا لعائق قاسر والقسر لكونه خلاف الطبع لا يكون دائميا بل منقطع كما سبق بيانه فيزول العواسر والموانع ولو بعد زمان طويل فتعود
الاشياء كلها الى غاياتها الاصلية وغاية الشيء اشرف لا محالة من ذلك فغاية كل جوهر هي اقوى جوهرية وادوم وجودا واشرف مرتبة من ذلك
الجوهر وهكذا ننتقل الكلام الى تلك الغاية حتى الغاية اخيرة لا اشرف منها ولا غاية بعدها دفعا للتسلسل وهي غاية الغايات ومنتهى الحركات
والرغبات وماوى العشاق الالهيين والمشتاقين وذوي الحاجات فالكل محشور اليه تعالى وهو المطلب واما البيان التفصيلي فلنورده في
دقايق الدعوى الاولى في حشر العقول الخالصة الى الله تعالى قد سبق مرارا انها مستهلكة الهويات في هويته تعالى وانها باقية ببقاء الله راجعة
اليه ولتوضيح ذلك نذكر وجوها من البراهين الاول ان هوياتها وجودات صرفة وانيات محضة لا يشوبها عدم وانوار خالصة لا يخالطها
ظلمة وانما التفاوت بينها وبين نور الانوار بالنقص والتمام وكذا بين بعضها مع بعض ليس الا بالشدة والضعف ومتى كانت كذلك كان لها
اتصال معنوي ولم تكن معزولة الهويات عن الهوية الالهية ولان تمام الشيء هو بالحقيقة ذلك الشيء واحق به منه البرهان الثاني ان قاعدة
الامكان الاشرف يقتضي ان يكون بين المبدأ الاول وما فرض اقرب الموجودات اليه اتصال معنوي وكذا بين الموجود وما يتلوه وهكذا الى آخر
الانيات المحضة والانوار الصرفة فيكون الكل كانه ذات واحدة لها اتصال واحد متفاوت المراتب في شدة الاشراق وكمالية الوجود ولها جنبة
عالية غير متناهية في الشدة وجنبة اخرى متناهية في الشدة مع عدم تناهيها في المدة والعدة وذلك لانه لو لم يكن بينها هذا الاتصال
يلزم انحصار غير المتناهي بين حاصرين كما بيناه ولا تخلص الا بكونها من مراتب الالهية ودرجات الربوبية كما اشير اليه بقوله تعالى رفيع الدرجات ذو العرش
فهي واصلة اليه راجعة الى ذاته البرهان الثالث ان العقل حيث لا حجاب بينه وبين الحق تعالى لان يشاهد بذاته ذات الاول لكن لا على
الاكتناه والاكتناه محتجب به قام عليه هذا المحال واذ لا واسطة بينهما ولا حجاب يوجب البينونة فلا محالة يتجلى الحق عليه بصريح الذات
اذ لا جهة اخرى ولا صفة زايدة فذاته تعالى متجلية بذاته على العقل الاول فذات العقل الاول هي صورة هذا التجلي اذ ليس له قابل للتجلي غير ذاته
فالمتجلي والمتجلى والمتجلى له كلها شيء واحد وليس هناك امران ذات العقل وتجلي الحق له اذ يمتنع ان يتعدد بصنعه تعالى بجهة واحدة صورتان صورة
العقل وصورة التجلي ويستحيل ان يتكرر وجودان لشيء واحد فثبت من ذلك ان وجود العقل بعينه عبارة عن تجليه تعالى بصورة ذاته عليه
وصورة ذاته تعالى ليست بامر مغاير لذاته فذات العقل كانها صفحة مرآة يتراءى فيها صورة الاول وكما ليس في صفحة المرآة لون ولا شيء موجود
الا الصورة المرئية ولا الصورة المرئية امر مغاير لحقيقتها فكذلك ليس للعقل هوية الا صورة هوية الاول والصورة ليست بامر مفارق
لذي الصورة ولا تفاوت بينهما الا كونها مثالا له وحكاية عنه وهو ذاتها وحقيقتها فالذات الالهية هي حقيقة العقل والعقل مثالها وكل
ذي حقيقة راجع الى حقيقته فالعقل الاول محشور اليه وكذا العقول البواقي محشورة اليه بالبيان المذكور ولان المحشور الى المحشور الى شيء
محشور الى ذلك الشيء البرهان الرابع قد مر في مباحث العقل والمعقول من الفن الكلي البرهان على ثبوت الاتحاد بين العاقل ومعقوله
بالذات وثبت في مباحث علمه تعالى ان المفارقات العقلية هي بعينها علومه التفصيلية بالاشياء لا بصورة زايدة عليها فاذا كانت ذواتها
عين علمه تعالى بالموجودات وعقل الشيء كما علمت غير باين عنه فهي لا محالة راجعة محشورة اليه تعالى صائرة اياه البرهان الخامس
قد سبق في مباحث علم الله تعالى ان الصور العقلية الالهية قائمة بذاته تعالى قيام ذاتيات الاعلى بجهة الحالية والمحلية وانها من لوازم ذاته الغير
المجعولة الثابتة له بلا جعل الثابت لذاته تعالى الواجبة بالوجوب الثابت له الباقية ببقائه تعالى فلا محالة محشورة اليه تعالى فثبت بهذه البراهين
ان عالم العقل والصور الالهية والانوار المفارقة كلها عائدة اليه فانية عن ذواتها باقية ببقاء الله والله معادها كما انه مبدؤها

الدعوى الثانية في حشر النفوس الناطقة الى الله تعالى هذه النفوس اما كاملة كالاعقليا او ناقصة اما النفوس الكاملة فهي التي خرجت ذاتها من حد العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل فصارت النفس عقلا بالفعل وكلما صارت النفس عقلا بالفعل انقلبت عن ذاتها واتحدت بالعقل الذي هو كمالها المحشورة اليه وكلما كان محشورا الى العقل كان محشورا اليه تعالى لان المحشور الى المحشور الى شيء كان محشورا الى ذلك الشيء فالنفوس الكاملة محشورة اليه تعالى وهو المطلوب واما النفوس النطقية الناقصة فلا يخلو اما ان تكون مشتاقة الى الكمال العقلي اولا والنفوس الغير المشتاقة الى ذلك الكمال سواء كان عدم اشتياقها اليه بحسب اصل الفطرة كما هو حال الانعام او من جهة امر عارض عليها كما قال تعالى نسوا الله فانساهم انفسهم فهي محشورة الى عالم متوسط بين العقل والمادي وهو عالم الاشباح المقدارية وعالم الصور الحسية المجردة وهي قوالب وحكايات وظلال لما في العالم العقلي من الصور العقلية وبها قوامها ودوامها وكيفية حشرها ككيفية حشر سائر النفوس البهيمية والسبعية انهم الا كالانعام بل هم اضل سبيلا وسيجيء حال معاد النفوس الحيوانية واما النفوس المشتاقة الى العقليات الغير البالغة الى كمالها العقلي فهي مترددة في الجحيم معذبة دهرا طويلا او قصيرا بالعذاب الاليم ثم يزول عنها الشوق الى العقليات اما بالوصول اليها ان تداركتها العناية الالهية بجذبة ربانية او شفاعة ملكية او انسانية لقوة الشوق وضعف العائق او بطول المكث في البرازخ السفلية والاستيناس اليها فيزول عنها العذاب ويسكن عند المآب اما الى الدرجة العليا واما الى المهبط الادنى فيحشر الى الله من جهة اخرى من غير تناسخ كما سيظهر

الدعوى الثالثة في حشر النفوس الحيوانية هذه النفوس الحيوانية ان كانت بالغة حد الخيال بالفعل غير مقصورة على حد الحس فقط فهي عند فساد اجسادها لا تبطل بل باقية في عالم البرزخ محفوظة بهوياتها المتمايزة محشورة في صورة مناسبة لهيئاتها النفسانية واشخاص كل نوع منها مع كثرتها وتميزها وتشكلها باشكالها واعضائها المناسبة لها المتفقة بحسب نوعها المختلفة بتخصصاتها واصلة الى مبدأ نوعها ودرجت طبعها وهو من العقول النازلة في الصف الاخير من العقليات فان لكل نوع من انواع الحيوانات وغيرها من الاجسام الطبيعية عقلا هو مبدأها وغايتها كما سبق بيانه فاذا كان الامر هكذا فلا محالة يكون افراد كل نوع طبيعي متصلة الى مبدأها الفاعلي والغائي لكن هذه العقول العرضية الاخيرة التي ليست بعدها عقل اخر بعضها اشرف من بعض ولاجل ذلك كانت الانواع الطبيعية بعضها اشرف لان شرافة العلة المؤثرة توجب شرافة المعلول فمن تلك العقول ما لم يتوسط بينه وبين معلوله الطبيعي شيء آخر لغاية نزوله العقلي فحكمه حكم النفوس المباشرة للاجسام الا ان النفس ليست لها نسبة الابداع للجسم بل التدبير والتصريف بخلاف العقل ومنها ما يتوسط بينها وبين طبيعة معلوله نفس انسانية ان كان في غاية الشرف وهو رب نوع الانسان او نفس حيوانية وهو دونه في الشرف او نفس نباتية وهو انزل منهما جميعا وارفع من العقول النازلة التي هي مبادي الطبائع الجمادية فالعقول التي هي مبادي الطبائع الحيوانية التي لها نفوس خيالية بالفعل يرجع تلك النفوس اليها مع بقاء تعددها وامتيازها هوياتها الشخصية فهي بتخصصاتها محشورة كل طائفة من افراد نوع واحد الى العقل الذي هو مبدأ نوعها واما النفوس الحيوانية التي هي حساسة فقط وليست ذات تخيل وحفظ بالفعل فهي عند موتها وفساد اجسادها ترجع الى مدبرها النفسي ثم تعددت بتعدد الروازن الداخلة فيها فاذا بطلت الروازن بينها ودجعت الى وحدتها والتقدم التي كانت لها عند المبدأ فهكذا كيفية حشر هذه النفوس الحساسة وذلك كرجوع القوى الحسية وغيرها المتفرقة في مواضع البدن المجتمعة عند النفس ومن نظر الى حال الحواس الخمس وافتراقها في اعضاء البدن واتحادها في الحس المشترك هان عليه التصديق بان النفوس الحساسة فقط المتعددة بتعدد الابدان الجسمانية وهي التي لا استقلال لها في الوجود بلا قابل اذا فسدت قوابلها فهي لا محالة مرتبطة بفاعلها واتحاد الفاعل يوجب اتحاد الفعل وانما يتعدد بتعدد القابل بالعرض واذا فسدت القوابل رجع الفعل الى وحدته التي له من جهة الفاعل فافهم هذا فانه نافع جدا فاذن حكم النفوس الحيوانية الغير المستقلة في وجودها حكم سائر القوى الحسية للذات وحدة وان وجودها وجود رابطي وانها غير مدركة لذاتها كقوة البصر والسمع وغيرهما فان قوة البصر مثلا ليست لها هوية مستقلة والسمع هو القوى مستقلة واذا لا ادرك كل واحدة منها ذاتها بل النفس المدركة الحاضرة لذاتها هي الهوية الجامعة لهويات القوى يدركها بها غيرها فالنبات جزئيات الهيئة في النشأة الباقية متميزة هي النفس القائمة بذاتها واما سائر قواها فهي باقية ببقائها لانها متصلة بها متحدة بوحدتها فكذلك حكم النفوس الحيوانية الغير القائمة المستقلة بذاتها ولا الشاعرة لذاتها فهي عند انقطاع تكثرها الذي حصل بكثرة اجسادها رجعت الى مبدئها واصلها متحدة فيه كارتجاع المشاعر والقوى بتبديدها الجامع الادراكي عند فساد مواضعها وآلاتها متحدة به باقية ببقائه

تنبيه اعلم ان من الناس من زعم ان الارواح الانسانية كالارواح الجزئية للحيوانات البدنية والنباتات تتحد بعد خراب اجسادها كاتحاد المياه الواقعة في الكيزان والجرار اذا انكسرت الاوعية وصارت هي متصلة واحدة وواصلة الى الحوض العظيم وهذا زعم باطل ووهم فاسد

وفيام

الشئ لكن لا يبعد ايضا انها الشخصية وكثرة هوياتها المتفرقة بتعدد اجسادها ما لم صارت كلها موجودة بوجود واحد متصلة بحقيقتها الا انها بمنزلة اشخاص واحدة

وقياس تلك الارواح بهذه الارواح الجزئية السارية في الاجسام قياس مغالطي وهي مبنا على عدم الفرق بين الانقسام والتعدد الحاصل بسبب القوابل وبين الانفصال والتكثر الذي بسبب المبادي الذاتية وذلك لانه ذكر الشيخ العربي في الباب الثاني وثلثمائة من الفتوحات بقوله اعلم ان الناس اختلفوا في هذه المسئلة يعني في ارواح صور العالم هل هي موجودة عن الصور او قبلها او معها وان منزلة الارواح من صور العالم كمنزلة ارواح صور اعضاء الانسان الصغير كالقدرة روح اليد والسمع روح الاذن والبصر روح العين والتحقيق في ذلك عندنا ان الارواح المدبرة للصور كانت موجودة في حضرة الاجمال غير مفصلة لاعيانها مفصلة عند الله في علمه فكانت في حضرة الاجمال كالحروف الموجودة بالقوة في المداد فلم يتميز لانفسها وان كانت متميزة عند الله مفصلة في حال اجمالها فاذا كتب القلم في اللوح ظهرت صور الحروف مفصلة بعد ما كانت مجملة في المداد فقيل هذا الف ودال وجيم في البسائط وهي ارواح البسائط وقيل هذا قام وهذا زيد وهذا خرج وهذا عمرو وهي ارواح الاجسام المركبة ولما سوى الله صور العالم اي عالم شاء واراد كان روح الكل كالقلم واليمين الكاتبة والارواح كالمداد في القلم والصور كمنازل الحروف في اللوح فنفخ الروح في صور العالم فظهرت الارواح متميزة بصورها فقيل هذا زيد وهذا عمرو وهذا فرس وهذا فيل وهذا حية وكل ذي روح وما ثم الا ذو روح لكنه مدرك وغير مدرك فمن الناس من قال ان الارواح في اصل وجودها متولدة من مزاج الصور ومن الناس من منع ذلك ولكل واحد وجه يستند اليه في ذلك والطريق المثلى الوسطى ما ذهبنا اليه وهو قوله ثم انشاناه خلقا اخر فاذا سوى الله الصورة الجسمية ففي اي صورة شاء من الصور الروحية ركبها ان شاء في صورة خنزير او كلب او انسان او فرس على ما قدره العزيز العليم فثم شخص الغالب عليه البلادة والبهيمية فروحه روح حمار وبه يدعى اذا ظهر حكم ذلك الروح فيقال فلان حمار وكذا كل ذي صفة يدعى الى كنايتها فيقال فلان كلب وفلان اسد وفلان انسان وهو اكمل الصفات واكمل الارواح قال تعالى الذي خلقك فسويك فعدلك وتمت النشأة الظاهرة في اي صورة ما شاء ركبك من صورة الارواح فنسبت اليها كما ذكرناه وهي معينة عند الله فامتازت الارواح بصورها ثم انها اذا فارقت هذه المواد فطائفة من اصحابنا يقول ان الارواح تتجرد عن المواد تجردا كليا وتعود الى اصلها كما يعود شعاعات الشمس المتولدة عن الجسم الصيقل اذا صدئ الى الشمس واختلفوا ههنا على طريقين فطائفة قالت لا تمتاز بعد المفارقة لانفسها كما لا تمتاز ماء الاوعية التي على شاطئ النهر اذا انكسرت فرجع ماؤها الى النهر وقالت طائفة اخرى بل يكتسب بمجاورة الجسم هيئات ردية وحسنة فيمتاز بتلك الهيئات اذا فارقت كما ان ذلك الماء اذا كان في الاوعية امور تغيره عن حاله اما في لونه او رائحته او طعمه فاذا فارق الاوعية صحبه في ذاته ما اكتسبه من الصفة وحفظ الله عليها تلك الهيئات المكتسبة ووافقوا في ذلك بعض الحكماء وطائفة قالت الارواح المدبرة لا تزال مدبرة في عالم الدنيا فاذا انتقلت الى البرزخ دبرت اجسادا برزخية وهي الصور التي يرى الانسان نفسه فيها في النوم وكذلك الموت وهو المعبر عنه بالصور ثم يبعث يوم القيمة في الاجسام الطبيعية كما كانت في الدنيا والى هنا انتهى خلاف اصحابنا في الارواح بعد المفارقة واما الخلاف غير اصحابنا في ذلك فكثير خارج عن مقصودنا انتهت الفاظه وانما نقلنا بطولها لما فيها من بعض التحقيقات المطابقة لما نحن عليه من الحكمة البرهانية وان كان فيها بعض اشياء مما الفت لها منها انه حكم بتقدم وجود الصور الجسمية على وجود الارواح المدبرة لها وقد علمت ان الارواح تلك اعني النفوس بحسب نشأتها متقدمة على الابدان ضربا من التقدم وهي المخصصة للابدان بهيئاتها واشكالها واعضائها التي تناسب لمعانيها وصفاتها الذاتية وفصولها المنوعة لتكون مظاهر لصفاتها وموضوعة لافاعيلها وقابلة لاعمالها التي بها تخرج كمالاتها من القوة الى الفعل فالابدان تابعة في الوجود للارواح بالذات لا بالعكس وان كانت هي ايضا مفتقرة اليها في طلب الكمال ولظهور الافعال والمراد من الصورة في قوله تعالى في اي صورة ما شاء ركبك هي الصورة الجسمية الدنيوية وما ذكره من ان الشخص الغالب عليه البلادة روحه روح حمار صحيح لكن جسده ايضا جسد حمار تابع لروحه وقد علم من انه في هذه النشأة بحسب الفطرة الاصلية لهذا النوع المعهود في الدنيا او في النشأة الاخرة بحسب ما اكتسبه النفس الادمية من الصفات البهيمية في الفطرة الثانية فيحشر في الاخرة بصورة تلك البهيمية وبالجملة هيئات الابدان تابعة لهيئات النفوس في كلتا النشأتين ومنها انه يظهر من كلامه ان الصورة التي تبعث فيها الانسان يوم القيمة هي بعينها الصورة الطبيعية كانت في الدنيا وقد علمت انه ليس كذلك وان الدنيا والاخرة نشأتان مختلفتان في نحو الوجود وان الصورة المبعوثة من الانسان في القيمة ليست طبيعية لكنها محسوسة بالحواس الظاهرة في الاخرة كما مر ومنها انه كان يجب عليه ان يفرق بين الارواح الكلية والارواح الجزئية في الاحكام التي ذكرها بل بين الارواح الثلاثة اعني الارواح العقلية النطقية والارواح الحيوانية الخيالية والارواح الحيوانية الحسية على مراتبها وان انها متميزة الوجود بعد

مفارقة الاجساد وانها غير متميزة بعدها والذي ذكره طائفة من ان الارواح غير متميزة بعد المفارقة لا لانفسها بل هي كمياه الاوعية اذا انكسرت فاتحدت حكم صحيح الا انه مختص بالارواح الجزئية الحسية وما دونها من الارواح النباتية وغيرها وليس بصحيح فيما فوقها من الروحين السابقين للقوى العقلية والخيالية لانهما مستقلتان في الوجود ليستا ساريتين في الاجسام ليكون تميزهما وتعددهما تابعين لتعدد الاجسام وتميزها فهما بعد فساد هذه الاجسام متكثرة الافراد متميزة الذوات والوجودات ثم لهما ولغيرهما كينونة اخرى فوق العالمين وهي وجودها الاجمالي في مبدع عقلي وجوهر قدسي مسمى بالقلم الالهي فهناك وجود جميع الموجودات مجملة كما ذكره وقد سبق تحقيقه الدعوى

الرابعة في حشر القوى النباتية اما نفوس النباتات فدرجتها ادنى من النفوس الحيوانية لكونها عديمة الحواس سيما اللطيفة منها وهي ارفع درجة من الطبايع الجمادية والعنصرية لان لها ضربا من الشعور اللمسي كما يشاهد من افاعيلها ولهذا يصح اطلاق اسم النفس عليها فلها حشر يقرب من حشر الحيوانات السفلية اذ لها في هذا الوجود الطبيعي ضرب من الترقي والاستكمال والتقرب الى المبدأ الفعال ونوع منها وهي النخل في التلطف الحيوانية تنتهي في الاستكمال الى درجة الحيوان ونوع منها ما يتخطى عن هذه الدرجة ايضا خطوة اخرى الى مقام الانسانية فيكون حشرها اتم وقيامها في القيمة ارفع ودنوها عند الله اقرب واما ما سوى هذين النوعين وهي المقصرة في حركاتها وسعيها الى تحصيل الكمال النباتي فيكون معادها عند فساد اجسادها الى مقام انزل وحشرها الى مدبر عقلي ادنى بالقياس الى المدبرات العقلية التي لانواع الحيوانات على تفاوت مراتبها في الشرف العقلي قال معلم الفلاسفة في كتاب معرفة الربوبية فان قال قائل ان كانت قوة النفس تفارق الشجرة بعد قطع اصلها فاين تذهب تلك القوة او تلك النفس قلنا تصير الى المكان الذي لم تفارقه وهو العالم العقلي وكذا اذا فسد الجزء البهيمي سلكت النفس التي فيها الى ان تاتي العالم العقلي وانما تاتي ذلك العالم لان ذلك العالم هو مكان النفس وهو العقل والعقل ليس في مكان فالنفس اذن ليست في مكان فان لم يكن في مكان فهي لا محالة فوق واسفل وفي الكل من غير ان تنقسم وتتجزى بتجزي الكل فالنفس في كل مكان وليست في مكان انتهى كلامه اقول ينبغي ان يعلم ان صورة النبات اذا قطع من اصله ادبرت اولا الى عالم الصور المقدارية بلا هيولى وينتهي منه الى العالم العقلي كما ذكره المعلم فاذا انتهت الى ذلك العالم الصوري فتصير اما من اشجار الجنة ان كانت ذات طعم جيد كالحلاوة ونحوها طيبة الرائحة او من اشجار الجحيم ان كانت ردية الطعم مرة المذاق كريهة الرائحة كشجرة الزقوم طعام الاثيم واصول هذه الاشجار تنتهي الى سدرة المنتهى عندها جنة المأوى اذ يغشى السدرة ما يغشى كما ان جميع النفوس تنتهي اولا الى النفس الكلية التي فوقها العقل الكلي وهو مأوى النفوس الكلية كما انها منتهى النفوس الجزئية قال الفيلسوف الاعظم ان كل صورة طبيعية هي في ذلك العالم الا ان هناك بنوع افضل واعلى وذلك انها ههنا متعلقة بالهيولى وهي هناك بلا هيولى وكل صورة طبيعية هنا فهي صنم للصورة التي هناك الشبيهة فهناك سماء وارض وهواء ونار وماء وان كانت هناك هذه الصورة فلا محالة هناك نبات ايضا فان قال قائل ان كان في العالم الاعلى نبات فكيف هي هناك وان كانت ثمة نار وارض فكيف هما هناك فان كانا ميتين مثل ما ههنا فما الحاجة اليهما هناك فكيف يحييان هناك قلنا اما النبات فنقدر ان نقول انه هناك حي وذلك ان في النبات كلمة محمولة على حيوة وان كانت كلمة النبات الهيولانية حيوة فهي اذن لا محالة نفس ما ايضا فاحرى ان يكون في النبات الذي في العالم الاعلى هو النبات الاول الا انها فيه بنوع اعلى واشرف انتهى كلامه واستفيد من كلامه في هذا الموضع وفي غيره من المواضع ان لهذا النبات الطبيعي صورتان اخريان احديهما موجودة في عالم النفوس اعني الصور المحسوسة بلا مادة والاخرى هي المراد بالنبات الاول وسننقل من كلامه ما يدل على ان لهذا الارض والماء وغيرهما من الصور الطبيعية كلمات نفسانية فقد ثبت وتحقق ان الصور هذه الاجسام الميتة ههنا المقبورة في مقبرة الهيولى تبعث وتحشر في عالم وتعود الى النشاة الثانية ومنها الى معاد النفوس وسنزيدك لهذا ايضاحا

الدعوى الخامسة في حشر الجماد والعناصر يجب عليك ايها الحبيب الراغب الى ادراك هذه الغوامض وكشف هذه الخبايا الغامضة عن دركها اذهان اكثر الحكماء الكبار وفضلاء اعاظم النظار فكيف عن دونهم من اسراء الوهم ان تستحضر في ذهنك القواعد الوجودية التي اكثرها ذكرنا في هذا الكتاب الذي فيه قرة اعين اولي الالباب فتذكر اولا ان للوجود في ذاته حقيقة واحدة بسيطة لا اختلاف فيها الا بالتقدم والتأخر والكمال والنقص وهي مع صفاتها الكمالية التي هي عينها من العلم والقدرة والارادة وغيرها موجودة في كل شيء بحسبه ففي الذات الاحدية الالهية مقدسة عن شوب العدم والقصور من كل الوجوه وكذلك في الذوات العقلية والمقامات القدسية والسرادقات الكبريائية لانجبار نقائصها المعلولية بوصولها الى تمامها العلي وكمالها الوجوبي فلم تبق فيها شائبة قصور امكاني او فقر نقصاني في نفس الامر لانها قد انجبرت بالكمال القيومي والتسلط الاشراقي ولهذا يقال لها الكلمات التامات وبعدها مراتب الموجودات الناقصة التي فيها

اعلم

اعدام خارجية وهي الحرية بان يسمى بما سوى الله ولا يخ شيء منها ما دام كونها التجددي من نقص وجودي وعدم زماني ولهذا الدرجات الوجودية نقصانا وقصورا هي الاجسام الطبيعية وهي مع انها من حيث حصتها من الوجود عين العلم والقدرة والحيوة الا انها لما انتشرت وتفرقت في الاقطار المكانية والجهات المادية وتباعدت اجزاؤها في الامتدادات الزمانية وتعانقت مع الاعدام وامتزجت بالظلمات فغابت عن انفسها بلا حضور ونسيت ذواتها بلا شعور وغرقت في بحر الجهول ولم تفد على التذكر بفقدان الجمعية الحضورية عنها في تفرقة هذا الكون المادي لغيبتها عن ذاتها ومفارقتها عن حيزها الاصلي ومقامها الجمعي وموطنها النوري لكنها مع ذلك لكونها بوجودها الضعيف في نورها القليل من حقيقة الوجود وسنخ النور والحضور قابلة لان تقبل عن عناية الله وامداد فيضه ضربا من الحيوة قسطا من النور لتتخلص من تسلط العدم وقهر الظلمات ولا يلتحق بالعدم الصرف والهلاك البحت ويتطلق من قيد الظلمات الغاشية والحجب الغاشية والقوى الدائرة فاول كسوة صورة البستها الرحمة الازلية هي الصورة الممسكة لها عن التفرق والسيلان ثم الحافظة لتركيبها عن الفسد المضاد ثم المواتية لها ما يقويها ويعدبها من الخارج بدلا عما ينقص منها بالتحليل ويكملها بما يزيد ها في الاعظام والاحجام التي يتم بها كمالها الشخصي ثم المديمة لبقائها بتوليد امثالها ثم العناية الالهية عاطفة على المواد بعد هذا الامداد بالهداية لصورها الى سبيل القرب والاتحاد بتلاحق الاستعداد شيئا فشيئا الى ان ترجع الى عالم المعاد ورتبة العقل المستفاد فهذا اصل ثم تذكر وتدبر فيما اشرنا اليه سابقا من ان الاجسام كانها آيلة للحيوة الاشرف والكمال الارفع مما هي سارية فيها لكن المانع لبعضها عن القبول هو التسفل والتنزل في منزلة التفرقة والتضاد والتقيد بجوهرية جرمية مضادة لما يقابلها فيفسدها وتفسده بالتضاد الواقع بينهما فكلما اضعفت منها قوة هذا الوجود التاكد في النزول الى منزل التفاسد والتعاند استعدت المادة لصورة ارفع منزلا واقل تفرقة وانقساما واكثر جمعية واتحادا فهذه العناصر لغاية تسفلها وتفرقها وبعدها عن عالم الوحدة من جهة التضاد وشدة كيفياتها المتضادة وصورها المتفاسدة متعصية عن قبول الحيوة النفسانية والعقلية فكلما انكسرت سورة كيفياتها وتاكد وجوداتها الخاصة وانهدمت قوة تضادها بالضعف والفتور قبلت ضربا اخر من الوجود ونمطا اخر من الصورة الكمالية ارفع وابسط كانها لاعتدالها واستوائها متوسطة بين الكل خالية عنها بوجه جامعة لها بوجه الطف من غير تفاسد وتضاد ثم كلما امعنت في الخروج عن هويات الاطراف المتضادة بالانكسار والانتقاص فيها استحقت حيوة اشرف ونالت صورة ابسط واجمع وهكذا متدرجة في الكمالات متعالية عن مهوى النزال حتى تبدلت صورتها بصورة النفس المتجردة بالعقل الفعال الذي هو نور من الله وهذا مثال منه اكرم وكلمة اتم واعظم فهذا ايضا اصل ثم استحضر في ذهنك وتامل ان كل صورة كمالية فهي مما يوجد فيها جميع الصور التي دونها على وجه الطف واشرف وابسط وان كل صورة ناقصة لا يمكن وجودها الا بصورة اخرى متممة لها تحيط بها حافظة اياها مخرجة لها من القوة الى الفعل ومن النقص الى الكمال ولولاها لم يكن لهذه الناقصة وجود اذ الناقص لا يقوم بذاته الا بكامل والقوة والامكان لا يتحققان الا بفعل ووجوب فالكمال ابدا قبل النقص والوجوب قبل الامكان والوجود قبل العدم وما بالفعل قبل ما بالقوة والتعين قبل الابهام والذي يوقع الناس في الغلط والاشتباه ما يرونه في هذا العالم من تقدم الاعدام والامكانات والاستعدادات بحسب الزمان على ما نسبت اليها من مقابلاتها كالبذر على الثمرة والنطفة على الحيوان ولم يعلموا ان المتقدم بالزمان ليس من الاسباب الذاتية للمتاخر المعلول بل من المعدات والمهيئات للمادة ولم يعلموا ان المتقدم بالزمان ليس من الاسباب الذاتية للمتاخر المعلول بل من المعدات والمهيئات للمادة ولم يعلموا ان تلك الاعدام والقوى والامكانات لا بد لها من امر صوري وجودي يكون هو متعلقه بها وقائمة بذاته فاذا تحققت هذه الاصول والمبادي ثبت وتبين انه لا بد لكل صورة من هذه الصور العنصرية والجمادية من صورة اخرى كمالية متصلة بها قريبة المنزلة منها قائمة في باطنها غائبة عن حواسنا وليس بينها وبين العقل الفعال بلا واسطة كما هو اتباع المشائين ولا ايضا عقولا اخرى عرضية من ارباب الانواع بلا وسائط كما عليه الاشراقيون لما مر من ان الادنى عنه لا يصدر عن الاعلى الا بمتوسط مناسب للطرفين غير متباعد عنهما والا لوقع الاحتياج الى متوسط اخر بين هذا المتوسط وكل من الطرفين وهكذا الى ان ينتهي الى التجاور في الارتباط وضرب من الاتصال المعنوي في الوجود بين المقوم وما يتقوم به فلكل من هذه الصور الطبيعية صورة غيبية هذه شاهدتها وثانية هذه اوليها وكبرى هذه صغراها واخرة هذه دنياها الا ان منازل الاخرة كمنازل الدنيا متفاوتة في الشرافة والدنائة والعلو ومعاد الخلائق في الاخرة على حسب مراتبها في الدنيا فالاشرف يعاد الى الاشرف والاخس الى الاخس ومتى انقلبت صورة شيء في هذا العالم من خسة الى شرف ومن نقص الى كمال كما انقلبت صورة الجماد الى صورة النبات او صورة النبات الى صورة الحيوان تبدلت معادها الى معاد ما انقلبت اليه كما اذا الرجل الكافر اسلم او الرجل الفاسق تاب انتقل معاده الذي كان الى بعض طبقات الجحيم

[illegible]

وابوابها منه الى بعض طبقات الجنان وابوابها على حسب مقامه وحاله في الدنيا فاذن ما من موجود من الموجودات الطبيعية الا وله صورة نفسانية في الاخرة وللصورة النفسانية صورة عقلية في عالم اخر فوقها هي دار المقربين ومقعد العليين وكل من العالمين الاخرين مشتمل على تفاوت كثير من الموجودات التي فيه لانه كما اشرنا اليه ذو طبقات متفاوتة كهذا العالم واعلى طبقة كل عالم متصل بادنى طبقة العالم الذي هو فوقه وبالعكس وكل صورة في العالم الادنى يكون هيولى في العالم الاعلى وبالعكس وقد علمت ان كل هيولى متحدة بصورتها وهي تمامها وكمالها ومرجعها ومعادها فالصور الحسية اذا لطفت صارت هيولى للصور النفسانية وهي للصور العقلية فبقاء الحس بالنفس وبقاء النفس بالعقل وبقاء العقل بالمبدع الحق قال المعلم الاعظم ان هيولى العقل شريفة جدا لانها بسيطة عقلية غير ان العقل اشد منها انبساطا وهو محيط بها وان كان هيولى شريفة لانها بسيطة نفسانية غير ان النفس اشد انبساطا منها وهي محيطة بها ومؤثرة فيها الاثار العجيبة بمعونة العقل فلذلك صارت اشرف واكرم من الهيولى لانها تحيط بها وتصور فيها الصور العجيبة والدليل على ذلك العالم الحسي فان من رآه يكثر منه تعجبه لا سيما اذا راى عظمه وحسنه وشرفه وحركته المتصلة الدائمة الظاهرة منها والخفية والارواح الساكنة في هذا العالم من الحيوان والهواء والنبات وساير الاشياء كلها فاذا راى هذه الاشياء الحسية التي في هذا العالم الحسي السفلي فليرق بعقله الى العالم الاعلى الحق الذي انما هذا العالم مثاله وليلق بصره عليه فانه سيرى الاشياء كلها التي رآها في هذا العالم هناك غير انه يراها هناك عقلية دائمة متصلة ذات فضائل وجوه نقية لعبس لشوبها شيء من الادناس ويرى هناك الاشياء ممتلئة عقلا وحكمة من اجل النور الفائض عليها وكل واحد منهم يحرص على الترقي الى درجة صاحبه وان يدنو من النور الاول الفائض على ذلك العالم العالم العلم محيط بالاشياء كلها الدائمة التي لا تموت ومحيط بجميع العقول والانفس انتهى كلامه الشريف وفيه ما لا يخفى من التاييد لما نحن فيه ومن الشواهد العرشية الدالة على ان لهذه الصور الطبيعية صورا نفسانية هي معادها وباطنها واخرى عقلية هي معاد معادها وباطن باطنها انا متى احسسنا بشيء خارجي وقعت لصورته عن صورتها الخارجية في قوانا الحساسة التي هي من جنس الحيوانات المقتصرة على النفس الحساسة فقط فاذا وقعت تلك الصورة في حسنا واستكمل بها الحس حصلت من تلك الصورة صورة اخرى الطف واشرف منها فتصورت بها قوة خيالنا التي دلت البراهين التي اقمناها مرسومة في هذا الكتاب على تجردها وتجرد ما ارتسم فيها وتمثل لها وكذلك انتقلت من الصورة التي في قوة خيالنا صورة اخرى عقلية الى قوة عقلنا فلولا ان بين محسوس كل طبيعة ومتخيله ومعقوله علاقة ذاتية كما بين حسنا وخيالنا وعقلنا من الرابطة الاتحادية كذلك الامر على عكس ذلك الصعود في سلسلة النزول فانا متى تعقلنا صورة عقلية وقعت منها حكاية مثالية مطابقة لها في خيالنا واذا اشتد وجود الصورة في عالم الخيال انفعلت منه قوة الحس وتمثلت بين يدي الحس صورة في الخارج كما قال تعالى فتمثل لها بشرا سويا ومن هذا القبيل رؤية النبي صلى الله عليه وآله صورة جبرئيل والملائكة عليهم السلام في هذا العالم كما سيتضح لك في مباحث النبوات فاذن قد ثبت وتحقق من جميع ما نقلناه وذكرناه ان لكل صورة طبيعية في عالم الشهادة صورة نفسانية في عالم الغيب هي معادها ومرجعها الذي يحشر اليه بعد زوال المادة ودثورها وهي الان ايضا متصلة بها متقومة بقوامها راجعة اليها لكنها لما كانت مغمورة في غمرة الظلمات والاعدام غريقة في بحر الهيولى والاجسام لا يتبين حشرها الى تلك الصور النفسانية المقيمة لها الا لاهل المعرفة والشهود فاذا انفسخت هذه الصور بدثور موادها وتجردت عن غواشيها الجسمانية التي هي مقبرة ما في علم الله برزت صورتها من هذه المكامن والمقابر الى ذلك العالم عالم المعرفة والكشف واليقين وحشرها اليه كما قال تعالى وبرزت الجحيم لمن يرى وقوله كلا سيعلمون ثم كلا سيعلمون كلا لو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم واعلم ان صورة الجحيم التي ستبرز في الدار الاخرة بحيث يشاهدها اهل الحشر عند ذلك هي بعينها باطن هذه الصور الطبيعية السفلية التي تحرق نارها الابدان وتبدل الجلود بالاستحالة والذوبان لكنها مستورة كما ذكر عن هذه الحواس فاذا اخرجت النفوس عن هذا العالم تشاهد صورتها الكامنة بادوية مع قيودها وسلاسلها واغلالها وعقاربها وحياتها وترى شهواتها ولذاتها بصورة نيرانات ذات لهب وشعلات محرقة للقلوب معذبة للنفوس ومطعوماتها ومشروباتها كالزقوم والحميم ترياق الجوع والعطش المفرط والالتهاب والاحتراق الدعوى السادسة في معاد الهيولى والاجسام المادية والاشارة الى غاية الاشرار والشياطين لما علمت ان الموجودات لها حظ من الوجود ولها صورة محصلة كلها متوجهة بحسب فطرتها نحو الغايات والكمالات والاغراض الصحيحة المتممة لها المبلغة بها الى غايات اخرى فوق تلك الغايات الى ان ينتهي الى غاية لا غاية لها فاعلم ههنا ان من الاشياء ما لا حظ لها من الوجود الا كونها استعدادات وامكانات لاشياء اخرى هي الصور والكمالات دونها وهي مثل الحركة والهيولى والقوة والزمان وكذا الامتداد الجسماني الذي شانه الانقسام والانعدام والاضمحلال والسيلان لولا النفوس والطبائع

لما كان كل محسوس

الحسم

الممسكة اياه عن التفرق والانفصال المعطية له الوحدة والاتصال فان الجسم بما هو جسم في نفسه مع قطع النظر عن المحصلات الصورية المفيدة
لها ضربا من الوحدة والرباط كان يستدعي كل جزء الغيبة والفرار عن صاحبه كما يقتضي وجود صاحبه عدمه وبعدمه وما لا وحدة له في ذاته
لا وجود له وكذا الزمان الذي ذاته عين السيلان والانقضاء فاذن معاد هذه الاشياء الى البوار والهلاك ولا يمكن انتقالها من هذا
العالم الذي هو معدن الشرور والظلمات والاعدام الى تلك الدار التي هي دار القرار ودار الحيوة والا لكان الافتراق قرارا والعدم وجودا
والتجدد ثباتا والموت حيوة فمآل الحركة والهيولى والزمان الى العدم والبطلان وكذا الجسم المستحيل الكائن الفاسد من حيث هو هو فكما ان مبدء
مثل هذه الاشياء امور عدمية من باب الامكان والقصور فان منبع الهيولى هو الامكان ومنبع الحركة هو الاستعداد فكذا معادها ومرجعها
الى الزوال والبطلان فان الغايات على نحو المبادي فكذا علمت هذا في الجسمانيات فقس عليه نظائره في النفسانيات فان غاية الجهل والبلادة
واشباههما الى الهلاك والبطلان من غير تعذيب وايلام ان كانت بسيطة غير ممزوجة بشر وجودي وان كانت ممزوجة بعناد واستكبار
ونفاق كان مع عذاب شديد وعقاب اليم وقد مر في مباحث العلة والمعلول من العلم الكلي والفلسفة الاولى ان هيهنا غايات وهمية زينت
لطوائف من الناس مباديها اغاليط وهمية واماني باطلة واهوية ردية ولكل نوع من الهوى والشهوات الدنية طاغوت يؤدي بصاحبه الى
غاية جزئية في هذا العالم وقد علمت ان هذه الغايات الجزئية والاغراض الوهمية مضمحلة فاسدة فمن كان وليه الطاغوت واضلاله والهوى
واتباعه وكل هذه الامور من لوازم هذه النشأة الفانية فكلما امعنت هذه النشأة في الدثور ازداد الطاغوت وجنوده اضمحلالا لانقلابه
به ممعنا في ورود العدم منقلبا بآخر الدركات حتى يحله دار البوار ومرجع الاشرار **تعقيب فيه تاييد** لما حصلناه وتاكيد لما اصلنا
من عود هذه الطبايع المتجددة الى دار اخرى باقية قد ذكرنا ان القوة الالهية لم تقف ولا تقف عند ذاتها من غير ان تفيض على ما دونها من الاشياء
فيضانا دائما لكونها غير متناهية في الشدة والمدة والعدة فهي فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى بل فاضت اولا على العقل وصوره على مثاله تقدس
عن المثل والشبيه قبل ان يفيض على غيره اذ لم يجز في العناية الواجبية صدور الممكن الاخس قبل الاشرف كما علمت بل لا بد من افاضة الاشرف
اولا وبعده الاشرف فالاشرف الى الاخس فالاخس حتى ينتهي الى ما لا اخس منه فلاجرم صدر من الباري اولا ابتداء العقل تاما كاملا ولما كان
العقل ايضا تاما كاملا لا بعد الاول غير متناه عدة ومدة لا شدة لم يجز ايضا وقوفه عند ذاته من غير ان تصدر عنه ما يناسبه ويقرب منه غاية
ما يمكن من القرب بين المفيض والمفاض عليه ففاض من نوره وقوته على النفس وكذلك النفس لما امتلأت نورا وقوة وغيرهما من الفضايل
والخيرات وغاية ما يمكن للنفس ان تقبلها لم تقدر على الوقوف على ذاتها لعلمها ان تلك الفضايل والخيرات التي افادها العقل تشوقها
الى التشبه بالعقل والاتصال به فافاضت من نورها وفضائلها على ما تحتها لكن على سبيل التجدد الزماني اذ ليست تامة الوجود والا
لكانت عقلا لا نفسا وهي نفس هذا خلف فملأت هذا العالم من نورها وبهائها وحسنها من صور الانواع وطبايع الجسمانيات
كالافلاك والكواكب والحيوانات والنبات والمعادن والاسطقسات فتلك الصور باقية في غرايزها وجبلاتها الجود على ما تحتها والفعل
فيما دونها بالناموس الالهي والاقتداء بالسنة الواجبية لكن الطبيعة المادية لما كانت اخر الجواهر الصورية وادناها لم تقو على شيء غير الهيولى
التي ليس شأنها غير امكان الاشياء واستعدادها وغير الحركة التي هي خروج الشيء الممكن من القوة الى الفعل فالهيولى والحركة شأنهما الحدوث
والدثور والاخذ والترك والتجدد والانقضاء والشروع والانتهاء فلاجرم سيخرب هذا العالم ويزول جميع ما في الارض ويؤول الى
العدم والفناء كما قال سبحانه كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام فمآل الطبيعة راجعة الى النفس والنفس راجعة
الى العقل والعقل راجع الى الواحد القهار كما قال سائلا ومجيبا لمن الملك لله الواحد القهار وقوله ونفخ في الصور فصعق من في السموات
والارض الا من شاء الله ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون فاذا رجعت هذه الاشياء الى معادها الاصلية بعد خروجها عن عالم الحركات
والاستحالات والشرور والالام بالموت والفناء للاجسام والفزع والصعق للنفوس يعطف عليها الرحمة الالهية تارة اخرى بالحيوة التي
لا موت فيها والبقاء الذي لا انقطاع لها ولهذا قال ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون وقال واشرقت الارض بنور ربها وتلك الارض
الاخروية هي صورة نفسانية ذات حيوة وقبول للاشراقات العقلية الفائضة من ربها ويمكن ان يراد بها هذه الارض بعد قبضها فانها
اذا صارت مقبوضة بايدي سدنة الملائكة الجاذبة تصير صورة نفسانية قابلة لان تجذبها وتقبضها ايدي الرحمن كما قال والارض جميعا
قبضته يوم القيمة والسموات مطويات بيمينه والفرق بين القبض والطي ان القبض يستدعي ان يكون للمقبوض وجود عند يد القابض
اشرف من وجوده الذي كان في تلك المرتبة كمادة الغذاء اذا اجتذبته وقبضته القوة الغاذية فانها تبدل صورتها بصورة شبيهة بالمغتذي

وهي اشرف واما الطي فيستدعي ان لا يبقى للمطوي وجود وانانية فقبض الارض اشارة الى تبدل صورتها الطبيعية بصورة نفسانية اخروية كما قال يوم تبدل الارض غير الارض وطي السماء اشارة الى فنائها بنفسها عن نفسها واتحادها بالعقل وهو المشار اليه بيمينه والعقل الفعال مما قد علمت انه فان عن نفسه وباق بالحق تعالى واعلم ان جميع ما في عالم الاخرة صورة ادراكية ليس لها موضوع او مادة لا حيوة لها كهيوليات هذا العالم وموضوعاتها التي لا حيوة لها في ذاتها الا عرضية واردة عليها من غيرها وادنى موجودات ذلك العالم وهو ارض الاخرة صورة ذات حيوة وهي اعلى من سماء هذا العالم كما ورد في الحديث ارض الجنة الكرسي وسقفها عرش الرحمن وكذلك الماء والهواء والنار والنهر والجبال والبيوت كلها موجودة بوجود صوري نفساني بلا مادة وحركة وقوة استعدادية واذا كان حال الموجودات الدنية الارضية التي لذلك العالم هكذا فما ظنك بحال موجوداتها الشريفة السماوية وبالجملة كل ما في هذا العالم له صورة في الاخرة والتفاوت بين سمائها وارضها وجبالها واشجارها واحجارها ومياهها وغيرها على نسبة هذا التفاوت لانها بواطن هذه الامور فيكون التفاوت فيها اشد واكثر كما قال وللاخرة اكبر درجات واكبر تفضيلا على ان لكل حيوان حيوة ذاتية فقد ظهر وانكشف ان لهذه الصور الهيولية من العناصر وغيرها صورا اخروية تحشر هناك مشهودة بحواس غير داثرة ولا فانية ولا متجزية لانها كلها في موضوع النفس كانها قوة مع انها فعلية الفعلية كانت كثيرة الصور وهذا من العجائب التي يختص بدركها اولو البصائر وتلك بواطن هذه الدنيويات التي سيرجع اليها بعد دثورها وانقطاع وجودها عن هذا العالم محشورة اليها باقية هناك حية بحيوتها النفسانية لما مر من انه لا صورة طبيعية الا وله نفس وعقل قال الفيلسوف المعلم للمشائين في الميمر الثامن من كتابه وصفة النار هي مثل صفة الارض ايضا وذلك ان النار انما هي كلمة ما في الهيولى وكذلك سائر الاشياء الشبيهة بها والنار لم يكن من تلقاء نفسها بلا فاعل ولا من احتكاك الاجسام كما ظن وليست الهيولى ايضا نارا بالقوة ولا هي تحدث صورة النار لكن في الهيولى كلمة فعالة تفعل صورة النار وصورة سائر الاشياء والهيولى قابلة لذلك الفعل والكلمة التي فيها هي النفس تقوى ان تصور فيها صورة النار وسائر الصور وهذه النفس انما هي حيوة النار وكلمتها وكلتاهما اعني الحيوة والكلمة شيء واحد ولذلك قال افلاطن ان في كل جرم من الاجرام المبسوطة نفسا وهي الفاعلة لهذه النار الواقعة تحت الحس فان كان هذا هكذا قلنا ان الشيء الذي يفعل هذه النار انما هي حيوة ما نارية وهي النار الحقيقية فالنار التي فوق هذه النار في العالم الاعلى هي احرى ان تكون نارا فان كانت نارا حقيقية فلا محالة انها حية وحيوتها ارفع واشرف من حيوة هذه النار لان هذه النار انما هي صنم لتلك فقد بان وصح ان النار التي في العالم الاعلى هي حية وان تلك الحيوة هي الفائضة بالحيوة على هذه النار وعلى هذه الصفة يكون الماء والهواء هناك اقوى فانهما هناك حيان كما في هذا العالم الا انهما في ذلك العالم اكثر حيوة لان تلك الحيوة هي التي تفيض على هذين اللذين هيهنا الحيوة انتهى وقال في الميمر العاشر ان لهذه الارض حيوة ما وكلمة فعالة والدليل على ذلك صورها المختلفة فانها تنمو وتنبت الكلاء والجبال والمعادن فانها نبات ارضي وانما يكون هذه فيها فانها هي التي تفعل فيها وتصور في داخل الارض هذه الصور وهذه الكلمة هي صورة الارض التي تفعل في باطنها كما تفعل الطبيعة في باطن الشجرة فالكلمة الفاعلة في باطن الارض الشبيهة بطبيعة الشجرة هي ذات نفس لانها لا يمكن ان تكون ميتة وتفعل هذه الافاعيل العجيبة العظيمة في الارض فان كانت هذه الارض التي هي صنم حية فبالحري ان تكون تلك الارض العقلية حية ايضا وان تكون هي الارض الاولى وتكون هذه ارضا ثانية لتلك شبيهة بها انتهى كلامه وقال الشيخ محي الدين الاعرابي في الباب الرابع عشر وثلثمائة من كتابه المسمى بالفتوحات المكية اعلم ان الحيوة في جميع الاجسام حيوتان حيوة عرضية عن سبب وهي الحيوة التي نسبناها الى الارواح وحيوة اخرى ذاتية للاجسام كلها كالحيوة الارواح للارواح غير ان حيوة الارواح تظهرها في الاجسام بانتشار ضوئها فيها وظهور قواها وحيوة الاجسام الذاتية ليست كذلك اذ ما خلقت مدبرة فحيوتها الذاتية تسبح ربها دائما لانها صفة ذاتية سواء كانت الارواح فيها او لا وما يعطيها ارواحها فيها الا هيئة اخرى عرضية في التسبيح بوجودها واذا فارقها الروح فارقها ذلك الذكر الخاص فيدرك المكاشف الحيوة التي في الاجسام كلها واذا انفق على اي جسم كان ان يخرج عن نظام مثل كسر آنية او كسر حجر فهو مثل قطع يد انسان او رجله تزول عنه حيوة الروح المدبرة له ويبقى عليه حيوته الذاتية له فان لكل صورة في هذا العالم روح مدبرة وحيوة ذاتية تزول الروح بزوال تلك الصورة كالقتل وتزول الصورة بزوال الروح الصورة كالميت الذي مات على فراشه والحيوة الذاتية التي لكل جوهر غير زائلة انتهى كلامه اقول يجب ان يعلم ان الكشف والبرهان شاهدان على ان الجسم الذي حيوته ذاتية ليس هذا الجسم الذي هو مادة مستحيلة كائنة فاسدة متبدلة الذات آنا فآنا وقد اوضحنا ذلك بالبراهين القطعية والحجج السمعية الشرعية وباتفاق عظماء الفلاسفة وائمة الحكمة من ان هذه الاجسام التي في امكنة هذا العالم سماؤه وارضه وما بينهما كلها حادثة داثرة مطرودة الكون كائنة فاسدة في كل حين لا يبقى آنين وكلما كان كذلك كيف يكون حيوته

ذاتية

ذاتية حيوة الشيخ والنطق انما الجسم الذي حيوته ذاتية هو جسم اخروي له وجود ادراكي غير مفتقر الى مادة وموضوع ولا يحتاج الى مدبر يدبره ونفس تتعلق به ويخرجه من القوة الى الفعل ويفيده الحيوة لانها عين الحيوة وعين النفس فلا يحتاج الى نفس اخرى وقد قلنا مرارا ان ذلك الجسم جسم ادراكي وصورة ادراكية وكل صورة ادراكية وجودها في نفسها عين مدركيتها بالفعل فلا يفتقر الى ما يجعلها مدركة بالفعل بعدما كانت مدركة بالقوة كسائر الصور المادية التي لا تصير محسوسة ولا معقولة الا بتجريد يجردها وينزعها عن المادة حتى تصير محسوسة او معقولة وقد علمت فيما سبق ان كل صورة محسوسة او معقولة هي متحدة بالجوهر الحاس والعاقل فاذن الاجسام الادراكية التي هي الصور المحسوسة بالذات حيوتها ذاتية نفسانية لا كهذه الاجسام المادية الكائنة الفاسدة فالذي افاده هذا الشيخ ليس بظاهره صحيحا وقوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده وغير ذلك من الآيات انما يدل على ان الاجسام كلها ذات حيوة ونطق سواء كانت بحسب حيثيتها او بما يتصل بها من روح او ملك ولا يدل على انها من حيث جسميتها ومادتها مع قطع النظر عن ارواحها وصورها المدبرة ناطقة مسبحة وقد علمت ان لكل جسم صورة نفسانية ومدبرا عقليا بهما يكون ذات حيوة ونطق لا من حيث جسميتها الميتة المظلمة الذات المشوبة بالاعدام الزايلة الغير الباقية الا في آن لكن هيهنا دقيقة اخرى يمكن ان يستتم ويستصح بها كلامه وهي ان المكشوف عند البصيرة والمعلوم بالبرهان ان في باطن هذه الاجسام الكائنة الظلمانية جسما شعاعيا ساريا فيها سريان النور في البلور وهي بتوسطه تقبل الحيوة وتصرف النفوس والارواح وليس المراد بذلك الجسم النوراني هو الذي يسميه الاطباء الروح الحيواني وهو المنبعث في الحيوان اللحمي من دم القلب والكبد ويسري في البدن بواسطة العروق الشريانية وذلك لان ذلك مركب والذي كلامنا فيه بسيط وهو ظلماني مادي وهذا نوراني مجرد الذات وهو مختص ببعض الاجسام وتقبل الحيوة من خارج بخلاف هذا فانه سار في جميع الاجسام وحيوته ذاتية لان وجوده وجود ادراكي هو عين النفس المدركة بالفعل

فصل في معنى الساعة قال تعالى يسئلونك عن الساعة ايان مرسيها فيم انت من ذكريها الى ربك منتهيها قيل انما سميت الساعة ساعة لانها تسعى اليها النفوس لا بقطع المسافات المكانية بل بقطع الانفاس الزمانية بحركة جوهرية ذاتية وتوجه غريزي الى الله وملكوته كما بيناه في ضرورة الموت فمن مات وصلت اليه ساعته وقامت قيامته وهي ساعة القيامة الصغرى ويقاس عليها يوم القيمة الكبرى الى ساعات الانفاس كاليوم للساعات او كالسنة للايام واعلم ان اهل المعرفة واليقين لا يشكون ولا يمترون في امر الساعة ويعلمون انها الحق ولا ينتظرون قيامها كانتظار اهل الحجاب الغفلة الذين يشكون في وقوعها ويستبعدونها ويسئلون عن وقتها ويقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين ولكن اهل اليقين يستعدون لقائها ويرونها كانها قائمة عليهم واقعة بهم او قريبة منهم كما في قوله وما يدريك لعل الساعة قريب يستعجل بها الذين لا يؤمنون بها والذين آمنوا مشفقون منها ويعلمون انها الحق الا ان الذين يمارون في الساعة لفي ضلال بعيد وقوله ان الساعة آتية لا ريب فيها ولكن اكثر الناس لا يعلمون وقوله ويقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين قل لا املك لنفسي نفعا ولا ضرا الا ما شاء الله لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون

فصل في معنى النفخ في الصور قال تعالى ونفخ في الصور الآية وسئل رسول الله صلعم عن الصور فقال قرن من نور التقمه اسرافيل فوصف بالسعة والضيق واختلف في ان اعلاه ضيق واسفله واسع او بالعكس ولكل وجه عند صاحب البصيرة والصور بسكون الواو وقرئ بانفتاحها جمع الصورة والقراءة الاخيرة منقولة من الحسن البصري وذكر الرازي في تفسيره الكبير اقوالا ثلثة في معنى الصور احدها انه آلة اذا نفخ فيها يظهر منها صوت عظيم وهي الآلة المعروفة المستعملة بامر السلطان علامة لبعث الجنود من البلد ونحو ذلك وظاهر انها وقعت في الآية على سبيل التشبيه لهذا او في الحديث انه قرن من نور والنور لا يكون له صوت محسوس وثانيها ان المراد منه مجموع الصور والمعنى اذا نفخ في الصور ارواحها وهو قول الحسن وكان يقرأ بفتح الواو وعن ابي رزين بالفتح والكسر قال وهو حجة لمن فسر الصور بجمع الصورة وثالثها ان النفخ في الصور استعارة والمراد منه البعث والنشر قال والاول اولى للخبر اقول قد علمت ان المعنى الاول والآية لا يمكن حمله على الظاهر والخبر ايضا يدل على ذلك كما مر ثم قال وفي قوله تعالى ثم نفخ فيه اخرى دلالة على انه ليس المراد نفخ الروح والاحياء لان ذلك لا يتكرر انتهى اقول ليس النفخ من قبل لا يكون الاحياء وافاضة للروح وانشاء الحيوة لكن انشاء الحيوة في نشاة عالية يلزمها الموت عن نشاة سافلة فبالنفخة الاولى موت الاجساد ويحيي الارواح وبالنفخة الثانية تقوم الارواح قياما بالحق لا بذواتها واعلم ان جميع المواد الكونية بصورها الطبيعية قابلة للاستنارة بالارواح كالفحم في استعداده للاشتعال بجهة نارية كامنة فيه فالصور البرزخية كامنة فيها كمون الحرارة والحمرة في الفحم والارواح كامنة في الصور البرزخية كلها يكون الاشتعال والانارة في الحرارة ففي النفخة الاولى زالت الصور الطبيعية بالاماتة كزوال الهيئة السوداء والبرودة للفحم بحصول الحمرة والحرارة واستعدت الصور البرزخية لقبول الاستنارة بالارواح استعداد الفحم المحمر المشتعل لقبول الاشتعال فاذا

نفخ اسرافيل وهو المتمثل للارواح في الصور نفخة ثانية تستنير بالارواح البارزة القائمة بها كما قال فاذا هم قيام ينظرون قال الشيخ العربي
في الفتوحات المكية النفخة نفختان نفخة تطفئ النار ونفخة تشعلها فاذا تهيأت هذه الصور كانت فتيلة استعدادها لقبول الارواح كما
كاستعداد الحشيش بالنار التي كمنت فيه لقبول الاشتعال والصور البرزخية كالسرج مشتعلة بالارواح التي فيها فينفخ اسرافيل نفخة واحدة
فتمر على تلك الصور فتطفئها وتمر النفخة التي تليها وهي الاخرى على الصور المستعدة للاشتعال وهي النشأة الاخرى فتشتعل بارواحها
فاذا هم قيام ينظرون فيقوم تلك الصورة احياء ناطقة بما ينطقها الله فمن ناطق يقول الحمد لله ومن ناطق يقول من بعثنا من مرقدنا ومن ناطق
بالحمد لله الذي احيانا بعد ما اماتنا واليه النشور وكل ينطق بحسب حاله وما كان عليه ونسي حاله في البرزخ ويتخيل ان ذلك منام كما يتخيله
المستيقظ وقد كان عند موته وانتقاله الى البرزخ كالمستيقظ هناك وان الحيوة الدنيا كانت له كالمنام وفي الاخرة يعتقد في امر الدنيا والبرزخ
انه منام في منام وقال في موضع اخر منها بعد ذكر الناقور والصور وليعلم بعد ما قررناه ان الله تعالى اذا قبض الارواح من هذه الاجسام الطبيعية
والعنصرية اودعها صورا اخذها في مجموع هذا القرن النوري بجميع ما يدركه الانسان بعد الموت في البرزخ من الامور يدركها بعين الصورة التي
هو بها في القرن والنفخة نفختان نفخة تطفئ النار ونفخة تشعلها فكذلك نفخة الصور نفختان الاولى للاماتة لمن يزعم ان له حيوة سواء كان من اهل
السموات او من اهل الارض قال الله ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله وهم الذين سبقت لهم القيامة الكبرى واليهم
الاشارة بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون الى قوله لا يحزنهم الفزع الاكبر وتتلقاهم الملائكة هذا يومكم الذي كنتم توعدون
يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب فالفزع الاكبر اشارة الى ما في قوله ففزع من في السموات ومن في الارض اولا وذلك لان اولئك ليسوا من اهل
السموات والارض لكون ذواتهم خارجة عن عالم الاجسام وصورها ونفوسها ولا يجري عليهم تجدد الاكوان ولا تغير الزمان لاستغراقهم في بحر
الاحدية وسلطان نور الالهية كالملائكة المهيمين الذين هوياتهم مطوية تحت الشعاع الطامس لعيونهم والنور الباهر الالهي فلا التفات لهم
الى ذواتهم والثانية لاجل الاحياء بعد الاماتة والبقاء بعد الفناء حيوة ارفع من الاولى وبقاء حقيقيا لا فناء بعده قال ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم
قيام ينظرون **فصل** في القيامتين الصغرى والكبرى اما الصغرى فمعلومة من مات فقد قامت قيامته واما الكبرى فمبهمة وقتها وعلمها
عند الله ومن وقتها على التعيين فهو كاذب لقوله كذب الوقاتون وكل ما في القيامة الكبرى فله نظير في القيامة الصغرى ومفتاح العلم بيوم
القيامة ومعاد الخلائق هو معرفة النفس ومراتبها والموت كالولادة فضل الاخرة بالاولى والولادة الكبرى بالولادة الصغرى ما خلقكم ولا بعثكم
الا كنفس واحدة ولا شك ان الاخرة انما يحصل بارتفاع الحجب وزوال الملابس وظهور الحقائق وانكشاف الحق بالوحدة الحقيقية وكذا يظهر
كل شيء فيها على صورته الذاتية الحقيقية فمن اراد ان يعرف معنى القيامة الكبرى وظهور الحق بالوحدة الحقيقية وعود الاشياء كلها اليه وفناء
الكل عن هوياتها الجزئية حتى الافلاك والاملاك والارواح والنفوس كما قال فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله وهم الذين
سبقت لهم القيامة الكبرى وقال ولله ميراث السموات والارض وكل شيء هالك الا وجهه وكل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال و
الاكرام الا الى الله تصير الامور وكما جاء في الخبر الصحيح ان الحق سبحانه يميت جميع الموجودات حتى الملائكة وجبرئيل وميكائيل وملك
الموت ثم يعيدها للفصل والقضاء فليتأمل في الاصول التي سبق ذكرها من توجه كل سافل الى عال ورجوع كل شيء الى اصله وعود كل صورة
الى حقيقتها ومن اثبات الحركات الجوهرية الطبيعية والنفسانية الى غاياتها ورجوع المعلولات الى عللها واتصال النفوس السماوية بمبادئها
العقلية ومن نور قلبه بنور اليقين لشاهد تبدل اجزاء العالم واعيانها وطبايعها ونفوسها في كل لحظة فالكل متبدلة وتعيناتها زائلة
فما من موجود الا ويقع له الرجوع الى الله ولو بعد ادوار واحقاب كثيرة اما تبوتا وفناء او استحالة او انقلابا او صعقا كما للارواح فكل
حركة وتبدل لا بد له من غاية ينتهي اليها وقتا ولغاياتها ايضا غاية الى غاية لها ويجتمع فيها الغايات فلها يوم ولعله يوم بل لحظة واحدة او
اقرب منها حاوية لجميع الاوقات والازمنة والانات التي تقع فيها النهايات كما ان جميع البدايات ابتدأت من بداية واحدة ومبدأ واحد
يتشعب منه كل مبدأ ويتفجر منه كل مؤثر واثر وكذا من شاهد حشر جميع القوى الانسانية مع مداركها ومحركها مع تباينها وتباين مواضعها عددا
وشخصا وتخالف جهاتها نوعا وحقيقة الى ذات واحدة بسيطة روحانية ورجوعها اليها واستهلاكها فيها ثم انبعاثها منها في الاخرة
على نحو اخر افضل وارفع مما كانت عليه اولا في الدنيا مما انه عليه التصديق برجوع الخلائق كلها الى الحق تعالى ثم وجودها وانشاؤها مرة اخرى
على وجه اكمل وارفع من النشأة الاولى فكما ان الروح الانساني منه انبساط اشعة القوى والمشاعر على مواضع البدن واليه رجوع انوارها من
مجالي مظاهرها بالموت ثم انبعاثها عنه في الاخرة تارة اخرى على نحو اخر فكذلك القيامة في تكون هذا العالم ووجود اتمامه من السموات

والارض وما بينهما وملكهما ثم رجوع الكل اليه بطي السموات وانتثار الكواكب واندكاك الجبال وقبض الارض وما فيها وموت الخلايق ونزع

ارواحها وقبض نفوسها وفناء كل من عليها كما قال تعالى يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره الف سنة فاذا رجع اليه الكل ضمير

استانفها الوجود تارة اخرى على وجه تقوم فيها لم يبق ابدا من غير فناء ولا زوال قال تعالى كما بدانا اول خلق نعيده وعدا علينا انا كنا فاعلين حقاء

ومن لم يذق هذا المشهد سواء كان من العلماء الناظرين غير الواصلين او من المغرورين بعقولهم الناقصة العادية او من المحجوبين العاكفين

على باب الصور الظاهرة والاجسام فليصدق الانبياء والاولياء فيما قالوه ويؤمن به ايمانا بالغيب كايمان الاعمى بما يقوله ويهديه

قائده ولا ينكر شيئا منه نعوذ بالله من ضعف الايمان باليوم الاخر والجحود لما انبا به اهل الانبياء وعليهم السلام من النبا العظيم الذي

هم فيه مختلفون وعنه معرضون بل هم بلقاء ربهم كافرون قد يحقق بالبرهان وانكشف بلوامع آيات القرآن وبطلوع شمس العرفان

من افق البيان ان اعيان العالم متبدلة دائما وهوياتها وتشخصاتها متزايلة وطبايعها متجددة كل آن كما قال تعالى بل هم في لبس من خلق

جديد وقوله وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب وهو سبحانه غاية هذه الحركات والتبدلات ولله ميراث السموات والارض

الا الى الله تصير الامور فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء واليه ترجعون **فصل** في ان اي الاجسام يحشر في الاخرة واليها الاشارة اعلم

ان الارواح مادامت ارواحا لا تخلو عن تدبير اجسامها والاجسام المتصرف فيها الاجسام قسمان قسم يتصرف فيها النفوس تصرفا اوليا

اوليا ذاتيا من غير واسطة وقسم يتصرف فيها النفوس تصرفا ثانويا وتدبيرا بواسطة جسم آخر قبله والقسم الاول ليس محسوسا بهذه الحواس

الظاهرة لانه غايب عنها لانها انما تحس بالاجسام التي هي من جنس ما يحملها من هذه الاجرام التي هي كالقشور ويؤثر فيها سواء كانت بسيطة

كالماء والهواء وغيرهما او مركبة كالحيوان والنبات وغيرهما وسواء كانت لطيفة كالارواح البخارية او كثيفة كهذه الابدان اللحمية الحيوانية

والاجساد النباتية فان جميعها ليست مما يستعملها النفوس ويتصرف فيها الا بالواسطة واما القسم الاول المتصرف فيه فهو من الاجسام

النورية الحية بحيوة ذاتية غير قابلة للموت وهي اعلى رتبة من هذه الاجسام المشفة التي توجد هيهنا ومن التي تسمى بالروح الحيواني فانها من الدنيا

وان كانت شريفة لطيفة بالاضافة الى غيرها ولهذا تستحيل وتضمحل سريعا ولا يمكن حشرها الى الاخرة والذي كلامنا فيه من اجسام الآخرة

وهي تحشر مع النفوس وتتحد معها وتبقى ببقائها واما البرازخ العلوية فالتي في نهاية العلو في هذا العالم الذي بيناه لها سدرة المنتهى

فهي كانها عين الصورة بلا مادة تحكمها يشبه ان يكون تحكم الاجسام الخيالية وتصرف النفوس فيها كتصرف في تلك الاجسام واما التي النفوس

دونها فهي كالارواح الدماغية لنا لانها بمنزلة خيال العالم الكبير وقد صرح بعض ائمة الكشف ان الاجسام النورية الفلكية لا خيال

لها بل هي عين الخيال وكما لا يخرج خيال الانسان عن صورته كذلك لا يخرج ذات الملك عن صورته وصورة الفلك لذات الملك كقوة الخيال لذات

الانسان وهذه الزرقة المحسوسة ليست صورة السماء ولا هذه الانوار المدركة بالحس هي انوارها الموجودة يوم القيمة بل هذه السماء مكورة

متهدمة وكواكبها منكسفة مطوية في ذلك اليوم **فصل** في حال اهل البصيرة هيهنا اعلم ان من الناس من يرى بعين البصيرة امور

الاخرة واحوالها ويحضر عنده شهود الجنة واهلها والنار واهلها قبل قيام الساعة فلا يحتاج في معاينة ذلك العالم وبروز الحقايق له

الى حصول الموت الطبيعي لزوال الحجب عن وجه قلبه وعين بصيرته فحالهم قبل الموت كحال غيرهم بعد الموت كما قال تعالى فكشفنا عنك غطاءك

فبصرك اليوم حديد وذلك لتبدل نشاتهم الدنيوية الى نشاتهم الاخروية واذا تبدلت نشاتهم تبدلت اسماعهم وابصارهم وحواسهم الى

اسماع وابصار وحواس تبدلت في حقهم جميع الموجودات التي في السموات والارض لان لها ايضا نشاتين نشاة الدنيا ونشاة الاخرى وكل حس

مع محسوسه من نوع واحد فحواس هذه النشاة يدرك محسوسات هذه النشاة وحواس نشاة الاخرة تدرك بها محسوسات نشاة الاخرة والى

هذا التبديل اشار تعالى بقوله يوم تبدل الارض غير الارض والسموات وبرزوا لله الواحد القهار وقال تعالى نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن

بمسبوقين على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون وبهذا التبديل في الوجود سواء وقع قبل الموت او بالموت او بعده يستحق الانسان

لدخول الجنة ودار السلام وبه يتحقق الفرق بين اهل الجنة واهل النار فاهل الجنة لهم قلوب منورة وصدور منشرحة وابدان مطهرة وصور

مجردة عن رجس المادة الطبيعية بخلاف اهل النار لعدم تبدل ذواتهم عن هذا الوجود الطبيعي فكيف يمكن لهم دخول دار السلام كما قال الله

ايطمع كل امرء منهم ان يدخل جنة نعيم كلا انا خلقناهم مما يعلمون اي من نطفة قذرة والمكون من نحو هذه المادة كيف يناسب دار القدس

الطهارة ولما كان هيهنا مظنة سؤال مشكل وهو ان جميع الناس مشترك في انهم مخلوقون من نطفة يعني انهم اجسام طبيعية فكيف يقتضي لهم

استحقاقا دخول دار السلام واستجابها الجوار رب العالمين وما للتراب ورب الارباب ضعف الابرار يقول تعالى فلا اقسم برب المشارق والمغارب

انا لقادرون على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون اى تتبدل نشاتهم الطبيعية تبدلا وجوديا وحركة جوهرية بحصول العلم والايمان
والعمل بالاركان فيحصل لهم اهلية الدخول في دار القدس وعالم الملكوت **فصل في الصراط** قد علمت ان لكل موجود حركة جبلية وتوجها
غريزيا الى مسبب الاسباب وللانسان مع تلك الحركة الجوهرية العامة حركة اخرى ذاتية منشأها حركة عرضية في كيفية نفسانية لباعث ديني
وهي المشي على منهج التوحيد ومسلك الموحدين من الانبياء والاولياء واتباعهم وهو المراد بقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم المدعو للمصلي
في كل صلوة المشار اليه في قوله قل هذه سبيلي ادعو الى الله على بصيرة انا ومن اتبعني وقوله انك لتهدي الى صراط مستقيم صراط الله الذي
له ما في السموات وما في الارض فالاستقامة عليه والتثبت في المشي فيه هو الذي كلف الله به عباده واوجب عليهم وارسل رسله لاجل ذلك
اليهم وانزل الكتب بسببه عليهم وبلغ الصراط الذي يمشي عليها الموجودات ليس شيء منها هذا الصراط الحق الا اهل الله لان كلا منها ينتهي
الى غاية اخرى غير لقاء الله والى منزل آخر غير جوار الله وغير دار الجنان ومنزل الرضوان كطبقات الجحيم ودركات النيران فالقوس الصعودية
لا ينقطع اليه تعالى الا بسلوك الانسان الكامل عليها اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه والاستقامة عليها هي المراد بقوله
فاستقم كما امرت ومن تاب معك ولا تطغوا والانحراف عنه يوجب السقوط عن الفطرة والهوي الى دار الجحيم والهبوط في جهنم التي قيل لها
هل امتلأت وتقول هل من مزيد ووصفه بانه ادق من الشعر واحد من السيف لان كمال الانسان منوط باستعمال قوتيه اما القوة النظرية
فلاصابة الحق ونور اليقين في سلوك الانظار الدقيقة التي هي في الدقة واللطافة ادق من الشعر اذا تمثلت بكثير واما القوة العملية فبتعديل
القوى الثلث التي هي الشهوية والغضبية والفكرية في اعمالها لتحصل للنفس حالة اعتدالية متوسطة بين الاطراف غاية التوسط لان
الاطراف كلها مذمومة يوجب السقوط في الجحيم ومنزل البعداء والاشقياء المردودين وقد علمت ان التوسط الحقيقي بين الاطراف المتضادة
بمنزلة الخلو عنها والخلو عن هذه الاطراف المسمى بالعدالة منشأ الخلاص عن الجحيم وهي احد من السيف فاذن للصراط وجهان احدهما ادق من
الشعر والاخر احد من السيف والانحراف عن الوجه الاول يوجب السقوط عن الفطرة ان الذين لا يؤمنون بالآخرة عن الصراط لناكبون والوقوف
على الوجه الثاني يوجب الشق والقطع كما قيل من وقف عليه شقه واليه الاشارة بقوله اثاقلتم الى الارض ارضيتم بالحيوة الدنيا عن الآخرة
وبقوله يعتون في الجحيم ووجه ذلك ان هذه العدالة ليست كالاحقيقيا الان ذلك متحصر في نور العلم وقوة الايمان في المعرفة بل هي امر عدمي
وصفة نفسانية عدمية اعتدالية من جنس اطرافها والركون اليها والاعتماد عليها يوجب الاخلاد الى الدنيا لانها من الدنيا ايضا وحب
الدنيا راس كل خطيئة **تنويرات في** هذا الصراط يظهر يوم القيمة للابصار على قدر نور اليقين للمارين عليه الى الآخرة وبحسب شدة
نور يقينهم يكون قوة سلوكهم وسرعة مشيهم عليه فيتفاوت درجات السعداء بتفاوت نور معرفتهم وقوة يقينهم وايمانهم لان الطريق
الى الله لا يمكن الا بالمعرفة واليقين والمعارف انوار ولا يسعى المؤمنون الى لقاء الله الا بقوة انوارهم وانظارهم كما قال تعالى يوم ترى المؤمنين
والمؤمنات يسعى نورهم بين ايديهم وبايمانهم يقولون ربنا اتمم لنا نورنا الآية وقد ورد في الخبران بعضهم يعطى نورا مثل الجبل العظيم يسعى
بين يديه ومنهم من يعطى نوره اصغر من ذلك ومنهم من يعطى نوره مثل النخلة بيمينه ومنهم من يعطى نوره اصغر من ذلك حتى يكون آخرهم رجلا
يعطى نورا على قدر ابهام قدمه فيضيء مرة ويطفو اخرى فاذا اضاء قدم قدمه مشى واذا طفي قام ومرورهم على الصراط على قدر نورهم فمنهم من يمر
كطرف العين ومنهم كالبرق الخاطف ومنهم كالسحاب ومنهم من يمر كشد الفرس والذي اعطى نورا على قدر ابهام قدمه يحبو على وجهه
ويديه ورجليه تجر يدا وتعلق اخرى وتصيب النار جوانبه فلا يزال كذلك حتى يخلص الخبر وبهذا يظهر تفاوت الناس في الايمان فرب ايمان رجل بالقياس
الى ايمان رجل اخر لو وزن معه وقيس اليه كان الاف الف مثله في القوة النورية والرسوخ العلمي وعن الحسن الصراط مسيرة آلاف سنة ادق من
الشعر واحد من السيف الف صعود والف استواء والف هبوط اقول لا يبعد ان يكون الاول اشارة الى السير من الخلق الى الله والثاني
السير في الله منه اليه والثالث الى السير من الله الى الخلق وقال ابو طالب المكي في كتاب قوة القلوب روي ان الله تعالى خلق الصراط من رحمته اخرجها للمؤمنين
فالصراط للموحدين خاصة والكفار لا جواز لهم عليه لان النار قد التقفت من الموقف جبابرتهم وسائر الكفار قد اتبعوا ما كانوا يعبدون من
دون الله عز وجل الى النار فيضيء النور بين الموحدين على قدر ما جاؤا به من الدنيا والصراط يدق ويتسع على حسب منازل الموحدين الدقة للمذنبين
والسعة للمتقين والاصل الواسع للانبياء والاولياء بصيرتهم كالبساط سعة وبسطا ولهم السرعة والابطاء فاقلهم كلمح البصر وآخرهم كعمر الدنيا
سبعة آلاف سنة تزل قدم وتخرق ثم يمر تثبتها ثم تزل تدله والاخرى قد برات فالاسلام خرج لهم من الرحمة فلما قبلوه ولم يبغوا به ضرب لهم جسرا من تلك
الرحمة فمروا عليها فمن تتبع منهم شيئا من اعمال الاسلام فانما ضيع الرحمة التي دهم بها فزلت قدمه فالدقة والاتساع على قدر الرحمة من الله

العبد

للعبد فيحط العبد من الرحمة التي سبحانه في ايام الدنيا بقدر الصراط عليه هناك والسرعة والابطاء في قطع الصراط على قدر القرب فيحط العبد من نور القربة يسرع ويبطي فاولهم زمرة يقطعه مثل طرف العين ولمح البرق وهم الانبياء ع والثانية في مثل الريح والطير وهم القصد يعني الاوليا والثالثة مثل حضر الفرس والجاويد الخيل والركاب هم الصادقون الذين جاهدوا انفسهم حق صدقوا الله سبحانه في جميع حركاتهم وخطراتهم والرابعة في مثل الراكب بحله وهم المتقون والخامسة في مثل سعي الرجل وهم العابدون والسادسة مشيا وهم العمال المستورون والسابعة حبوا وهم المتمسكون من الموحدين ولكل زمرة لها نور فنور النبوة ونور الولاية ونور الصدق ونور التقوى ونور العبادة ونور الستر ونور التوحيد فمنهم من نوره مد بصره ومنهم من نوره عند ابهام قدمه وهو آخرهم فليس النور بكثرة الاعمال انما النور بعظم نور الاعمال وانما يعظم نور العمل على قدر ملاء القلب من النور وانما يعظم نور القلب على قدر القربة فكل ذي نور فنوره اقرب الى الله ثم فنوره انور واعظم وانفذ بصرا واثقل وزنا فكم من رجل قل عمله هناك سبق الى الجنة من اربى عمله هناك اضعافا مضاعفة الاترى الى قول رسول الله ص لمعاذ خلص يكفيك القليل من العمل فلا يصل العبد الى الاخلاص الا بعظم النور وانما زكت اعمالهم وتمت بعظم النور يحقق ما قلناه ان رجالا من هذه الامة قد سبقوا من عمر الف سنة من الاولين ولذلك تكلم في الحديث يا حبذا نوم الاكياس وفطرهم كيف يغبنون سهر الحمقى وصيامهم ولمثقال حبة من خردل من صاحب تقوى ويقين افضل عند الله سبحانه من امثال الجبال من المغترين وقال ايضا فالصراط المستقيم طريق التوحيد وفنون الحق الذي جمع الانبياء والرسل ومتابعيهم عليه وجميع الاحوال السنية ومقامات السالكين في السير الى الله تعالى وفي الله عز وجل ولحجته اليه وعلم التوحيد انفع العلوم وارفعها بل صفاوتها ونقاوتها وهو المقصد الاقصى والمطلب الاعلى وليس وراء عبادان قرية ولا مطمع في النجاة الا باقتنائه ولا فوز بالدرجات الا باجتنائه ولعلو رتبته ورفعة منزلته انقلبت البصائر عنه كليلة والعقول عليلة والنواظر حواسر وهو محجوب بسلاسل العقول وامتنع على الارواح والقلوب الى كنهه الوصول انتهى كلامه وقد اصاب فيما ذكره من انه لا يمكن الوصول الى عالم القرب وقطع الطريق اليه الا بعلم التوحيد فقط وغيره من العلوم والاعمال لا وزن له عند الله الا من جهة اعانتها في تحصيل ذلك العلم الاعز وبرهان هذا الدعوى مستفاد من مواضع كثيرة في هذا الكتاب **بصيرة كشفية** اعلم ان الصراط المستقيم كما قيل انه اوصلك الى الجنة هو صورة الهدى الذي انشاءه لنفسك ما دمت في عالم الطبيعة من الاعمال القلبية والاحوال والتحقيق انه عند كشف الغطاء ورفع الحجاب يظهر لك ان النفس الانسانية السعيدة صورة صراط الله المستقيم وله حدود ومراتب اذا سلكه سالك منذ جاء على حدوده ومقاماته اوصله الى جوار ربه داخلا في الجنة فهو في هذه الدار كسائر الامور الاخروية غائبة عن الابصار مستورة على الحواس فاذا انكشف الغطاء بالموت ورفع الحجاب عن عين قلبك تشاهده ويمد لك يوم القيمة كجسر محسوس على متن جهنم اوله في الموقف واخره على باب من ابواب الجنة يعرف ذلك من يشاهده ويعرف انه صنعتك وبناؤك ويعلم انه كان في الدنيا جسرا ممدودا على متن جهنم طبيعتك التي قيل انها كظل ذي ثلاث شعب لا ظليل ولا يغني من اللهب لانها التي تقود النفس الى لهيب الشهوات التي يظهر اثرها في الاخرة وهو الآن مغمور مكمون في غلاف هذا البدن كجمرة نار مستوقدة تحت رماد فالسعيد من اطفى ناره بماء العلم والتقوى قال الشيخ الصدوق قدس سره في الاعتقادات اعتقادنا في الصراط انه حق وانه جسر على جهنم وان عليه ممر جميع الخلق قال الله تع وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا قال والصراط في وجه آخر اسم حجج الله فمن عرفهم في الدنيا واطاعهم اعطاه الله جوازا على الصراط الذي هو جسر جهنم يوم القيمة وقال النبي ص لعلي ع يا علي اذا كان يوم القيمة اقعد انا وانت وجبرئيل على الصراط ولا يجوز على الصراط الا من كانت معه براءة بولايتك انتهى اقول ومن العجب كون الصراط والمار عليه والمسافة والمتحرك فيه شيئا واحدا وهذا هكذا في طريق الاخرة التي تسلكها النفس الانسانية فان المسافر الى الله اعني النفس تسافر في ذاتها وتقطع المنازل والمقامات الواقعة في ذاتها بذاتها ففي كل خطوة تضع قدمها على راسها بل راسها على قدمها وهذا امر عجيب لكن ليس بعجيب عند اهل التحقيق والعرفان

فصل في نشر الصحائف وابراز الكتاب ان القول والفعل ما دام وجودهما في اكوان الحركات ومواد المكونات فلا حظ لها من البقاء والثبات ولكن من فعل فعلا او تكلم بقول يظهر منه اثر في نفسه وحال في قلبه تبقى زمانا واذا تكررت الافاعيل والاقاويل استحكمت الآثار في النفس فصارت الاحوال ملكات اذ الفرق بين الملكة والحال بالشدة والضعف والاشتداد في الكيفية يؤدي الى حصول صورة جوهرية هي مبدأ لمثل تلك الكيفية كالحرارة الضعيفة في الفحم اذا اشتدت صارت صورة نارية محرقة وكذلك الكيفية النفسانية اذا اشتدت صارت ملكة راسخة اي صورة نفسانية هي مبدأ آثار مختصة بها فيصدر بسببها الفعل المناسب لها بسهولة من غير روية وتعمل ومن هذا الطريق تحدث ملكة الصناعات ومبدأ المكاسب العلمية والعملية ولو

لم يكن للنفوس الآدمية هذا التأثر من الفعل ولا تم اشتداد ذلك الاثر فيها يوما فيوما لم يمكن لاحد من الناس اكتساب شيء من الصناعات
العلمية والعملية ولم ينجع التاديب والتعليم لاحد ولم يكن في تمرين الاطفال على الاعمال فايدة وذلك قبل رسوخ الهيئات مضادة لما هو المطلوب
في نفوسهم ولذلك يعسر تعليم الرجال المحنكين وتاديبهم لاستحكام صفات حيوانية في نفوسهم بعدما كانت هيولانية قابلة لكل علم و
صنعة كصحيفة خالية من النقوش والصور فهذه الاثار الحاصلة في القلوب الارواح بمنزلة النقوش والكتابة الحاصلة في الصحائف
والالواح كما قال سبحانه اولئك كتب في قلوبهم الايمان وهذه القلوب الارواح يقال لها في لسان الشريعة صحائف الاعمال وتلك النقوش
والصور كما يحتاج الى قابل يقبلها كذلك يفتقر الى فاعل اي مصور وكاتب فالمصورون والكتاب لمثل هذه الكتابة النورية هم الكرام الكاتبون
لكرامة ذواتهم وافعالهم عن دناءة الجسمية وارتفاع جواهرهم عن المواد الطبيعية فهم لا محالة ضرب من الملائكة المتعلقة باعمال العباد واقوالهم
لقوله تعالى وان عليكم لحافظين كراما كاتبين وهم طائفتان ملائكة اليمين وهم الذين يكتبون اعمال اصحاب اليمين وملائكة الشمال وهم
الذين يكتبون اعمال اصحاب الشمال قال تعالى اذ يتلقى المتلقيان عن اليمين وعن الشمال قعيد ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد وقال يوم
ندعو كل اناس بامامهم فمن اوتي كتابه بيمينه فاولئك يقرؤن كتابهم ولا يظلمون فتيلا وقال ايضا فاما من اوتي كتابه بيمينه فيقول هاؤم
اقرؤا كتابيه اني ظننت اني ملاق حسابيه لان كتابه من جنس العلوم والاعتقادات الصادقة والاخلاق الحسنة والظن ههنا بمعنى العلم واما
من اوتي كتابه بشماله فيقول يا ليتني لم اوت كتابيه ولم ادر ما حسابيه لان كتابه من جنس الاكاذيب الباطلة والصفات الشيطانية والشهوات
الحيوانية والرياسات الدنيوية المحرقة للقلوب المعذبة للنفوس مثل هذا الكتاب المشتمل على الكذب والغلط والهذيان يستحق للاحراق بالنار
لنار كما قال ومن اوتي كتابه وراء ظهره فسوف يدعو ثبورا ويصلى سعيرا وقد ورد في الخبر ان من عمل حسنة كذا يخلق الله منها ملكا يستغفر
له الى يوم القيمة كما قال تعالى ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة ان لا تخافوا ولا تحزنوا وابشروا بالجنة التي كنتم توعدون
نحن اولياؤكم في الحيوة الدنيا وفي الاخرة وهكذا القياس في الكفر والاعتقاد السوء فمن فسد اعتقاده في المسائل الالهية ورسخ على جهله
وبالغ في كفره يتنزل على نفسه شيطان يوعده بالشر ويوعده اغترارا بالجهل ويعجبه اعجابا بنفسه وكان قرينه في الدنيا والاخرة كما قال تعالى
هل انبئكم على من تنزل الشياطين تنزل على كل افاك اثيم يسمع ايات الله ثم يصر مستكبرا الآية وقوله ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانا
فهو له قرين وهذه الهيئة الراسخة للنفس المتمثلة لها يوم القيمة هي التي تسمى في عرف الحكمة بالملكة وفي لسان الشريعة بالملك والشيطان
في جانبي الخير والشر والمسمى امر واحد في الحقيقة لان المحقق عندنا ان الملكات النفسانية تصير صورا جوهرية وذواتا قائمة فعالة في النفس منعما
ومعذبا ولو لم يكن لتلك الملكات من الثبات والتجوهر ما يبقى ابد الاباد لم يكن لخلود اهل الجنة في الثواب واهل النار في العقاب ابدا
فان منشأ الثواب والعذاب لو كان نفس العمل او القول وهما امران زائلان يلزم بقاء المعلول مع زوال العلة المقتضية وذلك غير صحيح
والفعل الجسماني الواقع في زمان متناه كيف يصير منشأ للجزاء الواقع في ازمنة غير متناهية ومثل هذه المجازاة غير لائق بالحكيم سيما في جانب العذاب
كما قال وما انا بظلام للعبيد وقال وذلك بما كسبت قلوبكم ولكن انما يخلد اهل الجنة في الجنة واهل النار في النار بالثبات في النيات و
الرسوخ في الملكات ومع ذلك فان من فعل مثقال ذرة من الخير او الشر في الدنيا يرى اثر ذلك مكتوبا في صحيفة نفسه او صحيفة ارفع من نفسه كما قال
في صحف مكرمة مرفوعة مطهرة بايدي سفرة كرام بررة واذا قامت القيامة حان وقت ان يقع بصره الى وجه ذاته لفراغه عن شواغل هذه الحيوة
الدنيا وما يورده الحواس يلتفت الى صفحة باطنه ولوح ضميره وهو المراد بقوله تعالى واذا الصحف نشرت فمن كان في غفلة عن احوال نفسه
وحساب سيئاته وحسناته يقول عند كشف غطائه وحضور ذاته ومطالعة صحيفة كتابه ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة
الا احصيها ووجدوا ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك احدا يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا وما عملت من سوء تود لو ان بينها وبينه
امدا بعيدا وقد ورد في هذا الباب من طريق اهل البيت ع وغيرهم عن النبي ص احاديث كثيرة منها ما روي عن قيس بن عاصم انه قال ص يا قيس
ان مع العز ذلا وان مع الحيوة موتا وان مع الدنيا اخرة وان لكل شيء رقيبا وعلى كل شيء حسيبا وان لكل اجل كتابا وانه لا بد لك من قرين
يدفن معك وهو حي وتدفن معه وانت ميت فان كان كريما اكرمك وان كان لئيما اسلمك ثم لا يحشر الا معك ولا تحشر الا معه ولا تسئل الا
عنه فلا تجعله الا صالحا فانه ان صلح آنست به وان فسد لا تستوحش الا منه وهو فعلك فانظر يا وليي في هذا الحديث الشريف تجد فيه
لباب معرفة النفس وعلم الاخرة وفيه اشارة الى عدة مسائل شريفة ليس ههنا موضع بيانها ومنها قوله ص ان الجنة قيعان وان غراسها
سبحان الله ومنها ان المرء مرهون بعمله ومنها قوله ص خلق الكافر من ذنب المؤمن وامثال ذلك كثيرة ومن كلام فيثاغورس وهو من اعاظم

هكذا الافعال التي انت ستعاد منك في افعالك واقوالك وافكارك وسيظهر لك من كل حركة فكرية او قولية او عملية صورة روحانية و جسمانية فان كانت الحركة غضبية او شهوية صارت مادة لشيطان يوذيك في حياتك ويحجبك عن ملاقاة النور بعد وفاتك وان كانت الحركة عقلية صارت ملكا تلتذ بمنادمته في دنياك وتهتدي به في اخراك الى جوار الله ودار كرامته ومما يشير الى ان صورة كل انسان في الآخرة نتيجة عمله وغاية فضله في الدنيا قوله تعالى في حق ابن نوح انه عمل غير صالح على قراءة فتح الميم وفي القرآن ايات كثيرة دالة على ان كل ما يلاقيه الانسان في الاخرة ويصل اليه من الجنة وما فيها من الحور والقصور والفواكه وغيرها والنار وما فيها من العقارب والحيات وغيرها ليست الا غاية اعماله وصورة اعماله وآثار ملكاته وانما الجزاء هناك بنفس العمل باعتبار ما ينتهي اليه كقوله تعالى ولا تجزون الا ما كنتم تعملون وقوله انما تجزون ما كنتم تعملون لم يقل بما كنتم تعملون تنبيها على هذا المعنى وقوله جزاء اعداء الله النار وتوضيح ذلك ان مواد الاشخاص الاخروية ومتعلقاتها وما يكون بمنزلة البذور للاشجار والنطف للحيوانات والهيولى للعقليات انما هي التصورات الباطنية والتخيلات النفسانية والتاملات العقلية لان الدار الآخرة وكل ما فيها ليست من جنس هذه الدار وما فيها فان ما في الدنيا له مادة جسمانية تطرء عليها صورة او نفس من خارج لمعاونة اسباب خارجية واوضاع وحركات فلكية ولاجسامها الحيوانية حيوة عرضية وما في الاخرة من الجنات والاشجار والانهار وغيرها ادراج هي بعينها صورة معقولة قائمة بذاتها حيوتها نفس ذاتها وكل نفس انسانية مع ما يتعلق بها من الحور والقصور والاشجار والانهار جميعها موجودة بوجود واحد وحيوة واحدة والمجموع مع وحدته الشخصية متكثر الصور والادناب اذا انقطع عن الدنيا و تجرد عن لباس هذا الادنى وكشف عن بصره هذا الغطاء كانت قوته الادراكية قدرة وعلمه غيبا وغيبه شهادة فبصره بصير النتائج اعماله وافكاره ومشاهد الآثار حركاته واعماله قارئا لصحيفة اعماله ولوح كتاب حسناته وسيئاته كما قال تعالى وكل انسان الزمناه طائره في عنقه و نخرج له يوم القيمة كتابا منشورا اقرء كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا ومما يدل على ان الانسان الكائن في الدار الاخرة غير متكون من مادة طبيعية بل من صورة نفسانية ادراكية قوله تعالى وننشئكم فيما لا تعلمون وقوله ان كتاب الابرار لفي عليين ومعلوم ان ما في عليين ليس مخلوقا من المادة الجسمانية فعلم ان المرء متكون في القيمة من معلومه ومعتقده فان كان معلومه من باب الشهوات المذمومة والاماني الباطلة و الاهواء الفاسدة تكون من اهل النار والعذاب محترقا بنار الجحيم يكون كتابه في سجين وان كانت معلوماته من باب الامور القدسية و معرفة الله وملائكته وكتبه ورسله فيكون لا محالة من اهل الملكوت الاعلى والمنزل الارفع والقرب الادنى والرفيق الاسنى

فصل

في حقيقة الحساب والميزان لعلك قد تنبهت من الاصول التي كررنا ذكرها ان كل مكلف يرى يوم الاخرة حاصل متفرقات اعماله واقواله وفذلكة حساب حسناته وسيئاته ويصادف جملة كل دقيق وجليل من اعماله في كتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها ووجدوا ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك احدا والحساب عبارة عن جمع تفاريق الاعداد والمقادير وتعريف مبلغها وفي قدرة الله ان يكشف في لحظة واحدة للخلائق حاصل اعمالهم وميزان حسناتهم وسيئاتهم وهو اسرع الحاسبين قال تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة فلا تظلم نفس شيئا وان كان مثقال حبة من خردل اتينا بها وكفى بنا حاسبين وقال والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون و من خفت موازينه فاولئك الذين خسروا انفسهم بما كانوا باياتنا يظلمون اوتى بلفظ الجمع اشارة الى ان الميزان له انواع كثيرة بعضها ميزان العلوم وبعضها الاعمال اما ميزان العلوم فاعلم ان الله قد وضع ميزانا مستقيما وقسطاسا مبينا انزل من السماء ليعرف باقسامه مكاييل الارزاق المعنوية ومثاقيل الاغذية الروحانية ويعلم بها حقها من باطلها ويوزن بها جواهر الحقايق العقلية ونقود النفوس الادراكية ويميز رائجها في سوق الاخرة من زيفها وخالصها من مغشوشها وعلمنا بتعليم ملائكته ورسله كيفية الوزن بها ومعرفة اقسامها الخمسة وتميز مستقيمها من منحرفها حيث قال وزنوا بالقسطاس المستقيم فمن تعلم هذه الموازين التي انزلها الله في كتابه على رسوله فقد اهتدى ومن عدل عنها وعمل بالراي والتخمين فقد ضل وغوى وتردى الى الجحيم فان قلت اين ميزان العلوم في القرآن فهل هذا الا افك وبهتان قلنا الم تسمع قوله تعالى في سورة الرحمن والسماء رفعها ووضع الميزان واقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان ثم قوله تعالى في سورة الحديد لقد ارسلنا رسلنا بالبينات وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط اتزعم ايها الغافل المتامل ان الميزان المنزل من عند الله مع انزال الكتب وارسال الرسل هو ميزان البر والشعير والارز والتمر وغيرها اتوهمت ان الميزان المقارن وضعه لرفع السماء هو القبان والطيار وامثالهما ما ابعد هذا الوهم والحسبان وما اقبح هذا الافتراء والبهتان واتق ايها الناظر في معاني الكتاب ولا تعتسف في باب التاويل ولا ترتكب من الجهالة واللجاج لئلا اعظك ان تكون من الجاهلين واعلم ان الذي يعرف امثال ذلك اصحاب

من الظاهريين والحنابلة وغيرهم على حمل الفاظ الكتاب والسنة على المعاني العامية جمود قرائحهم على التجسم وعدم تجاوز اذهانهم عن حدود
الاجسام والجسمانيات ولو تاملوا قليلا في نفس معنى الميزان وجردوا حقيقة معناه عن الزوايد والخصوصيات لعلموا ان حقيقة الميزان ليس
يجب ان يكون البتة ماله شكل مخصوص او صورة جسمانية فان حقيقة الميزان وروحه وسره هو ما يقاس ويوزن به الشيء والشيء اعم من
ان يكون جسمانيا او غير جسماني فكما ان القبان وذا الكفتين وغيرهما ميزان للاثقال والاصطرلاب ميزان للارتفاعات والمواقيت
والشاقول ميزان لمعرفة الاعمدة والمسطر ميزان لاستقامة الخطوط فكذلك علم المنطق ميزان للفكر في العلوم النظرية يعرف به صحيح
الفكر من فاسده وعلم النحو ميزان للاعراب والبناء والعروض ميزان للشعر والحس ميزان لبعض المدركات والعقل الكامل ميزان لجميع
الاشياء وبالجملة ميزان كل شيء يكون من جنسه فالموازين مختلفة والميزان المذكور في القرآن ينبغي ان يحمل على اشرف الموازين وهو ميزان
يوم الحساب كما دل عليه قوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وهو ميزان العلوم وميزان الاعمال القلبية الناشئة من الاعمال
البدنية وسئل جعفر الصادق عن قوله تعالى ونضع الموازين القسط فقال الموازين هم الانبياء والاولياء واعلم ان ميزان الآخرة ما يعرف
به حقايق الاشياء كما هي من العلم بالله وصفاته العليا وافعاله العظمى من ملائكته وكتبه ورسله والعلم باليوم الآخر والمعاد
تعليما من قبل انبياء الله كما علم الانبياء من الملائكة والملائكة من الله فالمعلم الاول هو الحق سبحانه والمعلم الثاني هو جبرئيل
والمعلم الثالث هو الرسول وقد انزل الله سبحانه من السماء هذه الموازين المستخرجة من القرآن ليعلم بها كل احد مقدار علمه وعمله
وميزان سعيه وعمله وهي ميزان التعادل وميزان التلازم وميزان التعاند لكن ميزان التعادل ينقسم الى ثلثة اقسام الاكبر والاوسط
والاصغر فيصير الجميع خمسة وتفاصيلها وبيان كل قسم منها وكيفية استنباطه من القرآن مذكور في كتابنا المسمى بالمفاتيح الغيبية وهي
بالحقيقة سلاليم العروج الى عالم السماء بل الى مجاورة مبدأ الاشياء والمقدمات والاصول المذكورة فيها درجات السلاليم للعروج الروحاني
واما المعراج الجسماني فلا تفي بذلك سعة قوة كل نفس بل يختص ذلك بقوة نفس النبي صلى الله عليه وآله وبالجملة فهذه الموازين الاخروية هي التي تعرف بها
مثاقيل الافكار ومكاييل الانظار في العلوم الحقيقية التي هي الارزاق المعنوية لاهل الآخرة وقد انزلها الله تعالى من السماء ليعلم كل احد
مقدار علمه ومقدار سعيه وعمله وعمله بحساب رزقه واجله وبحضر كتاب عمره واملِه فان لكل مخلوق رزقا مخصوصا وبحسب كل رزق
لبقاء معلوم واجل مكتوب في حساب محسوب فالارزاق المعنوية كالارزاق الصورية متفاوتة في الاكل متفاضلة في دوام الحيوة والاجل
كما وكيفا ونفعا وضرا بل الارزاق الاخروية اشد واكثر تفاوتا وتفضيلا من الارزاق الدنيوية كما قال سبحانه وللآخرة اكبر درجات واكبر
تفضيلا وقال ايضا مخاطبا لنبيه صلى الله عليه وآله المنذر المعلم للناس ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن فامره
بدعوة الخلايق الى انواع من الارزاق المعنوية حسب تفاوت الغرايز لهم والجبلات فالقرآن بمنزلة مائدة نازلة من السماء الى الارض مشتملة
على اقسام الرزق ولكل قوم منها رزق معلوم وجبوة مقسومة فالحكمة والبراهين لقوم والموعظة والخطابة لقوم والجدال والشهرة لقوم
ويوجد فيه لغير هؤلاء الطوائف الثلث اغذية ليست بهذه المثابة من اللطافة بل هي كالقشور والنخالة على حسب مقاماتهم في غلظ
الطبايع والكثافة والسفالة كما اشير اليه بقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فكما يوجد فيه اللبوب من الاغذية لاولي الالباب
كذلك يوجد فيه ما هو كالتبن والقشور للعوام الذين درجتهم درجة الانعام كما قال متاعا لكم ولانعامكم وذلك لان الغذاء يجب ان يكون
مشابها للمغتذي فالمحسوس من الغذاء للجوهر الحاس والمخيلات والموهومات منه للنفس الخيالية والوهمية والمعقولات منه غذاء الجوهر
العاقل اذ بها يتغذى ويتقوى ويستكمل ويصير منتقلا من حد العقل بالقوة بالغا الى حد العقل الفعال باقيا ببقاء سرمدي ابديا
تبصرة ميزانية اعلم ان من الامور التي لا بد من معرفتها لمن يسلك سبيل الآخرة هي كيفية الموازنة بين النشأتين والمقايسة
لما في كل منهما بازاء الاخرى فمن فتح الله على قلبه باب الموازنة بين العالمين عالم الملك والشهادة وعالم الملكوت والغيب سهل عليه
سلوك سبيل الله والدخول في دار السلام ويطلع على اكثر اسرار القرآن واطواره ويشاهد حقايق آياته وانواره مما غفلت عنه
كافة علماء الرسوم ومتفلسفة الحكماء المشهورون بالفضل والذكاء وهو باب عظيم في معرفة احوال الاشياء وحقايق الموجودات على
ما هي عليه سيما معرفة المعاد وهو اول مقامات النبوة لان مبادي احوال الانبياء ان يتجلى لهم في المنام ما في عالم الملكوت ويتصور
لهم حقايق الاشياء في كسوة الاشباح المثالية لان الرؤيا الصادقة جزء من اجزاء النبوة ولا يتجلى الحقايق مجردة عن لباس الصورة
المثالية الا في عالم القيامة لقيامها بذواتها هنالك واما في هذا العالم فهي في اغطية من الصور الحسية المادية وكذلك هي في عالم

الرؤيا الصادقة وعالم البرزخ ايضاً فاعظمية لكنها دقيقة وهي الصور المثالية فمن عرف كيفية الموازنة بين العالمين بل العوالم الثلث يعلم تأويل الاحاديث وتعبير الرؤيا التي هي جزء من النبوة وتمام النبوة بمشاهدة ما في ذلك العالم بالتجرد التام وهو حاصل للانبياء ثم وهم تعلق جلابيب البشرية ولغيرهم من الاولياء انما يحصل بعد انطمام عن هذه الحيوة الدنيا فتأمل يا حبيبي في هذا المقام فعساك تنفتح لك روزنة الى عالم الملكوت والا فما زلت متوجها الى ملابس عالم التقليد الجبلي مصروف الهمة والوجهة اليه من انوار الملكوت مستفيدا من آثار الحس والتقليد فمحال ان يتجلى لك شيء من غوامض الحكمة واسرار القيمة واعلم بانك مسافر من الدنيا الى الآخرة وانت تاجر ورأس مالك حيوتك الدنيوية وتجارتك هي اكتساب الهيئة العلمية وهي زادك في سفرك الى معادك وفائدتك هو حيوتك الابدية ونعيمها بلقاء الله وملكوته وخسرانك هلاك نفسك باحتجابك عن جوار الله ودار كرامته واعلم ان الناقد بصير ولا يقبل منك الا الخالص من ابريز المعرفة والطاعة فوزن حسناتك بميزان صدق لا ميل فيه واحسب حساب نفسك قبل ان توافي عمرك وقبل ان يجلس عليك في وقت لا يمكنك التدارك والتلافي فالموازين مرفوعة ليوم الحساب وفيه الثواب والعقاب فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية وما ادريك ماهيه نار حامية **تتمة** واما القول في ميزان الاعمال فاعلم ان لكل عمل من الاعمال البدنية تأثيرا في النفس فان كان من باب الحسنات والطاعات كالصلوة والصيام والحج والزكوة والجهاد وغيرها فله تأثير في تنوير النفس وتخليصها من اسر الشهوات وتطهيرها عن غواسق الهيولانيات وجذبها من الدنيا الى الآخرة ومن المنزل الادنى الى المحل الاعلى فلكل عمل منها مقدار معين من التأثير في التنوير والتهذيب فاذا تضاعفت وتكثرت الحسنات فبقدر تكثرها وتضاعفها يزداد مقدار التأثير والتنوير وكذلك لكل عمل من الاعمال السيئة قدراً معينا من التأثير في اظلام جوهر النفس وتكثيفها وتكديرها وتعليقها بالدنيا وشهواتها وتقييدها بسلاسلها واغلالها فاذا تضاعفت المعاصي والسيئات ازدادت الظلمة والتكثيف شدة وقدراً وكل ذلك محجوب عن مشاهدة الخلق في الدنيا وعند قيام الساعة وارتفاع الحجب ينكشف لهم حقيقة الامر في ذلك ويصادف كل احد مقدار سعيه وعمله ويرى رجحان احدى كفتي ميزانه وقوة مرتبة نور طاعته او ظلمة كفرانه وبالجملة كل احد من افراد الناس في مدة حيوته لم تفارقه اعمال اما حسنات او سيئات او مختلفات فاذا جمع يوم القيمة حاصل متفرقات حسناته او سيئاته كان اما لاحدهما الرجحان او لا فعلى الاول يكون من اهل السعادة ان كان الرجحان للحسنة ومن اهل الشقاوة ان كان للسيئة وعلى الثاني يكون متوسطا بين الجانبين حتى يحكم الله فيه اما ان يعذب واما ان يتوب عليه لكن جانب الرحمة ارجح نظرا الى الجواد المطلق وهذه الاقسام الثلثة انما تعتبر بالقياس الى الاعمال وفي الوجود قسم آخر ارفع من الكل وهم الذين استغرقت ذواتهم في شهود جلال الله ولا التفات لهم الى عمل صالح او شيء فكفى بهم كفتي ميزانهم وتخلصوا من عالم الموازين والاعمال والاغراض فيها والاعتدال الى عالم المعارف والاحوال ومطالعة انوار الجمال والجلال فنقول من الراس كل احد ما لم يتخلص بقوة اليقين ونور الايمان وحال التوحيد عن قيد الطبيعة واسر الدنيا فذاته مرهونة بعمله فهو محبب من اجله الاعمال والافعال وثمراتها ونتايجها وتجاذبها النفس الى شيء من الجانبين بمنزلة ميزان ذي كفتين احدى كفتيه تميل الى الجانب الاسفل اعني الجحيم بقدر ما فيها من متاع الدنيا الفانية والاخرى تميل الى الجانب الاعلى ودار النعيم بقدر ما فيها من متاع الآخرة ففي يوم العرض الاكبر اذا وقع التعارض بين الكفتين والتجاذب الى الجنبتين فالحكم لله العلي الكبير على كل احد في ادخاله احدى الدارين دار النعيم ودار الجحيم بترجيح احدى كفتيه واعلم ان كفة الحسنات في جانب اليمين وهو جانب المشرق وكفة السيئات في جانب الشمال وهو جانب المغرب ثم لا يذهب عليك انه اذا وقع الترجيح ونفذ الحكم وقضي الامر تصير الكفتان في حكم واحد في المشرقية والمغربية واليمينية والشمالية والجنانية والجهنمية لغلبة احديهما على الاخرى بحيث يجعلها متقومة مطموسة فاهل السعادة يصير كلتا يديهم يمينية وكلتا يدي اهل الشمال تصير شمالية فافهم

فصل في الاشارة الى طوائف الناس يوم القيمة قد علمت ان اهل الآخرة على الاجمال ثلثة اقسام المقربون والسعداء من اصحاب اليمين والاشقياء وهم اصحاب الشمال وهم من جهة الحساب صنفان احدهما يدخلون الجنة ويرزقون من نعيمها بغير حساب وهم ثلثة اقوام منهم المقربون الكاملون في المعرفة والتجرد لانهم لتنزههم وارتفاع مكانتهم عن شواغل الكتاب والحساب يدخلون الجنة بغير حساب كما قال الله في حق امثالهم ما عليك من حسابهم من شيء ولا من حسابك عليهم من شيء ومنهم جماعة من اصحاب اليمين لم يقدموا في الدنيا على معصية ولم يقترفوا سيئة ولم يريدوا علوا في الارض ولا فسادا لصفاء ضمايرهم وسلامة فطرهم عن رين المعاصي وقوة نفوسهم على فعل الطاعات فهم ايضا يدخلون الجنة بغير حساب كما قال تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا والعاقبة للمتقين ومنهم جماعة نفوسهم سادجة وصحايف اعمالهم

خالية عن آثار السيئات والحسنات جميعاً فلهم حالة امكانية فينالهم الله برحمة منه وفضل لم يمسسهم سوء العذاب لان جانب الرحمة ارجح من
جانب الغضب والامكان مصحح للقبول مع عدم المنافي والواهب جواد كريم فهؤلاء ايضاً يدخلون الجنة بغير حساب وقد قال وما انا بظلام للعبيد
وقال سبقت رحمتي غضبي وقال ورحمتي وسعت كل شيء واما الصنف الآخر وهم اهل العقاب فبالجملة فهم ايضاً ثلثة اقوام منهم قوم
صحيفة اعمالهم خالية من العمل الصالح ولا محالة يكونون كفاراً محضة فيدخلون جهنم بلا حساب ومنهم قوم صدر منهم بعض الحسنات لكن وقع في
حقهم قوله تعالى فحبط ما صنعوا وباطل ما كانوا يعملون وقوله وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثوراً ومنهم قوم هم في الحقيقة من
اهل الحساب حيث خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً فهؤلاء قسمان احدهما من نوقش في حسابه بكل دقيق وجليل لانه بهذه المثابة كان في
الدنيا يعاشر مع الخلايق وكان يستوفي حقه في المعاملات معهم من غير مسامحة فيعامل معه في الآخرة مثل ما عامل مع الخلق في الدنيا والقسم
الثاني وهم الذين كانوا يخافون سوء الحساب ويشفقون من عذاب يوم القيمة فهؤلاء لا يناقش معهم في موقف الحساب فكيف يعذبون ويمكثون
في مقام العذاب **فصل** في احوال تعرض يوم القيمة اذا ظهر نور الانوار وانكشف عند ارتفاع الحجب جلال وجه الله القيوم وغلب
سلطان الاحدية باضمحلال الكثرة واشتدت جهات الفاعلية والتاثير بزوال الحواجز وخروج المستعدات من القوة الى الفعل وانتهاء
الحركات الى غاياتها وبروز الحقايق من مكامن غيبها وحجب موادها وامكاناتها الى مجالي ظهوراتها انخرط كل ذي مبدء في صبغة ورجع
كل شيء الى اصله وعاد كل ناقص الى كماله انتهى الامر كله الى الله كما قال ولله ميراث السموات والارض وقوله الا الى الله تصير الامور فلا
يملك احد شيئاً الا باذن الله كما قال لمن الملك اليوم لله الواحد القهار فاذا اتصل كل فعل بفاعله والتحق كل فرع باصله وكل جمع
تشعب مع مفيضه لم يبق لانوار الكواكب عند ذلك ظهور واذا النجوم طمست ولا لاجرامها وضع وقدر واذا الكواكب انتثرت وزال
ضوء الشمس وانكدر نور الكواكب اذا الشمس كورت ومحي نور القمر وخسف القمر ولم يبق بعد ومباينة مكان ووضع بين المنير والمستنير
وجمع الشمس والقمر واتحدت النفوس بالارواح وزالت المباينة بين الاشباح والارواح ولهذا يكون ابدان اهل الجنة بصورة نفوسها
كالشخص وظله ورجعت السموات والارض الى ما كانتا عليه قبل انفتاقهما من الرتق فعادتا الى مقام الجمعية المعنوية حيث كانتا رتقاً
من هذه التفرقة من حيث هذا الوجود الطبيعي فعادتا كما كانتا رتقاً بعد الفتق وكذا العناصر الاربعة يصير كلها عنصراً واحداً مظلماً لا يرون فيها
شمساً ولا زمهريراً والجبال لكونها متكونة من الرمال فعادت كما كانت عليه في شهود الآخرة ويسئلونك عن الجبال فقل ينسفها ربي
نسفاً فيذرها قاعاً صفصفاً لا ترى فيها عوجاً ولا امتاً وينقلب كل العنصريات ناراً واحدة غير هذه النار الاسطقسية ويصير الهيولي
كلها بحراً مسجوراً واذا البحار سجرت كما وقعت الاشارة في حق آل فرعون بقوله اغرقوا فادخلوا ناراً وبالجملة يتصل البر بالبحر ويتحد الفوق
والتحت وتزول الابعاد والاحجام وترتفع الحواجز والحوائل وترتفع الحجب لاهل البرازخ ومواقف الاشهاد يوم تبلى السرائر يوم يقوم الاشهاد
ويقام الخلائق عن مكامن الحجب الى مواقف كشف الاسرار بقوله وقفوهم انهم مسئولون والمخلصون من مجابس الاشباح والارواح يرجعون
الى الحضرة الالهية لقوله فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون قال بعض العرفاء المكاشفين اذا اخرجت الارض اثقالها ما بقي
فيها شيء اخر يترجى بها الى الظلمة التي هي دون المحشر كما قال وحملت الارض والجبال فدكتا دكة واحدة فتمد مد الاديم ويبسطه فلا ترى
فيها عوجاً ولا امتاً وهي الساهرة اذ لا نوم فيها كما قال فانما هي زجرة واحدة فاذا هم بالساهرة ويرجع ما تحت مقعر فلك الكواكب جهنم
وسميت بهذا الاسم لبعد قعرها يقال بئر جهنام اي بعيدة القعر ويوضع الصراط من الارض علواً الى سطح فلك الكواكب وهو فرش الكرسي
من حيث باطنه اذ كل امور الآخرة يقع في باطن حجب الدنيا ولذلك قيل ارض الجنة الكرسي وسقفها عرش الرحمن ويوضع الموازين في ارض
المحشر لكل مكلف ميزان يخصه بعد الميزان العام قوله والوزن يومئذ الحق واما الموازين الخاصة فيجعل فيها الكتب والصحائف ويوزن بها
كما يوزن هيهنا الصور العلمية والافكار النظرية بعلم القسطاس ليظهر صحيحها من فاسدها وحقها من باطلها واخر ما يوضع في الميزان
قول العبد الحمد لله ولذلك قال الرسول صلعم الحمد لله ملأ الميزان وكفة ميزان كل احد بقدر اعماله وافعاله وبحسبها يكون ثقلها وخفتها
فكل ذكر وقول يدخل في الميزان الا قول لا اله الا الله لان كل عمل له مقابل في عالم التضاد وليس للتوحيد مقابل الا الشرك وهما لا يجتمعان
في ميزان واحد لان اليقين الدائم كما لا يجامع ضده كذلك لا يتعاقبان على موضوع واحد فلو غلبت الكلمة ما يقابلها ويعادلها في الكفة
الاخرى فلا يرجح عليها شيء بالضرورة كما يدل عليه حديث صاحب السجلات واما المشركون فلا ميزان لهم في ذلك اليوم لان اعمالهم
محبوطة ولذا قال تعالى فلا نقيم لهم يوم القيمة وزناً وضرب بسور يسمى الاعراف بين الجنة والنار وجعل مكاناً لمن اعتدلت كفتا ميزانه

وروضة الحفظة ما بايديهم الكتب التي كتبوها في الدنيا من اعمال المتكلفين واقوالهم ليس فيها شيء من الاعتقادات القلبية ولهذا قال سبحانه
وكل شيء فعلوه في الزبر ولم يقل علموه فعلموها في اعناقهم وبايديهم كما في قوله وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا
يلقاه منشورا اقرا كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا وقال ووفيت كل نفس ما عملت وهو اعلم بما يفعلون فمنهم من اخذ كتابه بيمينه و
منهم من اخذه بشماله ومنهم من اخذه وراء ظهره وهم الذين نبذوا الكتاب في الدنيا وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا وليس اولئك الا
ائمة الضلال ويأتي مع كل انسان قرينه من الملائكة والشياطين لقوله تعالى وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد لان كل نفس لها قوى
محركة واخرى مدركة فمبدأ قواها المحركة هو المسمى بالسائق سواء كان ملكا او شيطانا ومبدأ قواها المدركة هو المسمى بالشهيد كذلك
قوله اذ يتلقى المتلقيان عن اليمين وعن الشمال قعيد ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد ثم يأتي الله عز وجل على عرشه والملائكة يحملون ذلك
العرش فيضعونه في تلك الارض المشرقة بنور ربها لقوله وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم وقضي بينهم بالحق والجنة عن
يمين العرش والنار من الجانب الاخر وتأتي ملائكة السموات ملائكة كل سماء على حدة في صف متميزة عن ملائكة سماء اخرى وعن غيرهم
فيكون سبعة صفوف والروح الاعظم قائم مقدم الجماعة ثم يجاء بالكتب والصحف المنزلة على الانبياء ويوضع هناك كما قال واشرقت الارض
بنور ربها ووضع الكتاب وجيء بالنبيين والشهداء وقضي بينهم بالحق ويجتمع كل امة برسولها من آمن منهم ومن كفر ويحشر الافراد والانبياء
من غير رسالة بمعزل من الناس بخلاف الرسل فانهم اصحاب العساكر فلهم مقام يخصهم دون غيرهم من الانبياء والاولياء ع وقد غلبت في ذلك
اليوم الهيبة الالهية وغلبت على قلوب اهل الموقف من انسان وملك وجن فلا يتكلمون الا همسا ويرفع الحجب بين الله وبين عباده وهو معنى
كشف الساق قوله تعالى يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود فلا يبقى احد على اي دين كان الا يسجد السجود المعهود ومن سجد اتقاء ورياء خر
على قفاه وبهذه السجدة يرجح ميزان اصحاب الاعراف لا لانها سجدة تكليف كما ظن لان دار التكليف هي الدنيا لا الاخرة بل لانها سجدة ذاتية صدرت
عن فطرة من غير رياء وعرض وقد مر ان جانب الرحمة ارجح اذا بقي القابل على فطرته الذاتية ومرتبة امكانه الذاتي من غير انحراف عن سنن الحق ولا تغير
في خلق الله الا على سبيل الاستكمال فيه ويحضر جهنم في العرصات على صورة بعير غضبان وجيء يومئذ بجهنم يتذكر الانسان وثمة هنا امر
الموقف لبيان ذو برزت الجحيم لمن يرى فيطلع الخلائق من هول مشاهدتها على فنائهم ويفزعون الى الله ولولا ان حبسها الله برحمته لاحرقت
السموات والارض والموت لكونه عبارة عن هلاك الخلق باحد طرفي التضاد يقام بين الجنة وهي دار الحيوة والنار وهي دار الهلاك والبوار
في صورة كبش املح ويذبح بشفرة يحيى وهو اسم لصورة الحيوة الباقية في المستقبل بامر جبرئيل صاحب الحيوة ومحيي الاشباح بالارواح باذن الله
ليظهر حقيقة البقاء الابد بموت الموت وحيوة الحيوة وينادي منادي الحق يا اهل الجنة خلود بلا موت ويا اهل النار خلود بلا موت وان كان
حيوتهم ممزوجة بالموت لقوله تعالى لا يموت فيها ولا يحيى وليس في النار في ذلك الوقت الا اهل النار الذين هم اهلها وذلك يوم الحسرة لانه حسر
ظهر للجميع صفة خلودهم الدائم لكل طائفة فيما هي من اهلها من الدار فاما اهل الجنة اذا راوا الموت سروا سرورا عظيما فيقولون بارك الله
لنا فيك لقد خلصتنا من دار الدنيا الفانية وكنت خير وارد علينا وخير تحفة اهداها الله سبحانه لقول النبي ص الموت تحفة المؤمن واما اهل
النار وهم اهل الدنيا خاصة اذا ابصروه يفزعون ويقولون لقد كنت شر وارد علينا حلت بيننا وبين ما كنا فيه من الخير والدعة ثم يقولون
له عسى ان تميتنا فنستريح مما نحن فيه من المصيبة والعذاب ثم يغلق ابواب النار غلقا لا فتح بعده ويطبق على اهلها ويدخل بعضها على بعض
ليعظم انضغاطها على اهلها ويرجع اسفلها اعلاها واعلاها اسفلها ويرى الناس والشياطين فيها كقطع اللحم في القدر اذا كانت تحتها
النار العظيمة تغلي كغلي الحميم فتدور بمن فيها علوا وسفلا كلما خبت زدناهم سعيرا بتبديل الجلود وتشاهد يومئذ نار جهنم ويرى بعين
اليقين كما قال تعالى ثم لترونها عين اليقين وان وقودها الناس والحجارة اي من جمد ودنا الانسانية الى حد الجمادية داخلة في وقودها وهي
نار ياكل بعضها بعضا ويصول بعضها على بعض وتزيد لتعاظم دائما وهذه النار غير النار على الافئدة فان هذه قد تخبو وتلك
بالنوم الذي قد يقع لاهل العذاب فيخفف عنهم من الالام التي هم فيها الكن بحيث يشير اليه قوله كلما خبت زدناهم سعيرا والاية تدل على
ان تحوشها لقبولها الزيادة والنقصان فان النار الحقيقية لا تقبل هذا الوصف ويحتمل ان يكون المراد كلما خبت النار المسلطة على اجسامهم
زدناهم سعيرا بانتقال العذاب الى بواطنهم وهو التفكر في الفضيحة والهول يوم القيمة وهو اشد من العذاب الجسماني واعلم
ان في القيمة مواقف ومقامات مثل الصراط والعرض واخذ الكتب ووضع الموازين والاعراف وابواب الجنة وابواب النار اما العرض
فهو مثل عرض الجيش ليعرفوا اعمالهم في الموقف وهو جمع الخلائق لا ان تحجب الازمنة وتقابل الامكنة مرتفعة في ذلك العالم فالجميع مع اختلاف

او منهم وامكنتهم في الدنيا حاضرون هنا لك في عرصة واحدة في يوم واحد فقال ان الاولين والآخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم وسئل عنه عن قوله تع فسوف يحاسب حسابا يسيرا فقال ذلك هو العرض فان من نوقش في الحساب عذب وكما يعرف الاجناد عند عرض الجيش بزيهم ولباسهم فيعرف الناس هناك بوجوههم وسيماهم وعلى صور نياتهم واخلاقهم كما مر تحقيقه فيعرف المجرمون بسيماهم فيؤخذ بالنواصي والاقدام كحال الاسارى والدواب فهنا واما الكتب فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وينقلب الى اهله مسرورا وهو المؤمن السعيد لان كتابه نفسه من جنس الالواح العالية والصحف المكرمة المرفوعة واما من اوتي كتابه بشماله وهو المنافق الشقي لان كتابه من جنس الصحائف السفلية والكتب الحسية المتلوة القابلة للاحراق كما قال تعالى ان كتاب الفجار لفي سجين واما الكافر فلا كتاب له واما المنافق لكنه لاستعداده سئل عنه الايمان وما قبل منه الاسلام كما قبل من عوام اهل الاسلام وههنا في حشره كان لا يؤمن بالله العظيم ويدخل فيه المعطل والمشرك والجاحد المتكبر على الله ويكون المنافق في باطنه واحدا من هذه الثلاثة ولا ينفع له صورة الاسلام كما ينفع للضعفاء والعوام لما ذكرنا واما من اوتي كتابه وراء ظهره فهم الذين اوتوا الكتاب فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فاذا كان يوم القيمة قيل له خذه من وراء ظهرك اي من حيث نبذته في حيوتك الدنيا كما في قوله تع قيل ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا وهو كتابه المنزل عليه بواسطة الرسول لا كتاب الاعمال فانه حين نبذوه وراء ظهره ظن ان لن يحور اي جزم واما الموازين فقد مر بيانها على قدر ما تيسر لنا في حقيقة معناها واما الصراط فقد علمت انه طريق الحق وطريق الجنة وانه يتسع في حق البعض ويضيق في حق البعض وهو ههنا معنوي وفي الآخرة له محسوسية والناس بعضهم سائر على الصراط المستقيم وبعضهم منحرفون عنه الى طريق الجحيم قال تعالى وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ولما تلى رسول الله هذه الآية خط خطا وخط عن جنبيه خطوطا اخرى فالمستقيم هو صراط التوحيد الذي سلكه جميع الانبياء واتباعهم والمعوجة هي طرق اهل الضلال وتوابع الشيطان والمنافق لا قدم له على صراط التوحيد له قدم على صراط الوجود والمعطل لا قدم له على صراط الوجود ايضا بحسب ما هو انسان وانما له قدم عليه بما هو حيوان ودابة لقوله تع ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها والموحد وان كان فاسقا لا يخلد في النار بل يمسك على الصراط ويسأل ويعذب هنالك وهو على متن جهنم غائب فيها لكلاليب التي فيه تمسكهم عليه ولما كان الصراط في النار وما ثم طريق الى الجنة الا عليه قال الله وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا وهذه الكلاليب والخطاطيف كما ورد في الحديث هي صورة تعلقات الانسان بالدنيا والقيود الدنيوية المانعة لسلوك طريق الحق تمسكهم يوم القيمة على الصراط فلا ينهضون الى الجنة ولا يقعون بقيهم في النار لاجل قوة الايمان ونور التوحيد حتى يدركهم الشفاعة لمن اذن له الرحمن فمن تجاوز ههنا تجاوز الله عنه ومن انظر معسرا انظره الله ومن عفى عن اخيه عفى الله عنه ومن استقصى حقه ههنا من غير تسامح استقصى الله حقه هناك ومن شدد على هذه الامة شدد الله عليه كما ورد في الحديث انما هي اعمالكم ترد عليكم فالزموا مكارم الاخلاق فان الله يعاملكم بما عاملتم به عباده واما الاعراف فهو سور بين الجنة والنار له باب باطنه وهو ما يلي الجنة فيه الرحمة وظاهره وهو ما يلي النار من قبله العذاب يكون عليه من تساوت كفتا ميزانه فهم ينظرون بعين الى الجنة وبعين اخرى الى النار وما لهم رجحان بما يدخلهم الله احد الدارين قال تع وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم الآيات وقد يقال للاعراف واصحابه معنى آخر وهو ايضا يقرب من هذا المعنى عند التامل فان احوال العرفاء الكاملين ما داموا في هذه الحيوة الطبيعية تشبه حال القوم في الآخرة استوت حسناتهم وسيئاتهم فانهم من جهة علمهم وعرفانهم وورقة حجابهم البدني كادوا ان يكونوا في نعيم الجنة ومن جهة كثافة اجسادهم المادية وبقاء جوبهم الدنيوية منعوا عن تمام الوصول وكمال الروح فلهم حالة متوسطة ولكنهم بحسب جوهر ذاتهم ورتبة مقومهم العالية في مكان عال مرتفع والاعراف في اللغة جمع عرف بمعنى مكان عال مرتفع لانه بسبب ارتفاعه يصير اعرف مما انخفض منه ومنه يقال عرف الفرس وعرف الديك وللمفسرين في معنى الاعراف قولان الاول وهو الذي عليه الاكثرون ان المراد منه اعلى ذلك السور المضروب بين الجنة والنار وهو المروي عن ابن عباس وروي عنه ايضا انه قال الاعراف شرف الصراط والثاني عن الحسن والزجاج ان قوله وعلى الاعراف اي على معرفة اهل الجنة واهل النار رجال يعرفون كلا من اهل الجنة واهل النار بسيماهم فقيل للحسن هم قوم استوت حسناتهم وسيئاتهم فضرب على فخذه ثم قال هم قوم جعلهم الله على تعرف اهل الجنة واهل النار يميزون البعض عن البعض والله لا ادري لعل بعضهم معنا ما اما القائلون بالقول الاول فقد اختلفوا في ان الذين هم على الاعراف منهم على اقوال احدها انهم الاشراف واهل الطاعة من الناس وثانيها انهم الملائكة يعرفون اهل الدارين وثالثها انهم الانبياء اجلسهم الله على اعالي ذلك السور تمييزا لهم عن سائر اهل الموقف وليكونوا

مطلعين

مطلعين على اهل الجنة واهل النار ومقادير ثوابهم وعقابهم وثانيها انهم يكونون في الدرجة السافلة من اهل الثواب وخامسها انهم هم الشهداء وهذا الوجه باطل لانه تعالى خص اهل الاعراف بانهم يعرفون كلا من السعداء والاشقياء والشهيد لا يلزم ان يكون عارفا بهذا القدر ولو كان المراد انهم يعرفون اهل الجنة بكون وجوههم ضاحكة مستبشرة واهل النار بسواد وجوههم وزرقة عيونهم لما بقي لاهل الاعراف اختصاص بهذه المعرفة لان جميع الخلق في القيمة يعرفون هذه الاحوال وبما بطل هذا الوجه والذي قبله لان اهل السافلة انزل حالا من ان يكونوا من اهل المعرفة وكذا الوجه الثاني لانه تعالى وصفهم بكونهم رجالا والوصف بالرجولية انما يحسن في الموضع الذي يحصل فيه التقابل بينها وبين الانوثية والملائكة ليسوا كذلك فثبت ان المراد بقوله يعرفون كلا بسيماهم هو انهم كانوا يعرفون في الدنيا اهل الخير والايمان واهل الشر والطغيان فهو تعالى اجلسهم على الاعراف وهي الامكنة العالية الرفيعة بحسب مقاماتهم ومراتبهم ليكونوا مطلعين على الكل شاهدين على كل احد من الفريقين بما يليق به ويعرفون ان اهل الثواب وصلوا الى الدرجات واهل العقاب الى الدركات لا يقال ان هذا الوجه غير صحيح ايضا لانه تعالى وصفهم انهم لم يدخلوها اي الجنة وهم يطمعون في دخولها وهذا الوجه لا يليق بالانبياء ومن يجري مجراهم لانا نقول كونهم غير داخلين في الجنة في اول الامر لا يقدح في كمال شرفهم وعلو درجتهم واما قوله وهم يطمعون فالمراد من هذا الطمع اليقين الا ترى ان الله تعالى قال حكاية عن الخليل عليه السلام والذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي يوم الدين ولا شك ان ذلك الطمع يقين فكذا ههنا وبالجملة وصفه تعالى اهل الاعراف بما وصفه من كونهم جالسين على مكان عال رفيع وكونهم عارفين كلا من الفريقين بسيماهم يدل على تشريف عظيم ومثل هذا التشريف لا يليق الا بالاشراف دون من استوت حسناته مع سيئاته فظهر ان الاولى والارجح هو القول الثاني ويؤكده ما رواه الشيخ محمد بن يعقوب الكليني عن ابي عبد الله عليه السلام انه جاء ابن الكوا الى علي عليه السلام وسأله عن قوله تعالى وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم فقال عليه السلام ونحن على الاعراف نعرف انصارنا بسيماهم ونحن الاعراف الذي لا يعرف الله عز وجل الا بسبيل معرفتنا فلا يدخل الجنة الا من عرفنا وعرفناه ولا يدخل النار الا من انكرنا وانكرناه فهذه جملة من احوال يوم القيمة وقد ورد من الاخبار في ذلك اليوم ما ورد ودونوا ونحن اوضحنا بعضها بحسب ما يبلغ اليه طاقتنا وبناء تحقيقنا ومفتاح هذه المعارف معرفة النفس لانها المنشأ والموضوع لامور الآخرة وهي بالحقيقة الصراط والكتاب والميزان والاعراف والجنة والنار كما وقعت الاشارة اليه في احاديث ائمتنا فقد روى ابن بابويه في كتاب معاني الاخبار وكتاب التوحيد عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن معنى الصراط المستقيم قال هو امير المؤمنين عليه السلام وقد روي عن سيد العابدين علي بن الحسين عليه السلام انه قال نحن ابواب الله ونحن الصراط المستقيم وعن جعفر بن محمد قال قول الله عز وجل صراط الذين انعمت عليهم يعني محمدا وذريته وعن هشام بن سالم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله ونضع الموازين القسط ليوم القيمة فلا تظلم نفس شيئا قال هم الانبياء والاوصياء والمراد بالكتاب في قوله تعالى ان كتاب الابرار لفي عليين ان كتاب الفجار لفي سجين هو نفوس الابرار ونفوس الفجار كما سبق ومما دل عليه ايضا قول امير المؤمنين عليه السلام وانت الكتاب المبين الذي باحرفه يظهر المضمر وقوله دواؤك فيك وما تشعر وداؤك منك وما تبصر دال على ان محل نعيم الجنة ولذاتها وعقاب النار وعقوباتها انما هي النفس الانسانية

فصل في بيان ماهية الجنة والنار اما الجنة فهي كما دل عليه الكتاب والسنة مطابقا للبرهان والكشف دار البقاء ودار السلام لا موت فيها ولا هرم ولا سقم ولا غم ولا هم ولا دثور ولا زوال وهي دار المقامة والكرامة لا يمس اهلها فيها نصب ولا يمسهم فيها لغوب لهم فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين وهم فيها خالدون وانها دار اهلها جيران الله واولياؤه واحباؤه واهل كرامته وانهم على مراتب متفاضلة منهم المتنعمون بتسبيح الله وتقديسه وتكبيره في جملة ملائكته المقربين ومنهم المتنعمون باللذات المحسوسة كانواع المآكل والمشارب والفواكه والارائك ونكاح حور العين واستخدام الولدان المخلدين والجلوس على النمارق والزرابي ولبس السندس والحرير والاستبرق وكل منهم انما يتلذذ بما يشتهي ويريد على حسب ما تعلقت به همته واما النار فهي دار اهلها هوان وانتقام واحزان وآلام وجوع وعطش وتجدد عذاب وتبدل جلود لا يموتون فيها ولا يحيون لا يقضى عليهم فيموتوا ولا يخفف عنهم من عذابها واهل النار حقا هم المشركون والكفار وجوههم مسودة واما المذنبون من اهل التوحيد فانهم يخرجون منها بالرحمة التي تدركهم والشفاعة التي تنالهم وفي الرواية التي عن ائمتنا انه لا يصيب احدا من اهل التوحيد الم في النار اذا دخلوا وانما يصيبهم الآلام عند الخروج منها فتكون تلك الآلام جزاء بما كسبت ايديهم وما الله بظلام للعبيد وهذه الرواية مطابقة للاصول العقلية لان العارف بالتوحيد يكون نفسه منورة بنور الحق واليقين مرتفعة عن العالم الاسفل الى مقام العلويين والنار لا تدخل محل المعرفة والايمان وانما سلطانها على الجلود والابدان كما ورد في الحديث النار لا تاكل محل الايمان فاهل النار بالحقيقة هم المشركون والكفار لا يذوقون فيها بردا ولا شرابا الا حميما وغساقا

وان يستطعموا يطعموا الزقوم وان يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل يشوي الوجوه بئس الشراب وساءت مرتفقا ينادون من مكان بعيد ثم قيل لهم
اخسئوا ولا يكلمون ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك قال انكم ماكثون ومما يجب عليك ان تعلم ان الجنة التي خرجت منها ابونا آدم وزوجته لاجل
خطيئتهما وهي جنة الارواح المسماة عند اهل المعرفة والشريعة موطن العهد ومنشأ اخذ الذرية هي غير الجنة التي وعد المتقون وهي جنة
البرزخ لان هذه لا يكون لكل احد الا بعد انقضاء حيوته الدنيوية بموته والكل الا بعد خراب الدنيا وبوار السماوات والارض وانتهاء الحركات
وبلوغ الغايات وان كانتا متفقتين في الحقيقة والمرتبة الوجودية لكونهما جميعا دار الحيوة الذاتية والوجود الادراكي الصوري من غير تجدد ولا
دثور ولا انقطاع ولا نفاد ولا تزاحم وبيان ذلك ان المبادي الوجودية والغايات متحاذية متماثلة في الترتيب بان الموت كما علمت ابتداء
حركة الرجوع للنفوس الآدمية الى الله تعالى كما ان الحيوة الطبيعية انتهاء حركة النزول لها من عنده وقد شبهت الحكماء والعرفاء هاتين الحركتين
النزولية والصعودية بالقوسين من الدائرة اشعارا بان الحركة الثانية الرجوعية انعطافية غير مارة على الاولى وان لكل جزء من درجات
القوس الصعودية بازاء مقابلها من القوس النزولية لا عينها وان كانتا من جنس واحد فاذا علمت هذا فاعلم ايضا ان الجنة جنتان جنة محسوسة
وجنة معقولة كما قال سبحانه ولمن خاف مقام ربه جنتان، فيهما من كل فاكهة زوجان وقد علمت في الفن الكلي اثبات العالم العقلي المشتمل
على الصور العقلية والمثل النورية المطابقة لجميع الانواع الخارجية وكذا علمت اثبات العالم الصوري الحيواني المشتمل على الصور الحسية المجردة عن
المادة الكائنة الفاسدة الموضوعة في الجهات فالجنة المحسوسة لاصحاب اليمين والمعقولة للمقربين وهم العليون وكذا النار ناران نار محسوسة
ونار معنوية فالمحسوسة للكفار والمعنوية للمنافقين المتكبرين المحسوسة للابدان والمعنوية للقلوب وكل من الجنة والنار المحسوستين عالم
مقداري احديهما صورة رحمة الله والاخرى صورة غضبه لقوله ومن يحلل عليه غضبي فقد هوى وكما ان الرحمة ذاتية والغضب عارض
كما يعلم بالبرهان ويدل عليه قوله سبقت رحمتي غضبي وقوله ورحمتي وسعت كل شيء فكذلك خلق الجنة بالذات وخلق النار بالعرض
وبحث هذا سر وقد علمت ان ليس للآخرة مكان في هذا العالم لا في علوه ولا في سفله لان جميع ما في امكنة هذا العالم متجددة داثرة
فانية وكل ما هو كذلك فهو من الدنيا والآخرة عقبى الدار ليست دار البوار وهي في داخل هذا العالم وفي باطن حجب السموات والارض ونسبتها
من الدنيا منزلة الجنين من رحم الام كما مر ولكن لكل من الجنة والنار مظاهر ومرائي في هذا العالم بحسب دقايقها ونشأتها الجزئية وعلى ذلك يحمل
الاخبار الواردة في تعيين بعض الامكنة لاحدهما كما وقع في قوله صلى الله عليه وآله ما بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنة وقوله قبر المؤمن روضة من رياض
الجنة وقبر المنافق حفرة من حفر النيران وما روي ان في جبل اروند عينا من عيون الجنة وروي عن ابي جعفر ع ان لله جنة خلقها في المغرب وماء
فراتكم هذه يخرج منها واليها يخرج ارواح المؤمنين من حفرهم عند كل مساء وصباح فتسقط على ثمارها وتأكل منها وتتنعم فيها وتتلاقى
وتتعارف فاذا طلع الفجر هاجت من الجنة فكانت في الهواء فيما بين الارض والسماء تطير ذاهبة وجائية وتعهد حفرها اذا طلعت الشمس وان لله
نارا في المشرق خلقها ليسكنها ارواح الكفار ويأكلون من زقومها ويشربون من حميمها ليلهم فاذا طلع الفجر هاجت الى واد باليمن يقال له
برهوت اشد حرا من نيران الدنيا كانوا فيها يتلاقون ويتعارفون واذا كان المساء عادوا الى النار فهم كذلك الى يوم القيمة وروى ايضا في كتاب
الكافي عن ابي بصير قال قلت لابي عبد الله ع انا نتحدث عن ارواح المؤمنين انها في حواصل طير خضر ترعى في الجنة وتأوي الى قناديل تحت العرش
فقال ع لا اذن ما هي في حواصل طير قلت فاين هي قال في روضة كهيئة الاجساد في الجنة وفيه ايضا عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص شر
اليهود يهود بيسان وشر النصارى نصارى نجران وشر ماء على وجه الارض ماء برهوت وهو واد بحضرموت يرد عليه هام الكفار وصداهم
وفي كثير من الاخبار ما يدل على ان الجنة في السماء قال مجاهد في قوله وفي السماء رزقكم وما توعدون هو الجنة والنار وسئل الضحاك ويروى
عن عبد الله بن سلام انه قال ان اكرم خليقة الله ابو القاسم وان الجنة في السماء واما انها في اي سماء فالمشهور انها في السماء السابعة وهو المروي
عن ابن عباس قال مجاهد قلت لابن العباس اين الجنة فقال فوق سبع سموات قلت فاين النار قال تحت ابحر مطبقة ويدل على هذا ما روي
في حديث المعراج الثابت في صحاحهم ان السدرة في السماء السابعة اذ نزل في الكتاب المجيد ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها
جنة المأوى وروي عن عبد الله بن مسعود انه قال الجنة في السماء الرابعة فاذا كان يوم القيمة جعلها الله حيث يشاء وروي عن عبد الله
بن عمر انه قال الجنة مطوية معلقة بقرن الشمس تنشر في كل عام مرة وان ارواح المؤمنين في طيور كالزرازير يتعارفون من ثمر الجنة ويقرب من هذا
كلام بعض القدماء من اهل الحكمة ان الارواح تهبط الى هذا العالم من اشعة الشمس وفي بعض الاخبار ما يدل على انها في السماء الدنيا وقد ثبت
ما يرى في حديث المعراج انه ص راى في السماء الدنيا آدم ابا البشر وكان عن يمينه باب يأتي من قبله ريح طيبة وعن شماله ريح منتنة فاخبره

جبرئيل ان احدهما هو الجنة والآخر هو النار وفي بعض الاخبار ما يدل على انها في بعض اودية الارض وذلك ما روي ايضاً في حديث المعراج انه رفع له قبل انتهائه الى بيت المقدس واد فوجد فيها بارقة طيبة وسمع صوتاً فقال لجبرئيل ما هذا فقال صوت الجنة يقول كذا ومن الاخبار ما يدل على ان النار والجنة كينونتهما في الارض في بعض الاوقات كما روي في حديث صلوة الكسوف اذ روي انه قال ص ما من شيء توعدونه الا وقد رأيته في صلوتي هذه لقد جيء بالنار وذلك حين رأيتموني تأخرت مخافة ان يصيبني من لفحها الحديث الى ان قال ثم جيء بالجنة وذلكم حين رأيتموني تقدمت حتى قمت في مقامي ولقد مددت يدي وانا اريد ان اتناول من ثمرها لتنظروا اليه ثم بدا لي ان لا افعل هذا الحديث مما رواه مسلم في كتابه وحكى بعضهم انه لما رأى جهنم وهو في صلوة الكسوف جعل يتقي حرها عن وجهه بيده وثوبه ويتأخر عن مكانه ويتضرع ويقول الم تعدني يا رب انك لا تعذبهم وانا فيهم الم تعدني حجبت عنه اراد قوله وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون وروي انه ص انه صلى يوماً الصلوة ثم رقى المنبر فاشار بيده قبل قبلة المسجد فقال لقد رأيت الآن منذ صليت لكم الصلوة الجنة والنار ممثلتين في قبل هذا الجدار فلم ار كاليوم في الخير والشر رواه البخاري واما النار فالمشهور في السنة الجمهور انها في الارض السابعة ومن الاخبار ما يدل على انها في السماء كما نقلنا روايته عن مجاهد والضحاك في تفسير قوله وفي السماء رزقكم وما توعدون وكما روي في حديث المعراج انه ص رأى في السماء الدنيا مالكاً خازن النار وفتح لطريقها من طرف النار لينظر اليها حتى ارتقى اليه من دخانها وشررها وما عن يساره من الباب ومن الاخبار ما يدل على انها في البحر منها ما روي عن امير المؤمنين ع انه سأل يهوديا اين موضع النار في كتابكم قال في البحر قال ع ما اراه الا صادقاً لقوله تعالى والبحر المسجور ويروى ايضاً في التفاسير ان البحر المسجور هو النار ومنها ما رواه احمد بن حنبل في مسنده عن رسول الله ص انه قال البحر هو جهنم ومنها ما يروى عن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله ص لا يركبن رجل بحراً الا غازياً او معتمراً فان تحت البحر ناراً او تحت النار بحراً ومنها ما اورده الثعلبي في تفسيره عن رسول الله ص انه قال البحر نار في نار ومنها ما مر ذكره نقلاً عن مجاهد عن ابن عباس ان النار تحت بحر اسمه قيس ومن ورائه بحر اسمه الاصم ومن ورائه بحر اسمه مطبق ومن ورائه بحر اسمه برهاس ومن ورائه بحر اسمه الساكن ومن ورائه بحر اسمه الباكي وهو آخر البحار محيط بالكل وكل واحد من هذه البحار محيط بالذي تحته ومنها ما روي عن بعض السلف في قوله تعالى يستعجلونك بالعذاب وان جهنم لمحيطة بالكافرين قال ان جهنم هو البحر وهو محيط بهم ينتثر فيه الكواكب ثم تستوقد ويكون هو جهنم ومنها ما يروى عن ضحاك في قوله تعالى اغرقوا فادخلوا ناراً هي في حالة واحدة في الدنيا يغرقون من جانب ويحرقون من جانب ومثله ما سبق نقله عن سقراط الحكيم ان مرتكب الكبائر يلقى في طرطاوس وقال المترجم طرطاوس شق كبير وهوية تسيل اليه الانهار ويعني به البحر او قاموساً فيه دردور ومن الاخبار ما يدل على ان النار في هذه الارض بعينها كحديث الوادي الذي ذكرناه من قبل ومنها ما يدل على ان بعض جهنم في الارض كما روي عن قتادة في قوله تعالى افمن اسس بنيانه على شفا جرف هار فانهار به في نار جهنم قال والله ما تناهى ان وقع في النار وروي عن جابر بن عبد الله قال رأيت الدخان يخرج من ارض ضرار ويقال الحجر يقذف منها ويقرب من هذا حديث وادي برهوت المروي عن امير المؤمنين ع قال ابغض البقاع الى الله تعالى وادي برهوت فيه ارواح الكفار وفيه بئر ماء اسود منتن يأوي اليه ارواح الكفار وذكر رجل انه بات في وادي برهوت فسمع طول الليل يا دومة فذكر ذلك لرجل من اهل العلم فقال الملك الموكل بارواح الكفار اسمه دومة وحكى الاصمعي عن رجل من حضرموت انه قال نجد من ناحية برهوت الرائحة فظيعة منتنة جداً فيأتينا بعد ذلك خبر موت عظيم من عظماء الكفار وبعض هذه الاخبار وان كانت في ارواح الكفار من غير تعرض بذكر النار الا انا مع ضممناها الى اخبار اخرى والى قوله النار يعرضون عليها غدواً وعشياً ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب يستفيد في الحكم النار على وجه اظهر **تنبيه** هذه الاخبار والروايات وان كانت ظواهرها متناقضة على ارباب العلوم الرسمية لكن بواطنها متوافقة عند العرفاء المحققين لابتناء علومهم ومعارفهم على اصول صحيحة برهانية ومقدمات جلية كشفية لا يشكون فيها ويشكون في الشمس رابعة النهار بخلاف غيرهم من اصحاب البحث والجدال وارباب الرواية من غير دراية وحال فانهم حيث لم يأتوا البيوت من ابوابها تناقضت عليهم الاحكام وتفاسدت عندهم مقاصد الحديث والكلام وبالجملة قد علمت ان الجنة والنار في نشأة اخرى وعالم آخر موجودة امور صورية بلا مادة وانفعال وحركة والدنيا وكل ما فيها امور كائنة فاسدة متجددة داثرة زائلة ذات اوضاع وجهات مكانية فكل خبر يذكر فيه ان الجنة او النار في مكان من امكنة الدنيا وموضع من مواضع هذا العالم فاما ان يكون المراد باطن ذلك المكان كقولهم ان الجنة في السماء والنار تحت السماء ليس المراد به ان الجنة داخلة في جسمية السماء دخولاً وضعياً بل دخولاً معنوياً كدخول النفس في البدن وكذا حكم النار وقد علمت ان منزلة الجنة والنار من هذا العالم منزلة الجنين من الرحم فالرحم مثل الدنيا

لو ينكشف الاخرى وما لم ينهدم بناء الظاهر لم يعمر بناء الباطن واما ان يكون المراد منها حكم المظاهر او فاتق والا نشاءات النسبية للجنة
والنار الا ترى ان المرآة مظهر للصور الحسية وليست الصورة موجودة فيها فكذلك بعض مواضع الدنيا مظهر للجنة والنار فكما ان ما بين
قبر الرسول صلى الله عليه وآله ومنبره روضة من رياض الجنة اى مظهر يظهر بها لمن كان من اهل الكشف والشهود روضة من اهل الجنة كمرآة يشاهد الغير
بها صورة من الصور المحسوسة التى قابلها فكذلك بعض المواضع المذكورة بمنزلة المرائى المنكشفة بها احوال الجنة او النار كجدار مسجد الرسول صلى الله عليه وآله
الذى تمثل له الجنة والنار وكماء الفرات وعين فى جبل اروند وكوادى برهوت وغير ذلك من مواضع الارض وكذلك البحر الواقع فى حديث لا
يركبن رجل البحر فان المراد بكون الجنة او النار فى هذه المواضع انها صارت مجالى ومظاهر ينكشف بها مثال احدهما واما ما يروى عن قول امير
المؤمنين عليه السلام مع اليهودى وتصديقه اياه فى ان موضع النار فى البحر فليس المراد من البحر هذا البحر المحسوس بل شىء آخر معنوى غير محسوس بهذه
الحواس المشار اليه فى قوله والبحر المسجور وكذا المنقول عن ابن عباس وكعب الاحبار من ان النار سبعة ابحر ليس المراد منه بحار الدنيا وانما المراد منها
طبقات عالم الطبيعة بحسب الجوهر حقيقة فان الطبيعة فى الحقيقة نار غير محسوسة محرقة للاجسام مقلبة للابدان محللة مبدلة للجلود

فصل فى الاشارة الى مظاهر الجنة والنار ومشاهدهما اعلم ان لكل ماهية من الماهيات الحقيقية ومعنى من المعانى الاصلية حقيقة كلية
ومثلا جزئية ومظاهر جمادية فى هذا العالم فالانسان له حقيقة كلية هى الانسان العقلى الجامع لجميع رقائقه وخصوصياته على وجه
اعلى واشرف وهو الروح المنسوب الى الله فى قوله تعالى ونفخت فيه من روحى وله امثلة جزئية كزيد وعمرو وله مظاهر ومشاهد كالمرايا
والاجسام الصقيلة فكذلك للجنة حقيقة كلية هى روح العالم ومظهر اسم الرحمن كما فى قوله يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ولها
مثال كلى كالعرش الاعظم مستوى الرحمن لقوله الرحمن على العرش استوى وامثلة جزئية كقلوب المؤمنين قلب المؤمن عرش الله ولها مظاهر
حسية كما وقع فى الاخبار المذكورة من عين اروند وغيرها وكذا النار لها حقيقة كلية جامعة لافرادها وهى البعد عن جوار الله ورحمته بحجب
اسمه الجبار المنتقم القهار ولها امثلة مثالية هى طبقات سبعة تحت الكرسى موضع القدم من نعتر فان بعده قدم الجبار وهى لاهل
النار وقدم صدق عند ربك هى لاهل الجنة وفيه اصول السدرة التى هى شجرة الزقوم طعام الاثيم وهناك منتهى اعمال الفجار والمنافقين
ولها امثلة جزئية هى طبيعة كل احد من الناس معذب لعذاب الجحيم نفسه وهواه لعذاب الروح ولها مظاهر ومجال حسية فى هذا العالم
كما ورد فى الاخبار من وادى برهوت وغيره ولكل من الجنة والنار ابواب كما سنشير اليه **فصل** فى ابواب الجنة والنار ابواب الجنان هى المشار
اليها فى القرآن بقوله سبحانه والملائكة يدخلون عليهم من كل باب وقوله لا تفتح لهم ابواب السماء ولا يدخلون الجنة وقوله جنات عدن مفتحة
لهم الابواب وابواب النيران هى المشار اليها بقوله ادخلوا ابواب جهنم خالدين فيها وقوله حتى اذا جاؤها فتحت ابوابها وقوله لها سبعة ابواب
لكل باب منهم جزء مقسوم واعلم انه وقع الاختلاف فى تعيين هذه الابواب فقيل هى المدارك السبعة للانسان وهى الحواس الخمس والحاستان
الباطنتان اعنى الخيال والوهم احدهما مدرك الصور وثانيهما مدرك المعانى الجزئية وهذه الابواب كما انها ابواب دخول النيران كذلك هى
ابواب دخول الجنان اذا استعملها الانسان فى الطاعات واقتناء الخيرات وانتزاع معانى الكليات من المحسوسات والجزئيات وبالجملة استعملها
فيما خلقت لاجله وللجنة باب ثامن مختص بها هو باب القلب وقيل هى الاعضاء السبعة التى وقع التكليف بها وقيل هى الاخلاق السيئة
مثل الحسد والبخل والتكبر وغيرها للنار ومقابلاتها من الاخلاق الحسنة كالعلم والكرم والشجاعة وغيرها للجنة ولا يبعد ان يكون الصفات
السيئة سبعة مواضع لكل منها شعب كثيرة وكذا الصفات الحسنة يكون ثمانية مجامع تحت كل منها اصناف كثيرة كما هى مذكورة فى كتب
الاخلاق والقول الاول اولى واوفق فان كلا من المشاعر السبعة باب الى الشهوات الدنيا وبها التى ستصير نيرانا محرقة وهيئات معذبة
للنفوس فى الآخرة وهى بعينها اذا استعملت فى طريق الخير ابواب الى ادراك الحقائق والمعارف وفعل الحسنات التى بها يثاب فى العاقبة ويصعد
الى الملكوت ويدخل فى الجنة مع زمرة الملائكة وبالجملة لكل من هذه المشاعر والمدارك باطن وظاهر باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب
فظواهرها ابواب مفتوحة الى عالم الجحيم او الى ما به استحقاقه الدخول فى الجحيم وبواطنها ابواب مفتوحة الى عالم الجنان او استحقاقه دخولها
واذا غلقت ابواب النيران فتحت ابواب الجنان بل هى على شكل الباب الذى اذا فتح على موضع انسد عن موضع آخر فحين غلق ابواب احديهما
حين فتح ابواب الاخرى الا باب القلب هو الباب الثامن فانه مغلق دائما على اهل الحجاب الكلى والكفر وهو مختص باهل الجنة من جهة الايمان
والمعرفة ولا يفتح ابدا لاصحاب النار لانهم المختوم على قلوبهم فى الازل لقوله تعالى ختم الله على قلوبهم وقوله فطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون
وليس للنار دخول وتصرف فى القلوب والافئدة وانما تطلع عليها كما قال تعالى نار الله الموقدة التى تطلع على الافئدة لا دخول فيها لغلق ذلك الباب عليها كغلق باب الجنان

على الكفار وما ذكره الله من ابواب الا السبعة التي يدخل فيها الانس والجان واما الباب الثامن المغلق الذي لا يدخل فيه اهل الكفر والاحتجاب فباطنه محل الايمان والعبودية وفي الحديث التراب لا ياكل محل الايمان وهو باطنه سجدة في الدنيا والاخرة ليس للعذاب الشقاء فيه مدخل فالقلب كالجنة حفت بالمكاره وباطنه فيه الرحمة وظاهره فيه العذاب هي النار التي تطلع على الافئدة واما منازل جهنم ودركاتها وخوخاتها فعلى قياس ما يذكر في الجنان من المنازل والدرجات والرواشن على سبيل المقابلة واما اسماء ابوابها السبعة فهي باعتبار الاضافة الى منازلها كباب جهنم وباب الجحيم وباب السعير وباب اللظى وباب السقر وباب الحطمة وباب السجين والباب الثامن المغلق لا يفتح فهو الحجاب والسد واما خوخات النار فهي شعب الكفر والفسوق وكذا خوخات الجنة هي شعب الايمان والطاعة فمن عمل من خير فهو يراه في الآخرة ومن عمل من شر فقد يراه وقد يعفى عنه **تبصرة وتذكرة** اعلم ان باطن الانسان في الدنيا هو ظاهره في الاخرة وما دام الانسان في هذا العالم يكون الاخرة عالم غيب بالقياس اليه واذا انتقل من الدنيا الى الاخرى يصير ذلك العالم عالم شهادة بالقياس اليه واطلاق ابواب الجنان على هذه المشاعر الظاهرة من باب التوسع ليس على سبيل الحقيقة لان باب الدار وباب البلد ما اذا فتح فتح اليها بالاجتياز ولا بد ان يكون باب كل مدينة من جنسها وباب كل شيء من جنسه وهذه الحواس ليست كذلك والتي تنفتح الى الجنة ما هي الا الحواس المحشورة مع النفس الباقية ببقائها في الاخرة وقد علمت ان للنفس فيها سمعا وبصرا وشما وذوقا ولمسا وتذكرا وتصرفا ويدا روحانية ورجلا كذلك فلها عين باصرة ناظرة الى ربها واذن سامعة تسمع آيات الله وكلمات الملائكة واصوات طيور الجنة ونغماتها وتسبيحات الاشياء وشم تشم به روائح الانس ونسائم القدس وذوق يذوق به طعوم الجنة وفواكه مما يشتهون ولمس تلمس به حور العين وهي المشاعر الروحانية والحواس الباطنة وهي مع محسوساتها من اهل الجنة ان لم يبدها سادة ولم يحجبها حجاب واما هذه الحواس فهي في مدركاتها امور مستحيلة زائلة داثرة كائنة فاسدة منشأ العذاب الاليم والحجاب الاليم وتؤدي الانسان الى الهاوية وتحرق بنار الجحيم فكل نفس يتبع الهوى ويحركها الشهوة ويستخدمها الشيطان ويستعبدها كما قال افرأيت من اتخذ الهه هواه واضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فيصير من اهل النار اذ قد صار كل من مشاعره السبعة سببا من اسباب بعده من الله وملكوته وبابا من ابواب طاعته للهوى وانقياده للشهوة وعدوله عن طريق الهدى وسنن الحق ووقوعه في الهوى فمن يهديه من بعد الله افلا تذكرون ويكون حاله وما له كما افصح الله عنه بقوله واما من طغى وآثر الحيوة الدنيا فان الجحيم هي المأوى فظهر ان كل مشعر من المشاعر باب من ابواب الجحيم لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم واما اذا تنور القلب بنور المعرفة والايمان وخرج من القوة الى الفعل بالرياضة والعبادة والطهارة عن وسخ المعاصي ودرن الشهوات كالحديد اذا اذيب بالنار وذهب بها درنه وخبثه واتخذت منه مرآة مصيقلة صار كعين صحيحة استنارت بنور الملكوت الاعلى فيطالع بكل مشعر من مشاعره آية من آيات ربه الكبرى وبابا من ابواب معرفة ربه الاعلى فينتزع من صورها المحسوسة الجزئية معاني معقولة كلية ويفهم منه اسرارا الهية يعرف بها ويدخل جنة المقربين ويستعد بها للسعادة القصوى ومجاورة الرحمن في مقعد صدق عند مليك مقتدر وهذا بخلاف حال اهل الهوى والجهالة المشتغلين بشهوات الدنيا المعرضين عن الاخرة ومن يسمع آيات الله مصرين مستكبرين كما قال يسمع آيات الله ثم يصر مستكبرا كأن في اذنيه وقرا فبشره بعذاب اليم فغلقت عليهم الابواب وسدت عليهم الطرق الا طريق جهنم خالدين فيها كما قال سبحانه في حقهم وجعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهم سدا فاغشيناهم فهم لا يبصرون اشارة الى انه ليس لهم درجة قوية نظرية ينفتح بابها لادراك العلوم الالهية ليكونوا من اهل القرب والمنزلة عند الله ولا انهم لهم قلب سليم واذن واعية لها باب مفتوح الى تلقي السمعيات والمواعظ والخطابات ليكونوا من اهل السلامة من عذاب الاخرة فلا جرم حالهم في الاخرة كما اعترفوا به حين لم ينفعهم الاعتراف قالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير فاعترفوا بذنبهم فسحقا لاصحاب السعير فقد وضح وانكشف ان جميع هذه المشاعر الثمانية تصلح لان تصير ابواب الجنان في حق من يصرفها فيما خلقها الله لاجله كما قال واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى ومنها ابواب جهنم في حق من صرفها في طاعة الهوى وشهوات الدنيا كقوله واما من طغى وآثر الحيوة الدنيا فان الجحيم هي المأوى فان قلت باب الدار يشبه الدار والجنة والنار داران متخالفتان في جوهر الحقيقة ونحو الوجود فكيف يصح ان يكون المشاعر الانسانية بعينها ابواب الجنة وابواب النار قلنا السمع والبصر وغيرهما التي لاهل السعادة والهدى مباينة بالحقيقة والنوع عندنا للتي لاهل الشقاوة والهوى وان وقع الاشتراك بينهما في اصل الاحساس والشعور فان مدارك اهل السعادة ومراتبهم مطهرة عن رجس الهيولى منورة بنور المعرفة والتقوى ومدارك الاشقياء المدبرين المردودين

الى اسفل سافلين مغشاة بغشاوة الطبع مظلمة بظلمات الجهل والهوى وبالجملة السمع والبصر والفؤاد التي لاولئك الاصحاب واولي الالباب
قد وقع لها التبديل الاخروي والتحويل الالهي الذي به تستاهل لان تكون من ابواب الجنة التي هي دار الحسنات ومنزل الخيرات واما السمع والبصر
والفؤاد التي لاصحاب النار والاشقياء الفجار فصارت لجرم ما كانت والظلم والجحد فناسبت لان يكون مداخل وابوابا لدار الظلمات ومعدن
البوار والنكال والعذاب **مكاشفة تنبيهية** اعلم هداك الله لسلوك سبيل الآخرة على الصراط المستقيم ان الجنة التي يصل اليها
من هو من اهلها هي مشهودة لك اليوم من حيث محلها الا من حيث صورتها وانت تتقلب فيها على الحالة التي انت عليها ولا تعلم انك فيها فان
الصورة الطبيعية تمنعك وتحجبك عن مشاهدتها ومشاهدة ما اعدت فيها من نعيمها وغرفاتها واشجارها وانهارها وطعامها وشرابها
فاهل الكشف الذين ادركوا ما غاب عنهم يرون ذلك المحل ويرون من كان في روضة خضراء وان كان في جهنم يرونه بحسب ما يكون فيه من لغوب
ونصب من حرورها وزمهريرها ونيرانها وطبقها وحياتها وعقاربها وجحيمها وزقومها ومن لم يكن من اهل الكشف والبصيرة وبقي في عمى
حجابه لا يدرك ذلك مثل الاعمى يكون في بستان فما هو غائب عنه بذاته ولكن لا يراه ولا يلزم من كونه لا يراه ان لا يكون فيه وكذلك اكثر اهل
الجنة في الجنة الآن ولكن لا يرونها وهم يتقلبون فيها وكذلك اصحاب النار في النار وقد احاط بهم سرادقها وهم لا يشعرون كما نبه الله عليه
بقوله وان جهنم لمحيطة بالكافرين وبقوله جنة عرضها كعرض السماء والارض اعدت للذين آمنوا وبقوله في حديثه القدسي اعددت لعبادي
الصالحين ما لا عين رأت الحديث وقد علمت ان جنة المؤمن وجحيم الكافر ليست بامر خارج عن نفسه فاذا كانت معدة اليوم كانت متصلة
بها وان كان هو في حجاب عنها الا ان الله قد يحول بين المرء وقلبه فكيف بينه وبين نعيم قلبه وجحيمه ومن الناس من يستصحبه هذا الكشف
ومنهم من لا يستصحبه وهو قد يكون ارفع حالا منه لحكمة اخفاها الله في خلقه فلاهل الله اعين يبصرون بها واذان يسمعون بها وقلوب
يعقلون بها وهي غير هذه الاعين والآذان والقلوب كما علمت آنفا واهل الكفر والحجاب صم بكم عمي فهم لا يعقلون عن الله فهم لا يرجعون
الى الله **فصل** في تتمة الاستبصار في بيان حقيقة احوال الجنة والنار قد علمت ان النشأة الآخرة نشأة متوسطة بين المجردات العقلية
وبين الجسمانيات المادية وكل ما فيها صور محسوسة مدركة بقوة نفسانية هي خيالية في هذا العالم وحس في ذلك العالم والانسان اذا مات و
تجرد عن هذا البدن الطبيعي قامت قيامته الصغرى وحشر اولا الى عالم البرزخ ثم الى الجنة والنار عند قيامته الكبرى والفرق بين الصور التي
يراها ويكون عليها الانسان في البرزخ والتي يشاهدها ويكون عليها في الجنة انما يكون بالشدة والضعف في الكمال والنقص اذ كل منهما صور
ادراكية جزئية غير مادية الا انها مشهودة في عالم البرزخ بعين الخيال وفي عالم الجنان بعين الحس لكن عين الحس الاخروي ليس غير عين الخيال
بخلاف الحس الدنيوي المنقسم بحسب قوى في خمسة مواضع من البدن مختلفة فموضع البصر هو العين وموضع السمع هو الاذن وموضع الذوق
هو اللسان ولا يمكن ايضا ان يفعل كل منها فعل صاحبه فالبصر لا يسمع والسمع لا يبصر وهما لا يذوقان ولا يشمان وعلى هذا القياس في الجميع
فان قلت باصرة العين ولامستها في موضع واحد قلنا ليس كذلك بل الباصرة في الجليدية ولامسة العين في القرنية واما حواس الآخرة فجميعها في
موضع واحد غير متغايرة الوضع والجهة وكل منها يفعل فعل صاحبه ونسبة الصور البرزخية الى الصور التي في القيامة الكبرى كنسبة الطفل او
الجنين الى البالغ قال صاحب الفتوحات المكية في الباب الخامس والستين وثلثمائة منها والموت بين النشأتين حالة برزخية تعمر الارواح فيها
اجسادا برزخية خيالية مثل ما عمرتها في النوم وهي اجساد متولدة عن هذه الاجسام الترابية فان الخيال قوة من قواها ثم قال ومن مات فقد
قامت قيامته وهي القيامة الجزئية فاذا فهمت القيامة الجزئية فقد فهمت القيامة العامة لكل ميت كان عليها فان مدة البرزخ من النشأة
الاخرى بمنزلة حمل المرأة الجنين في بطنها ينشئه الله نشأ بعد نشأ فيختلف عليه اطوار النشآت الى ان يولد يوم القيامة فلهذا قيل في الميت
اذا مات فقد قامت قيامته اي ابتدأ في ظهور النشأة الاخروية في البرزخ الى يوم البعث من البرزخ كما يبعث من البطن الى الارض بالولادة
فتدبر نشأته بعينه في الارض زمان كونه في البرزخ تسويته وتعديله على غير مثال سبق مما ينبغي للدار الآخرة وقال في الباب الرابع والسبعين
وثلثمائة واعلم ان التحول من يرى في الدنيا مقلبا للقلوب فيتنوع الخواطر لتجليه وان تنوع الخواطر في الانسان عين التجلي الالهي من حيث لا يشعر
بذلك الا اهل الله كما انهم يعلمون ان اختلاف الصور الظاهرة في الدنيا والآخرة في جميع الموجودات ليس غير تنوع التجلي فهو الظاهر اذ هو
عين كل شيء وفي الآخرة يكون باطن الانسان ثابتا فانه عين ظاهره [illegible] في الدنيا والتبدل فيه خفي وهو خلقه الجديد في كل آن الذي هم فيه
في لبس وفي الآخرة يكون ظاهره مثل باطنه في الدنيا ويكون التجلي الالهي دائما بالفعل فيتنوع ظاهره في الآخرة كما يتنوع باطنه في الدنيا في
الصور التي يكون فيها التجلي الالهي ينصبغ بها انصباغا فذلك هو المضاهي الآتي غيبا الى غيره في الآخرة ظاهره في الدنيا باطنه فحكم الخيا

[illegible]

مستصحب للانسان في الآخرة انتهى واعلم انه قد انفق في هذا العالم لبعض الكاملين كالانبياء والاولياء ولغيرهم من الكهنة والمجانين اكثر من
من وثبت قوة خياله او ضعفت قوة حسه انه يرى بعين الخيال شيئا مشاهدا محسوسا كما يشاهد سائر المحسوسات فكثيرا ما يشتبه عليه الامر
ويزعم ان ما رآه موجود في الخارج فيغلط وجميع ما يراه الانسان يوم القيمة يراه بعين الخيال فيهما من المنامات وغيرها العدم بقائها ودوام
الحجاب عنها بعد انقضاء مدة فلا تعويل عليها فيها لزوالها عن المشاهدة سريعا اذ ليس هذا العالم موطن وجودها فبالموت يرفع الحجاب بالكلية
فيدوم مشاهدة عين الخيال وتلك الصور المشهودة للنفس قد علمت انها ليست خارجة عن ذاتها بل عينها فالاجساد في الآخرة وفي عالم الخيال
عين الارواح وهذا معنى تجسد المعاني وتجسد الارواح وهي لا تكون الا في ذلك العالم واما في هذا العالم فالارواح يتعلق بهذه الاجساد
لا انها تتجسد وكذا الاجساد في الآخرة تروحن وفي الدنيا لا يكون كذلك قال في الباب الثالث والسبعين وثلثمائة وفيه علم تجسد
الارواح في صورة الاجسام الطبيعية هل عين تلك الروح هو عين الصورة التي ظهر فيها او هو ذلك في عين الرائي كزيد في السماء او هل
الروح لتلك الصورة كالروح للجسم اعني النفس الناطقة وتلك الصورة صورة حقيقية لها وجود عيني كسائر الصور الحقيقية وهذه مسئلة
اغفلها كثير من الناس بل كلهم وانهم قنعوا بما ظهر لهم من صور الارواح المتجسدة فلو تروحوا في نفوسهم وحكموا بالصور على اجسامهم و
اشكالهم وصورهم في عين من يراهم علموا عند ذلك تجسد الارواح لماذا يرجع فانه علم ذوق لا علم نظر فكري وقد بينا ان كل صورة تحدث في
العالم فلا بد لها من روح يدبره من الروح الكل المنفوخ منه في الصورة ومن علم ان الصورة المتجسدة في الارواح اذا قلت انا حيوانا
او قطعت ان كانت نباتا انها تنتقل الى البرزخ ولا بد كما تنتقل عني بالموت وانها ان ادركت بعد ذلك انما يدركها كما يدرك كل ميت
من الحيوان انسان او غير انسان فهي هيهنا ايضا اذا وقفت على علم هذا اعلمت صور الارواح المتجسدة لماذا يرجع انتهى وقال في الباب الحادي
والثمانين وثلثمائة فاعلم ان هذه المقامات المذكورة لا يدركها الا بعين الخيال لا بعين الحس اذا شوهدت فان صورها اذا مثلها الله
فيما شاء ان يمثلها متخيلة تراها اشخاصا اي العين كما ترى المعاني بعين البصيرة فان الله اذا قلل الكثير او كثر القليل فما تراه الا
بعين الخيال لا بعين الحس وهو البصر في الحالين كما قال تعالى اذ يريكهم اذ التقيتم في اعينكم قليلا ويقللكم في اعينهم وقال يرونهم مثليهم رأي
العين وما كانوا مثليهم في الحس فلو لم يرهم بعين الخيال كانت الكثرة في القليل كذبا ولكان الذي يريه غير صادق فيما اراه اياك وان كان الله
ادرك ذلك اذا كان بعين الخيال كانت الكثرة في القليل حقا والكثرة والقلة في الكثير حقا لانه حق في الخيال وليس بحق في الحس قال وهكذا
كل ما تراه على خلاف ما هو عليه في الخارج ما تراه الا بعين الخيال ولا تغفل عن مثل هذا العلم وفرق بين الامرين واعلم انك لا تقدر على
ذلك الا بقوة الهية يعطيها الله من يشاء من عباده الا ترى الصحابة لو دققوا النظر الصحيح حقه واعطوا المراتب حقها لم يقولوا في جبرئيل
انه دحية الكلبي لقالوا ان لم يكن روحانيا او معنى تجسد والا فهو دحية الكلبي ادركناه بالعين الحسي فلم يجردوا ولا اعطوا الامر الالهي حقه
فهم الصادقون الذين ما صدقوا فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم هو جبرئيل فحينئذ عرفوا ما راوه كما قالوا فيه لما تمثل لهم في صورة لم يعهدوها عندهم
حين جاء فعلم الناس دينهم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اتدرون ما السائل فقالوا الله ورسوله اعلم لكونه ظهر في صورة مجهولة عندهم فقال لهم هذا
جبرئيل ثم قال وهذا الكون اعظم شبهة من التباس الخيال بالحس فان الانسان ان تمكن في هذا النظر شك في العلوم الضرورية وان لم
يتمكن التزل بعض الامور عن منزلها فاذا اعطاه الله قوة التفصيل ابان لها الامور اذا رآها رأى عين فيعلم ما هو اعلم العين التي رآها
بها من نفسه فاكرم على اهل الله هذا وكثير من اهل الله من لا يحصل بالله لما ذكرناه ولولا علمه بنومه وانه رآه في حال نومه ما قال انه خيال فكم
كان يرى في حال اليقظة مثل هذا ويقول انه راه محسوسا بحسه قال وهذا باب واسع المجال وهو عند علماء الرسوم غير معتبر ولا عند
الحكماء الذين يزعمون انهم قد علموا الحكمة وقد نقصهم علم شموخ هذه المرتبة على سائر المراتب ولا قدرها عندهم فلا يعرف قدرها ولا قوة
سلطانها الا الله ثم اهله من نبي او ولي والعلم بها اول مقامات النبوة قال وما احسن تنبيه الله عباده من اولي الالباب واهل الاعتبار
اذ قال هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء فمن الارحام ما يكون خيالا يصور فيه المتخيلات كيف يشاء عن نكاح معنوي وحمل معنوي
يفتح الله في ذلك الرحم المعاني في اي صورة ما شاء ركبها فيرى الاسلام قبة والقرآن سمنا وعسلا والقيد ثباتا في الدين والدين قميصا
سابغا والعلم لبنا وقال في هذا الباب ايضا واعلم ان في حضرة الخيال في الدنيا يكون الحق محل تكوين العبد فلا يخطر له خاطر في امر ما الا و
يكون في هذه الحضرة كتكوينه اعيان الممكنات اذا شاء ما شاء منها فيشبه العبد في هذه الحضرة من مشيئة الحق فان العبد ما يشاء الا ان يشاء
العبد في الدنيا ويقع بعض ما يشاء العبد في الدنيا في الحس واما في الخيال فكشبه الحق في النفوذ فالحق مع العبد في هذه الحضرة على كل حال لما

ما يشاء فالعبد كما هو في الآخرة في حكم عموم المشية لان باطن الانسان هو ظاهره في الآخرة فلذلك يكون عين مشية كل شيء اذا اشتهاه فالحق
في تصريف الانسان في هذه الحضرة في الدنيا في شهوته في الآخرة لا في الدنيا حتا فالحق تابع في هذه الحضرة وفي الآخرة لشهوة العبد كما
هو العبد في مشيته تحت مشية الحق فالحق شأن الامر في ان العبد لو وجد له جميع ما يريد ايجاده في هذه الحضرة في الدنيا وكذلك في الآخرة
والعبد يتبع الحق في صورة التجلي فما يتجلى الحق له في صورة الا انصبغ بها فهو يتحول في الصور لتحول الحق والحق يتحول في الايجاد لتحول مشية العبد
في هذه الحضرة الخيالية في الدنيا خاصة وفي الآخرة في الجنة عموما ولنا خلق الله همّا فعالة في الوجود الحسي ظهر بذلك التفاضل في جميع
الاشياء حتى في الاسماء الالهية والهمم الفعالة قد تفعل في هم غير اصحابها وقد لا يفعل مثل انك لا تهدي من احببت انتهى كلامه فتحقق و
تبين من جميع ما ذكرناه ونقلناه ان الجنة الجسمانية عبارة عن الصور الادراكية القائمة بالنفس الخيالية مما تشتهيها النفس وتستلذها
ولا مادة ولا مظهر لها الا النفس وكذا فاعلها وموجدها المريب وهو هي لا غير وان النفس الواحدة من النفوس الانسانية مع ما تتصوره وتلتذ
من الصور بمنزلة عالم عظيم نفسي اعظم من هذا العالم الجسماني بما فيه وان كل ما يوجد فيها من الاشجار والانهار والابنية والغرفات كلها
حية بحيوة ذاتية وحيوتها كلها حيوة واحدة هي حيوة النفس التي تدركها وتوجدها وان ادراكها للصور هو بعينه ايجادها لها لا انها ادركتها
فاوجدتها او اوجدتها فادركتها كما في افعال الحق او من هنا في هذا العالم حيث انا نتخيل شيئا ملائما كالحركة او الكتابة او لا فنفعله ثانيا
ثم نتخيله بعد ما نفعلناه بل ادركتها موجودة واوجدتها مدركة بلا تقدم وتأخر ولا مغايرة اذ الفعل والادراك هنا شيء واحد واما
دار جهنم فهي ليست كذلك لانها ليست دار ارادة وعانية خالصة بل هي مكدرة مشوبة بهذا العالم وكانها هي هذا العالم انساق الى الآخرة بتوابع
القهرمان وزمام التسخير فالجهنمي يريد ما لا يجده ويشتهي ما يضره ويفعل ما يكرهه ويختار ما يبعده ويهرب عما يصحبه قائلا كما حكى الله عنه
يا ليت بيني وبينك بعد المشرقين فبئس القرين وجميع مشتهياته مرغوبة عنها ربه وحيائه وبالجملة حقيقة جهنم وما فيها هي حقيقة الدنيا
ومشتهياتها تصورت للنفوس الشقية بصورة مولمة معذبة لها محرقة لابدانها مذيبة للحومها وشحومها مبدلة لجلودها مشوهة لخلقها
مسودة لوجوهها ثم لما كانت الدار الآخرة دار لا فاعل ولا مؤثر هناك الا الحق سبحانه اذ الاسباب المتقابلة والعلل المتضادة مرتفعة وكذا
الموانع والعوائق والحجب منتفية في ذلك العالم فلا مؤثر ولا مالك الا هو الملك يومئذ لله فمن وافق رضاه القضاء الرباني وانخرطت ارادته
في ارادة الله واستهلكت خيرته في خيرة الله كما في قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة كان فعله بعينه
فعل الحق وكل من كان كذلك كان في نعيم دائم وبهجة فائقة ولذة غاشية فالمؤمن لا محالة في روضات الجنات ابدا وقدمنا سابقا ان مشية
العبد في الجنة عين مشية الحق تعالى ووجه ذلك ان جميع الاشياء صادرة عن الواجب تعالى على الوجه الاتم والنظام الاحسن والخير الاعلى فمن سلم
قلبه وسلمت فطرته عن الامراض وخلصت ذاته عن مرارة المعاصي وما انحرفت عن الاعتدال ولم تزل قدمه عن صراط الحق يرضى بالقضاء وحصل
له مقام الرضا والعبودية فلم يشأ الا ما شاء الله الا خيرا وكمالا ونعمة وبهجة فكان في نعمة وبهجة لا غاية فوقها ولا مزيد عليها اذ راى رحمة الله
وسعت كل شيء بل راى في كل شيء وجه الحق الباقي وراى الخير المحض الحسن المطلق الذي هو مبدأ كل خير وكمال ومنشأ كل حسن وجمال فيكون مبتهجا
مسرورا بكل شيء لان كل شيء منه وبه واليه فيكون في جنة عرضها السموات والارض ولهذا الوجه يسمى خازن الجنة الرضوان لان من لم يبلغ الى مقام
الرضا لا يدخل الجنة ولا يصل الى دار النعمة والكرامة فهذه جنة المقربين واما من لم يسلك سبيل اهل المعرفة والايمان ولم يخرج عن
الدنيا وملازمة الهوى والشهوة وهما اضداد الحكمة والعدل وقامت السموات والارض بالحكمة والعدل فسد عليه عالم الوجود كما هو وجلّ
لمن فسد عليه العالم ويخالف طبعه حكمة الكون ونظام الوجود فيتنفر منه قيم العالم وجبار السموات والارض لانه عدو الله وعدو العالم
ويكون حاله كما افصح الله بقوله ولو اتبع الحق اهواءهم لفسدت السموات والارض ومن فيهن فيكون بالضرورة ممنوعا عما اشتهاه محجوبا
عما استدعاه هواه كما قال الله وحيل بينهم وبين ما يشتهون لان ما يشتهيه ويطلبه امور باطلة وهمية مخالفة للحكمة والحقيقة لكنه ما دام
كونه في الدنيا يلهيه شواغل الدنيا عن الشعور بفسادها ومخالفتها للحكمة ومضادتها للفطرة لخدر الطبيعة وغفلة النفس فاذا ارتفع
الحجاب بالموت وانكشف الغطاء ظهر انه واقع في عقوبة من سخط الله ونار غضبه افمن اتبع رضوان الله كمن باء بسخط من الله وحيث اتبع الهوى
اوصله الهوى الى الهاوية وهي البعد عن رحمة الله ممنوعا عن الخيرات مقيدا بالسلاسل والاغلال كما هو صفة العبيد المماليك لانه عبد
الهوى وخادم الشهوة فملكته الشهوة والهوى واوقعته في المهالك والمهوى ولهذا يسمى خازن الجحيم مالكا فقد تبين مما ذكرنا ان دار
الجحيم ودار العذاب ليست بدار مستقلة ونشأة حقيقية ومنزل حقيقي مباين لعالم الدنيا وعالم الجنان بل هي حالة ممتزجة ونشأة اضافية
وعن اتبع الهوى

منشاؤها ومبدؤ كونها موجودة في الدنيا منتقلا الى القيمة بنقل ملائكة العذاب لاجل الذنوب والمعاصي والتعلقات فافهم هذه المسئلة فانها دقيقة غامضة قل من العرفاء من يكاشف حقيقة الجحيم وقد انكشف على كثير منهم حقيقة الجنة وما فيها كما يشهد ومما يؤيد ما ذكرناه ان جهنم ليست بدار حقيقية وما اصله انها صورة غضب الله كما ان الجنة صورة رحمة الله وقد ثبت ان رحمة الله ذاتية واسعة كل شيء والغضب عارضي وكذا الخيرات صادرة بالذات والشرور واقعة بالعرض فعلى هذا القياس لا بد ان يكون الجنة موجودة بالذات والنار مقدرة بالتبع

ذكر تنبيهي ذكر بعض العرفاء في قوله تعالى واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة ان النار قد تتخذ دواء لبعض الامراض وهو الداء الذي لا يبقى الا بالكي من النار كقوله تعالى فتكوى بها جباههم وجنوبهم الاية فقد جعل الله النار وقاية في هذا الموطن من داء هو اشد من النار في حق المبتلى به واي داء اكبر من الكبائر فقد جعل الله لهم النار يوم القيمة دواء كالكي بالنار فقد يدخلهم النار يوم القيمة داء عظيما اعظم من النار وهو غضب الله ولهذا يخرجون بعد ذلك من النار الى الجنة كما جعل الله في الحدود في الدنيا وقاية من عذاب الاخرة انتهى كلامه وفيه تاييد لما قلناه من ان جهنم ليست من حيث كونها دار العذاب مما له وجود حقيقي بل منشاؤها وجود الضلال والعصيان في النفوس حتى انه لو لم يكن معصية بني آدم لما خلق الله النار واعلم ان اهل العذاب هم الذين نفوسهم كانت مستعدة لدرجة من درجات الجنان ثم بطل استعدادهم بارتكاب المعاصي فحالهم كحال من انحرف مزاجه عن الاعتدال اللائق به والصحة التي بحسبه فيكون في الرشد بحيث يرجع الى الاعتدال الذي كان له او بطل استعداده بالكلية وانتقل من مزاج الى مزاج وانضم ذلك لحالة التي كانت مخالفة لمزاجه الاول وكان مرضا في حقه فصار الملائم صحة له والالم راحة له وانقلب العذاب عذوبة في حقه لانقلاب جوهره الى جوهر آخر فكذلك حال من يدخل النار ويتعذب بها مدة لاجل الاعمال السيئة فان بقي في قلبه نور الايمان فمع ان ينقذ ظلمة المعاصي في باطن قلبه ويحبط بها السيئات فلا محالة يخرج من النار ويبرأ من العذاب واما من اسود قلبه بالكلية وغاص في باطن قلبه ظلمة المعاصي لاجل الكفر فلا يخرج من النار ابدا مخلدا وان اشتهيت زيادة بصيرة في هذا المرام فاستمع لما يتلى عليك مما اشار به عن الاشراف والشام

فصل في كيفية خلود اهل النار في النار هذه مسئلة عويصة وهي خلاف بين علماء الرسوم وعلماء الكشوف وكذا موضع خلاف بين اهل الكشف هل يسرمد العذاب على اهل النار الذين هم من اهلها الى ما لا نهاية له او يكون لهم نعيم بدار الشقاء فينتهي العذاب فيهم الى اجل مسمى مع اتفاقهم على عدم خروج الكفار منها وانهم ماكثون فيها الى ما لا نهاية له فان لكل من الدارين عمارا ولكل منهما ملؤها اعلم ان الاصول الحكمية دالة على ان القسر لا يدوم على طبيعة وان لكل من الموجودات الطبيعية غاية ينتهي اليها وقتا وهو خيره وكماله وان الواجب جل ذكره اوجد الاشياء على وجه تكون مجبولة على قوة يحفظ بها خيرها الموجود وتطلب بها كمالها المفقود كما قال هو الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى فلاجل ذلك يكون لكل منها عشق للوجود وشوق الى كمال الوجود هو غايته الذاتية التي يطلبها ويتحرك اليها بالذات وهكذا الكلام في غايته وغاية غايته حتى ينتهي الى غاية الغايات وخير الخيرات الا ان يعوق عن ذلك عائق ويقسر قاسر لكن العوائق ليست اكثرية ولا دائمة كما سبق ذكره والا لبطل النظام وتعطلت الاشياء وبطلت الخيرات ولم تعمر الارض والسماء ولم ينشأ الاخرة والاولى ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فعلم ان الاشياء كلها طالبة لذاتها للحق مشتاقة الى لقائه بالذات وان العداوة والكراهة طارئة بالعرض فمن احب لقاء الله بالذات احب الله لقاءه ومن كره لقاء الله بالعرض لاجل مرض طار على نفسه كره الله لقاءه بالعرض فيعذب مدة حتى يبرأ من مرضه ويعود الى فطرته الاولى او يعتاد بهذه الكيفية المرضية ويزال الالم عنه بالحصول ليا ويحصل له فطرة اخرى في فطرة الكفار الآيسين من رحمة الله الخاصة بعباده واما الرحمة العامة فهي التي وسعت كل شيء كما قال تعالى عذابي اصيب به من اشاء ورحمتي وسعت كل شيء وعند اهل الاصول دالة على ان الجحيم وآلامها وشرورها دائمة باهلها كما ان الجنة ونعيمها وخيراتها دائمة باهلها الا ان الدوام لكل منهما على معنى آخر ثم انك تعلم ان نظام الدنيا لا يتصلح الا بنفوس جافية وقلوب غلاظ شداد قاسية فلو كان الناس كلهم سعداء بنفوس خائفة من عذاب الله وقلوب خاضعة خاشعة لاختل النظام بعدم القائمين بعمارة هذه الدار من النفوس الغلاظ العتاة كالفراعنة والدجاجلة وكالنفوس المكارة كشياطين الانس بجربزتهم وحيلتهم وكالنفوس البهيمية الجهلة كالكفار وفي الحديث الرباني اني جعلت معصية آدم سبب عمارة الدنيا وقال تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين فكونهما على طبقة واحدة ينافي الحكمة لاستلزامه لاهمال سائر الطبقات الممكنة في مكمن الامكان من غير ان يخرج من القوة الى الفعل وخلو اكثر مراتب هذا العالم عن اربابها فلا يمشي النظام الا بوجود الامور الخسيسة والدنية المحتاج اليها في هذه الدار التي يقوم بها اهل الظلمة والحجاب ويقتسم بها اهل الذلة والقسوة المبعدين عن دار الكرامة والنور والمحبة فوجب في الحكمة الحقة التفاوت في الاستعدادات لمراتب الدرجات

في القوة والضعف والصفاء والكدورة وثبت بموجب قضائه اللازم النافذ في قدرة اللاحق الحكم بوجود السعداء والاشقياء جميعًا فاذا كان وجود كل طائفة بحسب قضاء الحق ومقتضى ظهور اسم رباني فيكون لها غايات حقيقية ومنازل ذاتية والامور الذاتية التي جبلت عليها الاشياء اذا وقع الرجوع اليها يكون ملائمة لذيذة وان وقعت المفارقة عنها امدًا بعيدًا وحصلت الحيلولة عن الاستقرار عليها زمانًا بعيدًا كما قال تعـ وحيل بينهم وبين ما يشتهون ثم ان الله تعـ يتجلى بجميع الاسماء والصفات في جميع المراتب والمقامات كما حققناه في مباحث العلم وغيره فهو الرحمن الرحيم وهو العزيز القهار وفي الحديث القدسي لولا ان تذنبون لذهب بكم ولجاء بقوم آخرين يذنبون وقال الشيخ الاعرابي في الفتوحات يدخل اهل الدارين فيهما السعداء بفضل الله واهل النار بعدل الله وينزلون فيهما بالاعمال ويخلدون فيهما بالنيات فيأخذ الالم جزاء العقوبة موازيًا للمدة العمر في الشرك في الدنيا فاذا فرغ الامد جعل لهم نعيم الدار التي يخلدون فيها بحيث انهم لو دخلوا الجنة تألموا لعدم موافقة الطبع الذي جبلوا عليه فهم يتلذذون بما هم فيه من نار وزمهرير وما فيها من لدغ الحيات والعقارب كما يلتذ اهل الجنة بالظلال والنور ولثم الحسان من الحور لان طبايعهم يقتضي ذلك الا ترى الجعل على طبيعة يتضرر بريح الورد ويلتذ بالنتن والمحرور من الانسان يتألم بريح المسك فاللذات تابعة للملائم والآلام تابعة لعدمه ونقل في الفتوحات ايضًا عن بعض اهل الكشف قال انهم يخرجون من الجنة حتى لا يبقى فيها احد من الناس البتة ويبقى ابوابها تصطفق وينبت في قعرها الجرجير ويخلق الله لها اهلًا قال القيصري في شرح الفصوص واعلم ان من اكتحلت عينه بنور الحق يعلم ان العالم باسره عباد الله وليس لهم وجود وصفة وفعل الا بالله وحوله وقوته وكلهم محتاجون الى رحمته وهو الرحمن الرحيم ومن شأن من هو موصوف بهذه الصفات ان لا يعذب احدًا عذابًا ابدًا وليس ذلك المقدار ايضًا الا لاجل ايصالهم الى كمالهم المقدر لهم كما يذاب الذهب والفضة بالنار لاجل الخلاص مما يكدره وينقص عياره فهو متضمن لعين اللطف كما قيل وتعذيبكم عذب وسخطكم رضى وقطعكم وصل وجوركم عدل انتهى فان قلت هذه الاقوال الدالة على انقطاع العذاب عن اهل النار ينافي ما ذكرته سابقًا من دوام الآلام عليهم قلنا لا نسلم المنافاة اذ لا منافاة بين عدم انقطاع العذاب عن اهل النار دائمًا وبين انقطاعه عن كل واحد منهم في وقت وقال في الفتوحات المكية من احوال التي هي امهات احوال الفطرة التي فطر الله الخلق عليها هو ان لا يعبدوا الا الله فبقوا على تلك الفطرة في توحيد الله فما جعلوا مع الله مسمى آخر هو الله بل جعلوا الهة على طريق القربة الى الله ولهذا قال قل سموهم فانهم اذا سموهم بان ما عبدوا الا الله فما عبد عابد الا الله في المحل الذي نسبوا اليه الالوهية فصح بقاء التوحيد لله الذي اقروا به في الميثاق وان الفطرة مستصحبة اقول وهذه عبادة ذاتية وقد سبق منا القول بان جميع الحركات الطبيعية والانتقالات في ذوات الطبايع والنفوس الى الله وبالله وفي سبيل الله والانسان بحسب فطرته داخل في السالكين اليه واما بحسب اختياره وهواه فان كان من اهل السعادة فيزيد على قربه قربًا وعلى سلوكه الجبلي سعيًا واسعانًا وهرولة وان كان من الكفار الناقصين المختوم على قلوبهم الصم البكم الذين لا يعقلون فهو كالدواب فانهم لا يفقهون شيئًا الا الاغراض الحيوانية وانما الغرض في وجوده حراثة الدنيا وعمارة الابدان وما له في الآخرة من خلاق فله المشي في مراتع الدواب والسباع فيحشر كحشرها ويعذب كعذابها ويحاسب كحسابها وينعم كنعيمها وان كان من اهل النفاق المردودين عن الفطرة الخاصة المطرودين عن سماء الرحمة فيكون عذابه اليمًا لانحرافه عما فطر عليه وهويه الى الهاوية بما كسبت يداه فيقدر سخروجه عن الفطرة ونزوله في مهاوي الجحيم يكون عذابه الاليم الا ان الرحمة واسعة والآلام والشرور على وجود جوهر اصلي تضاد الهيئات الحيوانية الردية والتقادم بين المتضادين ليس بدائم ولا باكثري كما حقق في مقامه فلا محالة يؤل اما الى بطلان احدهما او الى الخلاص ولكن الجوهر النفساني من الانسان لا يقبل الفناء فاما ان يزول الهيئات الردية بزوال اسبابها فيعود الى الفطرة ويدخل الجنة ان لم يكن الهيئات من باب الاعتقادات كالشرك والا فتنقلب الى فطرة اخرى ويخلص من الالم والعذاب وهذا هو المراد من مذهب الحكماء ان عذاب الجهل المركب ابدي يعني صاحب الاعتقاد الفاسد الراسخ في جهله وعتوه لا يمكن عوده الى الفطرة الاصلية فيصير من اهل الكبرياء المتأبين عن هذه النشأة وعن الحيوة العقلية ولا ينافي ذلك كونه حيًا بحيوة اخرى نازلة دنية وقوله تعـ لا يموت فيها ولا يحيى اي لا يموت موت البهائم ونحوها ولا يحيى حيوة العقلاء السعداء ومما استدل به صاحب الفتوحات المكية على انقطاع العذاب الخالدين في النار قوله تعـ اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وما ورد في الحديث النبوي من قوله صـ ولم يبق في النار الا الذين هم اهلها وذلك لان اشد العذاب على احد مفارقة الموطن الذي الفه فلو فارق النار اهلها لتعذبوا باغترابهم عما اهلوا له وان الله قد خلقهم على نشأة تألف في ذلك الموطن اقول هذا استدلال ضعيف مبني على لفظ الاهل والاصحاب ويجوز استعمالهما في معنى آخر من العلاقة النسبية كالمقارنة والمجاورة والاستحقاق وغير ذلك ولا نسلم ايضًا ان مفارقة الموطن اشد العذاب الا ان يراد به الموطن الطبيعي

واثبات ذلك مشكل والاولى في الاستدلال على هذا المطلب ان يستدل بقوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس الاية فان الخلق الذي
غاية وجوده ان يدخل جهنم بحسب الوضع الالهي والقضاء الرباني لابد ان يكون دخوله فيها موافقا لطبيعته وكمالا لوجوده اذ الغايات
كمالات للموجودات وكمال الشيء الموافق له لا يكون عذابا في حقه وانما يكون عذابا في حق غيره ممن خلق للدرجات العالية وقال في الفتوحات
فصدق بالدارين اي دار النعيم ودار الجحيم وسبقت الرحمة الغضب ووسعت كل شيء جهنم ومن فيها والله ارحم الراحمين وقد وجدنا في نفوسنا ممن
جبل على الرحمة بحيث لو مكنه الله في خلقه لازال صفة العذاب عن العالم والله قد اعطاه هذه الصفة ومعطي الكمال احق به وصاحب هذه
الصفة انا وامثالي ونحن عباد مخلوقون اصحاب اهواء واغراض ولا شك انه ارحم بخلقه منا وقد قال عن نفسه انه ارحم الراحمين فلا شك
انه ارحم بخلقه منا ونحن عرفنا من نفوسنا هذه المبالغة انتهى كلامه ولك ان تقول وقد قام الدليل العقلي على ان الباري جل اسمه لا ينفعه
ولا يضره شيء من الطاعات والمعاصي وان كل شيء جار بقضائه وقدره وان الخلق مجبورون في اختيارهم فكيف تسرمد العذاب عليهم وجاء في الحديث وآخر
من يشفع هو ارحم الراحمين فالآيات الواردة في حقهم بالتعذيب كلها حق وصدق وكلام اهل المكاشفة لا ينافيها لان كون الشيء عذابا من
وجه لا ينافي كونها رحمة من وجه اخر فسبحان من اتسعت رحمته لاوليائه في شدة نقمته في الدنيا واشتدت نقمته لاعدائه في سعة رحمته لهم
في الاخرة **نقل فيه تاكيد** قال في الفتوحات المكية ان الحق لما تجلى لهم في اخذ الميثاق تجلى لهم في مظهر من المظاهر الالهية فلذلك
الذي اجرأهم على ان يعبدوه في الصور من قوة بقائهم على الفطرة انهم ما عبدوه على الحقيقة وانما عبدوا الصور للتخيل انها من نسبة
التقرب والشفاعة كما حكى الله من قولهم ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى وقولهم هؤلاء شفعاؤنا عند الله وهاتان الجهتان اليهما مآل الخلق
في الدار الاخرة وهما الشفاعة والتجلي في الصور على طريق التحول فاذا تمكنت هذه الحالة في قلب الرجل وعرف من العلم الالهي ما الذي عامل هؤلاء
الذين صفتهم هذه ولهم مقهورون تحت قهر تجليه يريدون ان يتضرعوا الى الله في الدراجة وتعلقوا به في حقهم وسألوه ان يخلصهم في رحمته
اذا اخذت منهم النقمة حدها وان كانوا عمار تلك الدار فيجعل لهم فيها نعيما بهم اذ كانوا من جملة الاشياء التي وسعتهم الرحمة العامة وما شاء
الجناب الالهي من التقييد وهو القائل بان رحمته سبقت غضبه فلحق الغضب بالعدم فان كان شيئا فهو تحت احاطة الرحمة وقد قالت
الانبياء يوم القيمة اذا سئلوا في الشفاعة ان الله غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله وهو اي حديث يعتمد
عليه في هذا الباب فان اليوم المشار اليه يوم القيمة وهو يوم قيام الناس من قبورهم لرب العالمين وفيه يكون الغضب من الله على اهل الغضب
واعطى حكم ذلك الغضب الامر بدخول النار وحلول العذاب والانتقام من المشركين وغيرهم من القوم الذين يخرجون بالشفاعة والذين
يخرجهم الرحمن كما ورد في الحديث وبه يعلم الجنة اذ لم يكونوا من اهل النار الذين هم من اهلها ثم الامر بدخول النار كل من دخل فيها من اهلها
ومن غير اهلها اثر ذلك الغضب الالهي الذي لم يغضب مثله بعده ابدا فلو تسرمد العذاب عليهم لكان ذلك من غضب اعظم من غضب الامر
بدخول النار وقد قالت الانبياء ان الله لا يغضب بعده مثل ذلك فلابد من حكم الرحمة على جميع ويكفي من الشارع التعريف بقوله واما
اهل النار الذين هم من اهلها ولم يقل من اهل العذاب ولا يلزم من كان من اهل النار الذين يعمرونها ان يكونوا معذبين بها فان اهلها
وعمارها مالك وخزنتها وهم ملائكة وما فيها من الحشرات والحيات وغير ذلك من الحيوانات تبعث يوم القيمة ولا واحد منهم يكون النار
عليهم عذابا كذلك من يبقى فيها لا يموتون فيها ولا يحيون وقد قام الدليل السمعي ان الله يقول يا عبادي على وجه العموم واضاف الى
نفسه وما اضاف قط الى نفسه الا من سبقت له الرحمة فلا يؤبد عليهم العذاب وان دخلوا النار وقد قال فيهم قال يا عبادي لو ان اولكم و
اخركم وانسكم وجنكم اجتمعوا على اتقى قلب رجل منكم ما زاد ذلك في ملكي شيئا يا عبادي لو ان اولكم واخركم وانسكم وجنكم اجتمعوا
على افجر قلب رجل منكم ما نقص ذلك من ملكي شيئا يا عبادي لو ان اولكم واخركم وانسكم وجنكم قاموا في صعيد واحد فسألوني فاعطيت
كل واحد منكم مسألته ما نقص ذلك في ملكي شيئا الحديث ولا يشك انه ما من احد الا وهو يكره ما يؤلمه طبعا فما من احد الا وقد
سأل الله ان لا يؤلمه وان يعطيه اللذة في الاشياء والسؤال قد يكون قولا وقد يكون حالا كبكاء الصغير الرضيع وان لم يعقل عند
وجود الالم الحسي والوجع او الالم النفسي بمخالفة الغرض اذا منع من الشيء وقد اخذت المسألة حقها والاحوال التي ترد على قلوب الرجال
لا تحصى كثرة وقد اعطيناك منها في هذا الباب انموذجا انتهى واعلم ان البرهان والكشف متطابقان على ان الفيض الوجودي والنور الرباني
والكلمة الوجودية نازلة من الحق احدية الجمعية ثم فصلها رحمانيا الى الكرسي ثم تنفصل فرقتين فرقة الى عالم الدنيا وعالم الشهادة وفرقة
الى عالم الاخرة وعالم الغيب في الكرسي واحد عظيم يجري بحسب الحرارة على الانفصال ثم ينقسم الى نهرين يجري احدهما الى الجانب اليمين.

وهو اشرف الجانبين وانورهما واقويهما والاخر الى جانب الشمال وهو اخس الجانبين واضعفهما واظلمهما فالسعداء من الناس هم اصحاب
اليمين واهل الاخرة والاشقياء هم اصحاب الشمال واهل الدنيا وقد اشرنا سابقا الى ان اهل الدنيا اهل النار لان حقيقة جهنم والاسماء
انما هي ناشئة من الدنيا وشهواتها وقد سبق ايضا انها ليست بدار مستقلة في الوجود لان الدار منحصرة في الدارين دار الاجسام الطبيعية
الكائنة الفاسدة ودار الاجسام الروحانية الحية بحيوة ذاتية وهي المتحدة مع الارواح واما الفرق بين دار الدنيا ودار الجحيم هو ان النفوس
الشقية ما دامت موجودة بحيوتها الطبيعية كانت الدنيا دارا فيها وتنعمت بشهواتها كالدواب والانعام واذا انتقلت عن هذه الحيوة الطبيعية
وانبعثت الى الاخرة وكانت شديدة التعلق بالدنيا ولذاتها التي هي الآلام بالحقيقة وخيراتها التي هي شرور في الاخرة فانقلبت الدنيا
نارا جحيما في حقهم وشهواتها لهبات وعقارب متمكنة في صميم قلبهم ولعابها وشرابها حميما وزقوما لهم كل ذلك منصوب بصورها
المطابقة لمعناها مطلعة على افئدة اهلها اظلمهم في قلوبهم ونفوسهم بنار الحسد والغضب والتكبر وغيرها وجلودهم وابدانهم بنار الطبيعة
والشهوة وتلدغهم وتلسعهم حيات الهيئات السوء وعقاربها فهكذا الى ان يشاء الله فظهر ان الدار داران والدنيا والجحيم في حكم دار واحدة
اذا تقرر هذا فنقول ان العرفاء واهل التصوف اصطلح عندهم في التعبير عن نزول فيض الوجود عنه تعالى الى هذا العالم وعالم الاخرة
بالقدمين منه تعالى على سبيل التمثيل كما عبروا عن صفتي الجمال والجلال وملكتي العقل والنفس باليدين فتعالى لانهما واسطتا
جوده وعطائه وهذه الاطلاقات والاصطلاحات منهم موافقة للكتاب والسنة كما هو عادتهم قال الشيخ العربي في الباب الحادي
والسبعين وثلثمائة فتدلت الى الكرسي القدمان حتى انقسمت فيه الكلمة الروحانية فان الكرسي نفسه بما ظهر من انقسام الكلمة لا ان الكلمة
عند العرش المحيط من صور الاجسام الطاهرة في الاصل والجوهر وهما شكلان في الجسم الكل الطبيعي فتدلت اليه القدمان فاستقرت كل
قدم في مكان يسمى المكان الواحد جهنما والاخر جنة وليس بعدهما مكان ينتقل اليه القدمان وهاتان لا تستندان الا الى الاصل الذي
ظهرتا منه وهو الرحمن المستوي على العرش فلا يعطيان الا الرحمة فان النهاية ترجع الى البداية بالحكمة غير ان بين البداية والنهاية بطريقا
والا ما كان بدو ولا نهاية فكان سفر الامر النازل بينهما والسفر مظنة التعب والشقاء فهذا هو سبب ظهور ما ظهر في الدنيا والاخرة وبرزخها
من الشقاء وعند انتهاء الاستقرار تلوح عصى التسيار ويقع الراحة في دار القرار فان قلت فكان ينبغي عند الحلول في الدار المسماة نارا ان
توجد الراحة وليس الامر كذلك قلنا صدقت ولكن فاتك نظر وذلك ان المسافرين على نوعين مسافر يكون سفره مما هو فيه من الرفق
من كونه مخدوما حاصلا الترجيح اغراضه محفة محمولة على اعناق الرجال محفوظا عن تغير الاهواء فهذا مثله في الوصول الى المنزل مثل اهل
الجنة في الجنة ومسافر يقطع الطريق على قدميه قليل الزاد ضعيف المؤنة اذا وصل الى المنزل بقيت معه بقية التعب والمشقة زمانا
حتى يذهب عنه ثم يجد الراحة فهذا مثل من يتعذب ويشقى في النار التي هي منزله ثم تعم الراحة التي وسعت كل شيء ومسافر بينهما ليس له رفاهية
صاحب الجنة ولا تعذب صاحب النار التي هي منزله فهو بين راحة وتعب فهي الطائفة التي تخرج بشفاعة الشافعين وباخراج ارحم الراحمين
قال وهم على طبقات بقدر ما بقي عليهم من الشقاء والتعب فيزول في النار شيئا فشيئا فاذا انتهت مدته خرج الى الجنة وهو محل الراحة
آخر من يبقى هم الذين ما عملوا خيرا قط الا من جهة الايمان ولا باتيان مكارم الاخلاق غير ان العناية سبقت لهم ان يكونوا من اهل تلك الدار
وبقي اهل هذه الدار الاخرى فيها فغلقت الابواب واطبقت النار ووقع الياس من الخروج فحينئذ تعم الرحمة اهلها لانهم قد يئسوا من الخروج
منها فانهم كانوا يخافون الخروج منها لما رأوا اخراج ارحم الراحمين وهم الذين قد جعلهم الله على مزاج يصلح لساكن تلك الدار وتتضرر بالخروج
منها كما بينا فلما يئسوا فرحوا فنعيمهم هذا القدر هو اول نعيم يجدونه وحالهم فيها كما قدمناه بعد فراغ مدة الشقاء فيستعذبون
العذاب فتزول الآلام ويبقى العذاب ولهذا استحق عذابا لان المال الاستعذاب لمن قام به لكن يستحق الجرب من يحكه ثم قال فنعيم كل دار
يستعذبه انشاء الله الاخرى صدق ما قلنا ما النار ولا تزال ممتلئة لما فيها من الغيظ وعدم الامتلاء حتى يضع الجبار قدمه فيها وهي احد
تينك القدمين المذكورتين في الكرسي والاخرى التي مستقرها الجنة قوله وبشر الذين آمنوا ان لهم قدم صدق عند ربهم والاسم الرب
مع هؤلاء والجبار مع الاخرين لانها دار جلال وجبروت وهيبة والجنة دار جمال وانس ومنزل الهي لطيف فقدم الصدق لعلها قدم
الكرسي وهما قبضتان الواحدة للنار ولا يبالي والاخرى للجنة ولا يبالي لان مآلهما الى الرحمة فلذلك لا يبالي فيهما ولو كان الامر كما
يتوهم من لا علم له من عدم المبالاة ما وقع الاخذ بالجرائم ولا وصف نفسه بالغضب ولا كان البطش الشديد فهذا كله من المبالاة والتهمم بالمؤاخذ
وقد قيل في اهل التقوى ان الجنة اعدت للمتقين وفي اهل الشقاء واعتدلهم عذابا اليما فلولا المبالاة ما ظهر هذا الحكم فالامور احكام

ومواطن عرفها اهلها ولو شهد بكل حكم موطنه فبالقدمين اغنى وافقر وبهما امات واحيى وبهما خلق الزوجين الذكر والانثى ولولاهما ما وقع
فى العالم شرك فلكل منهما دار يحكم فيها واهل يحكم فيهم والعالم الربانى لا يزال يتأدب مع الله ويعامله فى كل موطن بما يريد الحق ان يعامل به
فى ذلك الموطن ومن لا يعلم ليس كذلك انتهى كلامه وقال القيصرى فى شرح الفصوص ما ملخصه اعلم ان المقامات الكلية الجامعة لجميع العباد
فى الاخرة ثلثة على الاجمال وهى الجنة والنار والاعراف ولكل منها اسم حاكم عليه يطلب بذاته اهل ذلك المقام لانه رعاياه وعمارة ذلك
المقام بهم والوعد شامل للكل اذ وعده تعالى فى الحقيقة عبارة عن ايصال كل واحد منا الى كماله المعين فكما ان الجنة موعود بها كذلك النار
قال تعالى وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد فكما ان الجاذب الى الجنة المناسبة الذاتية والسائق هو الرحمن الرحيم وملائكة الرحمة فكذا الجاذب
الى النار المناسبة الذاتية والسائق هو العزيز القهار والشياطين وملائكة العذاب فجهنم ايضا موعود لهم لا متوعد بها والوعيد هو العذاب
الذى يتعلق بالاسم المنتقم وهو ايضا شامل للكل بوجه ويظهر احكامه فى خمس مواطن لان اهل النار اما مشرك او كافر او منافق او عاص من المؤمنين
وهو ينقسم بالموحد العارف الغير العامل وبالمحجوب وعند تسلط سلطان المنتقم عليهم يتعذبون بنيران الجحيم كما قال تعالى احاط بهم سرادقها
فلما مر عليهم السنون والاحقاب واعتادوا بالنيران ونسوا نعيم الرضوان قالوا سواء علينا اجزعنا ام صبرنا ما لنا من محيص فعند ذلك تعلق
الرحمة بهم ورفع العذاب عنهم مع ان العذاب بالنسبة الى العارف الذى دخل فيها بسبب الاعمال السيئة عذب من وجه وان كان عذابا من وجه
آخر لانه يشاهد المعذب فى تعذيبه فيكون عذابه سببا لشهود الحق وهو اعلى نعيم له وبالنسبة الى المحجوبين الغافلين عن الذات الحقيقية
ايضا عذب من وجه كما جاء فى الحديث ان اهل النار يتلاعبون فيها بالنار والملاعبة لا تنفك عن التلذذ وان كان معذبا بالعدم وجدانه
ما آمن به من جنة الاعمال التى هى الحور والقصور وبالنسبة الى قوم يطلب استعدادهم البعد من الحق والقرب من النار وهو المعنى بجهنم ايضا
عذب وان كان فى نفس الامر عذابا كما يشاهد هنا من يقطع سواعدهم ويرمى انفسهم من القلاع مثل بعض الملاحدة ولقد شاهدت رجلا
سمر فى اصول اصابع احدى يديه مسامير غلاظ كل منها كالقلم وكان يفتخر بذلك ولم يرض باخراجه وبقى على حاله الى ان مات وبالنسبة الى
المنافقين الذين لهم استعداد الكمال واستعداد النقص وان كان اليما لادراكهم الكمال وعدم امكان الوصول اليه لهم ولكن لما كان
استعداد نقصهم اغلب رضوا بنقصانهم وزال عنهم تألمهم بعد انتقام المنتقم منهم بتعذيبهم وانقلب العذاب عذبا كما يشاهد ممن لا
يرضى بامر خسيس او لامر اذا وقع فيه وابتلى وتكرر صدوره منه تألف به واعتاد فصار يفتخر به بعد ان كان يستقبحه وبالنسبة الى المشركين
الذين يعبدون غير الله من الموجودات فينتقم منهم لكونهم حصروا الحق فيما عبدوه وجعلوا الاله المطلق مقيدا واما من حيث انهم عبدوهم
من الوجود الحق الظاهر فى تلك الصور فما يعبدون الا الله فرضى الله منهم من هذا الوجه فينقلب عذابهم عذبا فى حقهم وبالنسبة الى الكفار
ايضا وان كان العذاب عظيما لكنهم لا يتعذبون به لرضاهم بما هم فيه فان استعدادهم يطلب ذلك كالاتونى يفتخر بما هو فيه وعظم عذابه
بالنسبة الى من يعرف ان وراء مرتبتهم مرتبة وانواع العذاب غير مخلد على اهله من حيث انه عذاب لانقطاعه بشفاعة الشافعين وآخر من يشفع
هو ارحم الراحمين كما جاء فى الحديث لذلك ينبت الجرجير فى قعر جهنم وبمقتضى سبقت رحمتى غضبى **فصل** فى استيضاح معرفة جهنم
وما دونها وصورتها قد سبق ان جهنم من نوع الدنيا واصلها وما دونها هى تعلق النفس بامور الدنيا من حيث هى دنيا وصورتها هى صورة
الهيئات المؤلمة والاعدام والنقايص وان كانت من حيث هى امور سلبية غير مؤثرة ولا معنى لها الا ان صورها الحضورية وحصولها الخارجية
ضرب من الوجود للشئ الموصوف بها وهى من هذه الجهة شرور حقيقية حاصلة للشئ الا ترى ان تفرق الاتصال مع انه امر عدمى لانه عبارة
عن زوال الاتصال عما من شانه الاتصال فهو غاية الالم المحسوس اللامس به لانه عدم محسوس مشهود للنفس واذا كان العدم موجودا كان شرا
حقيقيا ويكون ادراكه للشئ امر مناف حاصل بنفسه للمدرك لان العلم الشهودى هو بعينه نحو وجود المعلوم الخارجى فالمعلوم بهذا العلم اذا
كان عدما خارجيا كان ذلك العدم مع كونه عدما امرا موجودا فيكون شرا حقيقيا فهو غاية الالم وغاية الشر فافهم هذا فانه دقيق غامض
وبهذا يندفع شبهة مشهورة وهى ان الالم شر مع كونه وجوديا لانه ادراك المنافى والادراك امر وجودى فهذا ينافى قول الحكماء ان الشر
المحض هو الاعدام لنفى الخارج بل هو عدم ذات او عدم كمال لذات ولا يكفى فى الجواب ان الالم ليس شرا بالذات وانما هو شر بالعرض لان
البديهة والوجدان يحكمان بان الالم شر فى نفسه لصاحبه مع قطع النظر عن كونه فاقدا لعضو او اتصال او غير ذلك من النقصانات اذا
تقرر هذا فنقول ان صورة جهنم فى الاخرة هى صورة الآلام التى اعدام ونقايص حاصلة للنفس فالنفوس الشقية ما دامت على فطرة
تدرك بها النقايص والاعدام الموصوفة بها التى من شان تلك النفوس ان تتصف بمقابلها يكون لها آلام شديدة بحسبها فتلك الآلام

مافيه فيها الى ان يزول عنها ادراكها لتلك النقايص اما بتبدل نظرتها الى فطرة ادنى واخس من تلك الفطرة او بزوال تلك النقايص والاعدام بحصول مقابلاتها من جهة ارتفاع حال تلك النفوس وقوة كمالاتها واشتغالها بادراك امور عالية كانت تعتقدها من قبل وكانت ذاهلة عنها ممنوعة عن ادراكها لانصراف توجهها عنها الى تلك الشواغل الحسية فعلى التقديرين يزول العذاب ويحصل الراحة والحاصل ان جهنم هي صورة الدنيا من حيث هي دنيا حالته في موضوع النفس يوم القيمة فتلك الصورة الجهنمية مشتملة على جميع ما في السماء والارض من حيث نقايصها وشرورها الا من حيث كمالاتها وخيراتها فانها من حيث كمالاتها وخيراتها هي من الجنة فالنفس ما دامت في هذا العالم يدرك الموجودات العالمية بهذه الحواس البدنية وكلما يدرك بهذه الحواس تكون مخلوطة غير متميزة حقها من باطلها وصحيحها من فاسدها فيرى الشمس والقمر والنجوم والسماء والارض على صورة مخلوطة مشتبهة فيزعم ان لها بقاء وثباتا وان ضوء الشمس ونور القمر والكواكب بحسب الحقيقة على هذه الهيئة التي يدركها الحس من البقاء والثبات والارتفاع والانخفاض والوضع والترتيب في ذاتها ويوم القيمة تبدلت هذه الاشياء غيرها وانفصل ما لها عما ليس لها وامتاز حقها من باطلها ونورها المرضي من ظلمتها الاصلية وخبيثها من الطيب كما قال الله ما كان الله ليذر المؤمنين على ما انتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب الاية فصورة جهنم عبارة عن الحقيقة الاصلية لهذا العالم متميزة عما هو خارج عنها من الخيرات والكمالات فاذا قامت القيامة واستقر كل طائفة في دارها ورجع كل صورة الى حقيقتها فيكون الحكم في اهل الجنة بحسب ما يعطيه الامر الالهي في النشأة الاخرة ويكون الحكم في اهل النار بحسب ما يعطيه الامر الالهي في مادة هذا العالم الذي اودع الله في حركات الافلاك وفي الكواكب الثابتة والسبعة المطموسة انوارها فهي كواكب لكنها مطموسة الانوار في القيامة وكذا الشمس شمس لكنها منكسفة النور لان انوارها مستفادة من مباديها الاصلية فهي بالحقيقة قائمة بتلك المبادي لا بهذه الاجرام قال في الباب الستين من الفتوحات بقي حكم النار من حكم الدنيا فليس بعذاب خالص ولا بنعيم خالص ولهذا قال ثم لا يموت فيها ولا يحيى وسبب ذلك انه بقي ما اودع الله عليهم في الافلاك وحركات الكواكب من الامر الالهي وتغير منه على قدر ما تغير من صور الافلاك بالتبديل ومن صور الكواكب بالطمس والانتثار فاختلف حكمها بزيادة ونقص وغير ذلك وقال في الباب الستين في معرفة جهنم اعلم عصمنا الله واياك ان جهنم من اعظم المخلوقات وهي سجن الله في الاخرة وسميت جهنم لبعد قعرها يقال بئر جهنام اذا كانت بعيدة القعر وهي تحتوي على حرور وزمهرير ففيها البرد على اقصى درجاته والحرور على اقصى درجاته وبين اعلاها وقعرها خمس وسبعون مائة من السنين واختلف الناس فيها هل خلقت بعد اولم تخلق والخلاف مشهور فيها وكذلك اختلفوا في الجنة واما عندنا وعند اصحابنا اهل الكشف والتعريف فهما مخلوقتان غير مخلوقتين واما قولنا مخلوقتين فكرجل يبني دارا فاقام حيطانها كلها الحاوية عليها خاصة فيقال انه دار فاذا دخلتها لم تر الا سورا دائرا على فضاء وساحة ثم بعد ذلك يشيء بيوتها على اغراض الساكنين فيها من بيوت وغرف وسرادق ومهالك ومخازن وما ينبغي ان يكون فيها وهي دار حرورها هواء محرق لا جمر لها سوى بني ادم والاحجار المتخذة الهة والجن لهبها قال تعالى وقودها الناس والحجارة وقال انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم وقال فكبكبوا فيها هم والغاوون وجنود ابليس اجمعون ويحدث فيها الالام بحدوث اعمال الجن والانس الذين يدخلونها وقد خلقها الله تعالى من صفة الغضب وجميع ما يخلق فيها من الالام والمحن التي يجدها الداخلون فيها من صفة الغضب الالهي ولا يكون ذلك الا عند دخول الخلق فيها من الجن والانس متى دخلوها واما اذا لم يكن فيها احد من اهلها فلا الم في نفسها ولا في نفس ملائكتها بل هي ومن فيها من زبانيتها في رحمة الله متنعمون ملتذون يسبحون لا يفترون لقول الله تعالى ولا تطغوا فيه فيحل عليكم غضبي ومن يحلل عليه غضبي فقد هوى فان الغضب هيهنا عين الالم فمن لا معرفة له ممن يدعي طريقتنا ويريد ان ياخذ الامر من التمثيل والمناسبة فنقول ان جهنم مخلوقة من القهر الالهي وان اسم القاهر هو المتجلي لها ولو كان الامر كما قاله لشغلها ذلك بنفسها عما وجدت له من التسلط على الجبابرة ولم يكن لها ان تقول هل من مزيد ولا ان تقول اكل بعضي بعضا فيرق لها الحق بالبهار رحمة التي وسعت كل شيء ووسع لها المجال في الدعوى في التسلط على الجبابرة والمتكبرين فالناس غافلون عن شان خلقها ومن اعجب ما روينا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان قاعدا مع اصحابه في المسجد فسمعوا هدة عظيمة فارتاعوا فقال صلى الله عليه وسلم اتعرفون ما هذه الهدة قالوا الله ورسوله اعلم قال حجر القي من اعلى جهنم منذ سبعين سنة الان وصل الى قعرها فكان وصوله الى قعرها وسقوطه فيها هذه الهدة فما فرغ من كلامه الا والصراخ في دار منافق من المنافقين قد مات وكان عمره سبعين سنة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الله اكبر فعلم علماء الصحابة ان هذا الحجر هو ذلك المنافق وانه منذ خلقه الله يهوي في جهنم وبلغ عمره سبعين سنة فلما مات حصل في قعرها قال الله تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار فكان سمعهم تلك الهدة التي اسمعهم الله ليعتبروا فانظر

ما اعجب كلام النبوة وما الطف تعريضه وما اغرب كلامه ثم انتهى كلامه تلك تذكرة كشفية لما علمت ان الجنة فوق السماء
السابعة من حيث الرتبة وهي بحسب الحقيقة والذات في داخل حجب السموات والارض لانها في عالم الملكوت وعالم الملكوت باطن الملك
وعلمت ان نشو الاخرة من الدنيا فاعلم ان هذا العالم بمنزلة مطبخ ينضج فيه اطعمة اهل الجنة ويصلح ماكولاتهم بحرارة الحركات السماوية واشعة
الكواكب فان اعمال بني آدم هي مواد اغذيتهم التي بها نشو نفوسهم وابدانهم الاخروية فكلما كانت اعمالهم اتم اعتدالاً واكثر نضجاً من جهة
الرياضات الدينية والمتاعب البدنية في سبيل الله كانت اغذيتهم وفواكههم واشربتهم النفسانية الاخروية اوفق واتم صلوحاً واشد
تقوية للجوهر الباقية قال بعض اهل الكشف ان كرة الاثير واشعة الشمس والكواكب التي هي بمنزلة الجمرات تحت القدر كما يؤثر في المولدات وهذه
الفواكه والمعادن بحرارتها نضجاً لما في ذلك من المنفعة كانت رحمة مع كونها ناراً كذلك من عرف نشأة الاخرة وموضع الجنة والنار وما في
فواكه الجنة من النضج الذي يقع به الالتذاذ لآكليه من اهل الجنان علم ان النار دار الجنة وان نضج فواكه الجنة سببها حرارة النار التي تحت مقعر
ارض الجنة فيحدث النار حرارة في مقعر ارضها فيكون بها صلاح ما في الجنة من الماكولات وما الانضج الا بالحرارة وهي لها كحرارة النار تحت
القدر فان مقعر ارض الجنة هو سقف النار والشمس والقمر والنجوم كلها في النار ومن احكامها انها اودع الله فيها ما كانت منافع حيوانات
الدنيا وحيوانات الجنة التي هي نفوس اهل النجاة بابدانهم المناسبة لها في الاشكال والصور فتفعل حرارة النار بالاشياء هناك علواً كما
تفعل بالاشياء ههنا سفلاً وكما هو الامر ههنا كذلك ينتقل الى هناك بالمعنى وان اختلفت الصور والاثر وارض الجنة مسك كما ورد في الخبر
وهو حار بالطبع لما فيه من النار واشجار الجنة مغروسة في تلك التربة المسكية كما يقتضي حال نبات هذه الدار الدنيا الزبل لما فيه من الحرارة
الطبيعية لانه متعفن والحرارة يعطي التعفين في الاجسام القابلة للتعفن وهذا القدر كاف في تقوى النار اعاذنا الله منها في الدارين انتهى
وهذا الكلام وان كان مبناه على المقدمات الخطابية والتمثيلات الا انه اذا استقصي عاد برهانيا ولولا مخافة الاطناب لكنا قد صححناه على
وجه الحكمة وسبيل البرهان واياك ان تحمل كلامه على ان جهنم ليست الا هذا العالم تحت الفلك الاقصى لما مر ان جهنم هي من النشأة الآخرة
وان كانت صورتها هي مآل الدنيا وباطنها وحقيقتها والذي ذهب اليه هذا المحقق من ان نضج فواكه الجنة وطبخ طعامها بحرارة هذا العالم
واشعة الكواكب فبيانه ان الانسان انما يتكون وينمو ويتم خلقته ويكمل طبيعته بما يستحيل اليه في انقلاب نظره على مادته لا يمكن ذلك الا
بحرارة غريزية محللة وتلك الحرارة مستفادة من حركات الاجرام الفلكية واشعتها كما ثبت في مقامه ثم ان استكمال الانسان بحسب كلتا
قوتيه النظرية والعملية انما يتم بالحركات البدنية والفكرية والحركة تحتاج الى الحرارة والحرارة والحركة متصاحبتان لا ينفك احدهما عن
الاخرى وكما ان جميع الحركات في هذا العالم ينتهي الى حركات الافلاك سيما الفلك الاقصى فكذلك جميع الحرارات العنصرية والاسطقسية
تنتهي الى اضواء الكواكب سيما ضوء الشمس كما يظهر عند التفتيش والاعتبار والاستقراء ثم لا يخفى عليك ان كل مادة مصورة بصورة اذا
لو انتقلت الى ان تلبس بصورة اعلى فذلك انما يكون بان يحصل لها بصورتها الاولى شبه التعفن والهضم والانكسار كالحبة المدفونة
في الارض فانه تضعف صورتها الجمادية وتتعفن باستيلاء الحرارة عليها ثم تقبل صورة نباتية وكذا القياس في انتقالات النطفة
في اطوارها النباتية والحيوانية وكذا الحكم في الرياضات الواقعة في النفس فانها مسبوقة بانكسارات وانهضامات نفسانية منشأها
الحركات البدنية في النسك البدنية والحركات الفكرية في النسك العقلية والكل منوط بحركات الافلاك والكواكب باضوائها فانكشف
ان الكمالات العلمية والعملية للنفوس التي بها يحصل جوهرها الاخروية وبها يتم نضجها غذاؤها وطعامها وشرابها في الجنة انما يحصل
بحرارة الطبيعة الدنيوية التي هي من جوهر نار الجحيم وسنحققها كما مر غير مرة **فصل** في تعيين محل الآلام والعقوبات في النار لما علمت
ان حقيقة جهنم ممتزجة من الدنيا والآخرة بحسب المادة والصورة فان مادتها الاعدام والشرور الدنيوية وصورتها حضورها عند النفس
مصورة ادراكية مؤلمة من جهة تعلقها والتفاتها بالدنيا فاعلم ان محل العذاب والنعمة ايضاً ليس امراً بسيطاً كالبدن فقط او النفس
الناطقة فقط او النفس الحيوانية فقط اما البدن فالجوارح والاعضاء ليست بموضع الآلام بل هي مما يستعذب جميع ما يرد عليها من
انواع العقوبات والآلام لانها قابلة للفصل والوصل والحرارة والبرودة وغيرهما من الاضداد والاعدام فكل ما يرد على الجسم يكون صفة
كمالية له واذا زال اتصاله كان قد بطلت فيه وحدث ذاتان اخريان منفصلتان وليس اذا طرأت عليه صفة مضادة للتي كان عليها
حيث لا ولم مع الثانية ليكون آفة ومضرة له كالجوهر النفساني فان النفس جامعة لادراك احد الضدين مع الاخر الذي كان ملائماً لها
فيتضرر بالاخر كما اذا ورد على عضو من بدنها ما يضاد كيفية المزاجية فيدرك بالاولى وهي المعتدلة التي بها قوتها اللمسية التا

المضادة لها فحصل الالم ولا يمكن مثل ذلك في الجسم وصورته السابقة فيه فتامل وليس كل من دخل دار العذاب في العقوبة معذبا معاقبا بل بما كان مستعدا كالسدنة والزبانية وكاهل السجن والاوثان وكذلك قوى الجوارح حيث جعلها الله محلا للانتقام من النفس التي كانت تحكم عليها وتصرفها بامر الله فالالام تختلف عليها بما مزاه في ملكها وموضع تصرفها خلاف ما طلبته وتحببه من جهة ما ينقل اليها المدركات من المشاعر والحواس واما النفس الناطقة اعني الروح الالهي محل الحكمة والمعرفة فهي سعيدة في الدنيا والاخرة لاحظ لها في الشقاء لانها ليست من عالم الشقاء والشر الا ان الله ركبها هذا المركب الحيواني المسمى بالنفس الحيوانية فهي لها كالدابة وليس للناطقة الا المشي بها على الصراط المستقيم فان اجابت النفس الحيوانية لها فهي المركب الذلول المرتاض وان ابت فهي الدابة الجموح كلما اراد الراكب ان يردها الى الطريق خرجت عليه جمحت واخذت يمينا وشمالا الا افراطا وتفريطا لقوة راسها والراكب يروضها ويؤدبها حتى تتبدل ذاتها عما كانت وتصير طبيعتها موافقة لما اراد منها صاحبها واما النفس الحيوانية فالمعاصي وان نشات بسببها الا انها لا ذنب لها ولا معصية لان الافعال الصادرة منها كالشهوة والغضب وغيرهما كالات ومقدمات لها بما ابدع الله وبعد تسير وليست مما يقصد في افعالها المخالفة لله ولا في تاتيها للمعصية لانها كالشريعة دائما تجري بحسب طبعها وكل ما يجري من الافعال بحسب الطبع فهو تسبيح لله وتقديس كما علم سابقا لكنها القوى انها على طبيعة لا توافق صاحبها وراكبها على ما يريد منها فاذن يجب عليك ان تتامل في هذا المقام وتجد محل الآلام وتعلم ان محل الآلام كالبرزخ من البرزين وهي النفس الادمية المتصلة بالنفس الحيوانية قبل ان تصير عقلا بالفعل فهي كالبرزخ الجامع للطرفين والمتوسط بينهما فانها محل صورة العقوبات من حيث كونها نفسا حيوانية ومدركة الالام من حيث كونها ناطقة فاذا وقع العقاب يوم القيامة فانما يقع على النفس الحيوانية لمخالفتها للنفس الناطقة في سلوك طريق الحق كما يضرب الدابة اذا جمحت وخرجت عن الطريق الذي يراد المشي عليه الا ترى الحدود الشرعية في الزنا واللواطة والسرقة وغيرها انما محلها النفس الحيوانية وهي التي تحمل الم القتل وقطع اليد وضرب الظهر فانما تحد وتجلد الجسم وقام الالم بالنفس الحساسة المتخيلة واما النفس الناطقة اعني الجوهر العقلي المدرك للعقليات المحضة لا تبرح عن مكانها العالي الشريف فهي على شرفها في عالمها وسعادتها الدائمة لانها المنفوخة من روح الله ليست هي موجودة في اكثر الناس واما الحيوانية فلا يخرج منها انسان سواء كان سعيدا او شقيا وهي بلية مطيعة ذلولة او كان شقيا فهي عاصية حتى فالمطيعة تسرح يوم الاخرة في رياض الجنة ومراتعها والعاصية تعاقب وتعذب حتى تصير منقادة واما الاعضاء والجوارح فما عندها الا النعيم الدائم في جهنم مثل ما هي الخزنة عليها من كونها مسبحة لله مجدة مطيعة وانما المالم بها او يقام عليها من الافعال كما في الدنيا فيتخيل الانسان ان العضو يتالم ويتاذى لاحساسه تصير بالالم وليس كذلك وانما هو الم المتاذي بها بحيلة الحاسة الحارسة من عضو ما يكرهه الا ترى المريض اذا نام وهو في المرض عنده موجود والجرح الذي به الالم في يقظته حاصل في العضو ومع هذا لا يجد الما لان الواجد للالم قد صرف وجهه عن عالم الشهادة الى عالم البرزخ فاعدم خبره فاذا استيقظ المريض ورجع الى عالم الشهادة ونزل الى منزل الحواس قام منه الاوجاع والالام فان بقي في البرزخ على ما يكون عليه اما في رؤيا مفزعة وصورة مولمة فيتالم او في رؤيا حسنة وصورة ملذة فيتنعم فينتقل معه النعيم او الالم حيث انتقل وهكذا حاله في الاخرة فتدبر ما تلوناه وتبصر بما نورناه [illegible] فصل في الا[illegible]

عددها قال تعالى عليها تسعة عشر وما جعلنا اصحاب النار الا ملائكة وما جعلنا عدتهم [illegible] سبحانه ملائكة عمالة بادنة في الاجسام كان له ملائكة علامة لا تعلقات لهم بغيره تعالى ولا شغل لهم في الاجسام وهم المشار اليهم بقوله و السابقات سبقا وبقوله فالمدبرات امرا الى تلك الثواني وهي مدبرات الامور في برازخ عالم [illegible] عالم الطبيعة التي [illegible] ظاهرها الدنيا وطبقاتها وباطنها الجحيم وطبقاتها وانما اوتيت بلفظ العدد الدال على [illegible] جوهر فهو من المفارقات السابقة الوجود على النفسانيات المدبرة والطبيعيات المحركة وهي كروحانيات العالم الكبير السماوي في العالم الصغير الانساني وفيه انموذج لما في العالم الكبير ففي العالم الكبير العلوي ارواح الكواكب السيارة وارواح الثوابت التي بجميعها اثنا عشر برجا والجملة تسعة عشر مدبرا على الاجمال ولها تفاصيل لا يحصى بعضها احاط بها علما وحكمة وكذا في العالم الصغير الانساني تسعة عشر فهي رؤوس سائر القوى والطبائع المباشرة للتدبير والتصرف في البرازخ السفلية الحيوانية والنباتية اثنتا عشر منها هي مبادي الافعال الحيوانية المدركة والمحركة عشر منها للادراكات الخمسة الظاهرة والخمسة الباطنة واثنتان للتحريك احديهما للشهوة مبدا الجذب الملائمات والاخرى للغضب مبدا الدفع المنافرات وسبعة منها مبادي الافعال النباتية ثلاثة منها

الاصول في فعل التغذية والتنمية والتوليد وآوى به منها الفروع والسدنة الغاذية وافعالها الجذب والامساك والهضم والدفع فلكل من هذه التسعة عشر مدخلا في اثارة نار الجحيم التي هي ناشئة من ثوران حرارة جهنم الطبيعة وشهواتها التي هي نيرانات كامنة اليوم محجوبة عن نظر الخلايق وستبرز يوم القيمة بحيث يراها الناس محرقة للجلود مذيبة للابدان فظاعة نزاعة للشوى تدعو من ادبر وتولى والانسان ما دام كونه محبوسا في الدنيا بهذه الحبائس الداخلية والخارجية التي باطنها مملو بنار الجحيم مسجونا بسجن الطبيعة مقبوضا اسيرا في ايدي المدبرات العلوية التسعة عشر والموثرات السفلية التسعة عشر لا يمكنه العروج الى دار الحيوان والدخول في عالم الجنان ومعدن الروح والريحان فهو لا يزال معذبا بعذاب الجحيم محترقا بنار الحميم مقيدا بالسلاسل والاغلال كالاسارى والعبيد وحاله كما افصح الله عنه بقوله خذوه فغلوه ثم الجحيم صلوه ثم في سلسلة ذرعها سبعون ذراعا فاسلكوه لعدم خلاص نفسه من حبس البدن وعدم استكماله ذاته بالعلم والعمل ليصير كالمجردين الاحرار خارجا عن حبس الشهوات ولا مقيدا بقيد الهوى والتعلقات ولذلك وقع التعليل بترك العلم والعمل في قوله تعالى انه كان لا يؤمن بالله العظيم ولا يحض على طعام المسكين فالاول اشارة الى ترك العلم الالهي والثاني الى ترك العمل الصالح فاذا انتقل وخرج بموت الجسد من هذا العالم الى عالم الاخرة التي هي في داخل حجب السموات والارض كمن ينتقل من الحبس الى السجن ومن الهوى الى الهاوية وكان ههنا ايضا مسجونا محاطا بالجحيم ولكن لا يحس بالسجن وعذاب الحبس وليس له اليوم ههنا حميم ولا طعام الا من غسلين لا ياكله الا الخاطئون فاذا كشف عنه الغطاء احس بذلك وانتقل العذاب من باطنه في الدنيا الى ظاهره في الاخرة فيؤديهم المالك الى ايدي هذه الزبانية التسعة عشر التي هي من نتايج تلك المدبرات الكلية فيتعذب بها كما يتعذب بها في الدنيا من حيث لا يشعرون ومن كان على هيكل من دبر مستويا على صراط مستقيم صراط الله العزيز الحميد فيسلك سبيل الاخرة بنور الهداية وقدم العلم والتقوى يصل الى دار السلام ويسلم من هذه المالكات المعذبات الزاجرات ويتخلص من رق الدنيا واسر الشهوات الآمرات المنكرات ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون ورجلا سلما لرجل هل يستويان مثلا الحمد لله بل اكثرهم لا يعقلون

فصل في الاشارة الى درجات السلوك الى الله والوصول الى الجنة الحقيقية وما بازائها من دركات البعد عن الله والسقوط في النار الحقيقية قال بعض المحققين الخلق اتصف اولا بالوجود الخاص ثم بالعلم الخاص ثم بالارادة ثم بالقدرة الجزئيتين ثم بالفعل وحيث يكون المعاد عودا الى الفطرة الاصلية ورجوعا الى البداية في النهاية فلا بد ان تنتفي من السالك هذه الصفات على التدريج والترتيب المعكوس الذي به الوجود محدوث فان السالك الى الله بقدم الايمان ونور العرفان لا بد ان ينتفي منه اولا الفعل وهو مرتبة التقوى والزهد في الدنيا قوله تعالى ليس لك من الامر شيء وقوله ما ادري ما يفعل بي ولا بكم ان الحكم الا لله ثم لا بد ان ينتفي منه الاختيار ولم يبق فيه ارادة الا بارادة الله ورسوله بل تستهلك ارادته في ارادة الله ورسوله وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة لان جميع الاشياء صادرة منه على وفق قضائه وقدره على ابلغ وجه وافضل نظام فاذا وصل الى هذا المقام وتمكن فيه واستقام رضي بالقضاء وحصل له مقام الرضا واستراح من كل هم وغم وعذاب لانه راى الاشياء كلها في غاية الجودة والحسن والتمام وراى رحمة الله وسعت كل شيء وابصر العارف في كل شيء وجه الحق الباقي وراى غيره هالكا اذ لا غير فراى الحسن المطلق والجمال المطلق متجليا عليه في كل شيء فيكون مبتهجا به ملتذا منه وراضيا فان من راى صورة جملة العالم مكشوفة لديه حاضرة عنده حضورا علميا على احسن ترتيب واجمل نسق ونظام من جهة العلم بالله وصفاته وافعاله وبالجملة علم الاشياء من جهة العلم باسبابها ومباديها الاخذة من عند الله كما هو طريقة الصديقين الذين ينظرون بنور الحق الى الاشياء ويستشهدون به على كل شيء كما في قوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وكان قبل هذا الشهود يرى الاشياء كسائر الناس بنور الحس وبنور الفكرة المشوب بالظلمة المثير للغلط والخطاء فصارت الارض غير الارض في حقه واشرقت الارض بنور ربها عنده وكذا السموات وما بينها فيكون في جنة عرضها السموات والارض على وجه عقلي نوري وبهذا الوجه يسمى خازن الجنة الرضوان لان السالك ما لم يبلغ الى مقام الرضا لم يدخل الجنة ولا وصل الى دار الكرامة والقرب كما ورد من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي فليعبد ربا سوائي وليخرج من ارضي وسمائي وقال ورضوان من الله اكبر ثم بعد هذا المقام لا بد ان ينتفي عنه القدرة حتى لا يرى لنفسه حولا ولا قوة وقدرة مغايرة لقوة الحق وقدرته التي لا يخرج منها شيء من المقدورات ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم فيكون في مقام التوكل ومن يتوكل على الله فهو حسبه ان الله بالغ امره وهو مقام التفويض وافوض امري الى الله ثم بعد ذلك لا بد ان ينتفي منه صفة العلم اضمحلالا علمه في علم الله الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لان علمه بالاشياء عين ذاته والعارف ينظر بنور ربه الذي هو علمه

٣١٧

بذاته وبغيره الى الاشياء وليس له علم آخر به بعلم شيئا الفصل نظره على ملاحظة الحق وصفاته وآثاره من حيث هي آثاره فيستهلك علمه في علمه وهو مقام التسليم كما قال تعالى ويسلموا تسليما وقوله سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين وقوله فسلام لك من اصحاب اليمين ثم بعد ذلك لابد ان ينتفي وجوده الذي به كان يوجد من قبل ويضمحل في وجود الحق الذي به يوجد كل شيء ويقوم حتى لا يكون له في نفسه عند نفسه وجود وهذا مقام اهل الوحدة وهو اجل المقامات واجل الكرامات وهو مقام اهل الفناء في التوحيد اولئك الذين انعم الله عليهم من النبيين و الصديقين والشهداء والصالحين فهذه نهاية درجات السالكين الى الله تعالى بقدم الايمان ونور العرفان وليس وراء عبادان قرية واما من لم يسلك سبيل اهل الوحدة وكانت افعاله واحواله على حسب ارادته ومقتضى طبعه فيكون كما اشار اليه بقوله ولو اتبع الحق اهواءهم لفسدت السموات والارض ومن فيهن فيصير لا محالة ممنوعا عما استدعاه هواه محجوبا عن مقتضى طبعه ومشتهاه كما قال تعالى وحيل بينهم وبين ما يشتهون فوقع في سخط الله ونار غضبه افمن اتبع رضوان الله كمن باء بسخط من الله فيوصله الهوى الى الهاوية محروما عن جميع ما يستلذه ويهواه قلبه فيقيد بالسلاسل والاغلال كما هو صفة العبيد والمماليك ويسلمه نفسه الى المهالك ولهذا سمي خازن النار بالمالك فيكون له بازاء كل درجة من درجات اهل الحق دركة في الجحيم فبازاء درجة التوكل دركة الخذلان كما في قوله وان يخذلكم الله فمن ذا الذي ينصركم من بعده وبازاء درجة التسليم دركة الهوان قوله تعالى ومن يهن الله فما له من مكرم وبازاء درجة القرب والوصلة دركة الطرد واللعنة اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون وكما ان انتفاء القدرة والعلم والوجود في الطائفة الاولى اوجب لهم القدرة العظيمة التامة والعلم الذاتي اللدني والوجود المخلد الابدي كذلك في هذه الطائفة اقتضى استبدادهم بهذه الصفات عجزا عما يتمناه وجهلا كليا وهلاكا سرمديا وذلك هو الخزي العظيم

فصل في شجرة طوبى وشجرة زقوم قال تعالى طوبى لهم وحسن مآب وقال ان شجرة الزقوم طعام الاثيم اي شجرة منها طعام الاثيمين انها شجرة تخرج في اصل الجحيم يعني الطبيعة الدنيوية طلعها كانه رؤس الشياطين والطلع عبارة عن مبدء وجود الاثمار ومنشأ حصول الاثمار وبروزها عن الاكمام والمراد منه هاهنا مبدء الاعتقادات الباطلة والاخلاق الخبيثة وهي رؤساء الصفات الشيطانية التي كل منها اذا تمكنت في النفس وقويت صارت صورة جوهرية شيطانية كما علمت من صيرورة الصفات الغالبة في النفس اخلاقا وصورا جوهرية نفسانية من جنس تلك الصفات فتلك الصفات التي هي مبادي تكون الشياطين هي الاهوية المغوية والاماني المردية والشهوات المذمومة لانها مما يتغذى بها ويتقوى نفوس اهل الضلال ويملئ بها بواطنهم ويتكون منها نار الجحيم والعذاب الاليم كما قال سبحانه ثم انكم ايها الضالون المكذبون لآكلون من شجرة من زقوم فمالئون منها البطون اي يملؤن بطونهم اي نفوسهم من الشهوات المذمومة ومواد الامراض النفسانية الباعثة لفنون من العذاب انواع من المحن والآلام في الآخرة كمن ادى به تخمة من الحمى والصداع وغيره من الاوجاع والآلام واعلم ان النفس الانسانية اذا كملت في العلم والعمل صارت كشجرة طيبة مثمرة للثمرات العلوية الحقيقية وفواكه المعارف اليقينية وكان اصلها علوم ثابتة وفرعها نتائج هي حقائق عالم الملكوت ومعارف عالم اللاهوت هذا من حيث قوة العلم والادراك واما من حيث قوة العمل والتاثير فهي تصير بحيث كلما تريده وتتمناه يحضر عندها بقوتها العملية القوية على احضار الصور المطلوبة دفعة بلا مهلة لان باطن الانسان في الدنيا عين ظاهره في الآخرة كما عرفت الاشارة اليه سابقا والانسان يصور ويخترع هيهنا بقوته الخيالية كل ما يريده ويشتهيه فيحضر صورة مشتهاة كثيرة في باطنه بحسب التمثل الذهني الا ان تلك الصور ليست موجودة ولا حاضرة عنده حسة في العين بل عند خياله في الذهن بوجود ضعيف غير متأكد ولاجل ذلك لا يلتذ منها اللذة تحصل من المشتهيات العينية ولانصراف النفس الى الشواغل الحسية واما عند القيامة فلكون النفس مجردة عن شواغل الدنيا وآثار الحواس وكون الباطن مكشوفا ظاهرا اذ العلم عينا والغيب شهادة كانت اللذة على حسب الظهور والوجود فتكون مفرطة لانها نزلت تلك الصور منزلة الصور الموجودة في العين ولن نفارق الآخرة الدنيا في هذا المعنى الا من حيث كمال القوة والقدرة للنفس الانسانية على تصوير الصور عند القوة الحاسة كما تشتهيه في الآخرة دون الدنيا اذ ليس لها في الدنيا هذه القدرة لتوزع قواها وعدم جمعيتها منها لاشتغالها بالخارجيات وتشوشها على الحسيات فالانسان السعيد كلما تشتهيه في الآخرة حضر عنده دفعة ويكون شهوته سبب تخيله وتخيله سبب تمثل الصورة فيمن يديه و حضورها لديه كما قال تعالى فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين وهم فيها خالدون وهذه القدرة اوسع واكمل من القدرة على ايجاد الشيء في الدنيا اي في خارج الحس فان الموجود في الدنيا لا يوجد في مكانين ولا في مكان واحد يوجد اثنان للتزاحم والتضايق الواقعين في هذا العالم وايضا النفس اذا اشتغلت بفعل في الدنيا احتجبت وامتنعت عن فعل آخر فيشغلها محسوس عن محسوس آخر ويحجبها اللذة

عن لذة اخرى والمتنافية لا بقوة الذات بل ههنا الانحصار في المادة وامتزاجهما وكذا الضياع حال الالم والملولة في الدنيا بالنسبة الى حالهما في الآخرة فاذن الصور المحسوسة يتضاعف عند الانسان بلا مزاحمة ولا تضايق ولا يتخيل هناك وجود صور غير متناهية دفعة اذ لا يجري فيه براهين امتناع الامور الغير المتناهية مجتمعة وايضا لا يشغل النفس بعض المحسوسات هناك عن بعض لجز القوة النفسانية فيكون اللذة كثيرة غير محصورة ولكون الصور الملذة بلا مادة تكون اللذة بها اشد وفي مغرطة لخلوها من الشوائب والكدورات والاضداد فاذا تقرر هذا نقول ان شجرة طوبى مثال للنفس السعيدة الكريمة وقد روي في طريق اهل البيت ان طوبى شجرة اصلها في دار علي بن ابي طالب وليس مؤمن الا وفي داره غصن من اغصانها وذلك قول الله تعالى طوبى لهم وحسن مآب فتاويل ذلك من جهة العلم ان المعارف الالهية سيما ما يتعلق باحوال الآخرة مما لا يستقل ابدا العقول على طريقة الفكر البشري انما تقتبس من مشكوة نبوة خاتم الانبياء صلى الله عليه وآله ونور ولاية المندمج في رسالته المنتشر اضواؤه من ولاية افضل الاوصياء اشرف نفوس القابلين للمعارف والايمان المستعدين للعلم والعرفان فان اثمار العلوم الالهية انوار المعارف الحقيقية انما انشأت في قلوب العرفاء من هذا الامام المعصوم من بعد ولايته وبحكم هدايته كما افصح عنه قول النبي صلى الله عليه وآله انا مدينة العلم وعلي بابها وهذه نسبته ذاته المقدسة بالقياس الى سائر الاولياء والعلماء بالولادة المعنوية كنسبة آدم ابي البشر الى سائر الناس بالولادة الصورية ولهذا ورد عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال يا علي انا وانت ابوا هذه الامة وقال العارف المحقق في الفتوحات المكية ان شجرة طوبى اصل لجميع شجرات الجنات كآدم لما ظهر من البنين فان الله غرسها بيده وسواها ونفخ فيها من روحه ولما تولى الحق غرس شجرة طوبى بيده ونفخ فيها من روحه زينها بثمرة الحلي والحلل الذين فيهما زينة للابس فنحن اوضعها كما جعل ما على الارض زينة لها واعطت في ثمرة الجنة كلها من حقيقتها عين ما هي عليه كما اعطت النواة النخلة وما تحمله النوى الى في ثمرها انتهى كلامه وقد استفيد منه ان شجرة طوبى يراد بها مبدء اصول المعارف الحقيقية والاخلاق الحسنة التي هي زينة وغذاء ولباس للنفوس القابلة كما ان ما على الارض زينة وغذاء ولباس لها ولاهلها وذلك لان ارض تلك الشجرة اذا كانت نفوسها وغارسها هو الله فالها لا بد ان تكون من قبيل زينة العلوم والمعارف ومحاسن الاخلاق والملكات وهي اية غذاء ولباس فان غذاء النفوس العلم ولباسها التقوى

فصل في كيفية تجدد الاحوال والآثار على اهل الجنة والنار واما اهل النار فلا شبهة في تجدد احوالهم وتبدل جلودهم واستحالة ابدانهم وتقلبها من صورة الى صورة لقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب وذلك لان طبايعهم من القوى الجسمانية المادية لما انه دار الجحيم من جنس وقد سبق ان افاعيل القوى المادية وانفعالاتها متناهية فلا بد فيها من انقطاع وتبدل ثم لا بد في تبدل الابدان واستحالتها المولود من حركة دورية صادرة عن اجسام سماوية محيطة باجسام ذات جهات متباينة كائنة فاسدة فيكون الحكم في اهل النار بحسب ما يعطيه الامر الالهي بما اودع من القوة المحركة في الجسم الاقصى المحيط اياه على حركاته والكواكب الثابتة في سباحة الدراري السبعة المطموسة كلها يوم الآخرة فهي كواكب لكنها ليست بمضيئة ولها تاثيرات في خلق اهل النار وفنون من العذاب وصنوف من العقاب بحسب ما يقتضيه سوابق اعمالهم ومبادي افعالهم اعتقاداتهم ونياتهم ولهذا حكم اهل المعرفة والشهود بان حكم النار واهلها قريب من حكم الدنيا واهلها ولهذا ليس لاهل النار الذين هم من اهلها ابدا استيفاء مدة العذاب انقضاء زمان العقاب نعيم خالص ولا عذاب خالص وحالهم بين الحيوة والممات كما قال تعالى لا يموت فيها ولا يحيى وهذا يشبه حال اهل الدنيا فان نعيم الدنيا ممزوج بالمحنة والبلاء وحيوته مشوبة بالموت وسبب ذلك انه يجري فيهم ما اودع الله فيهم من آثار حركات الافلاك ولم يتيسر لهم توفيق الخروج من حكم الطبيعة وتاثيرها فلا جرم لم ينجوا من عذاب النار وان تغيرت عليهم الصورة وتبدلت لهم النشأة على قدر ما يتغير ويتبدل من صور الافلاك والكواكب من التبديل والطمس والانكدار كما قال فاما الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك واما اصحاب الجنة فليس لهم هذا التبدل والاستحالة والكون والفساد لارتفاع نشأتهم عن نشأة الطبيعة واحكامها فحركاتهم وافاعيلهم نوع آخر ليس فيها نصب ولا تعب ولا لغوب لان اعمالهم من لغوب لا حركاتهم ولعمالهم ليست بدنية بل هي كخطرات الاوهام ولحظات الضمير منا ههنا حيث لا تعب ولا كلال ولا نصب ولا فتور معتريها الا ان الموت وحركاتها مطوية في حقهم لانهم من اصحاب اليمين فلهم مقام فيه يكون طي الزمان والمكان فزمانهم زمان يجتمع فيه الماضي والمستقبل من هذا الزمان ومكانهم مكان يحضر فيه ما تحته السموات والارض ومع ذلك يكون جنة الاعمال ونعيمها من المحسوسات بلا شبهة الا انها وان كانت محسوسة لكنها ليست مادية بل صورها صور ادراكية ووجودها العيني عين محسوسيتها وكل ما فيها نفس الوجود مجرد عن نشأة الدنيا والطبيعة الكائنة الفاسدة ومع ذلك يقع في عالم الجنان التجددات في تكوين الصور الجسمانية لا من اسباب مادية وجهات فاعلية الهية بحكم كل يوم هو في شان وقد ثبت ان اصل التغيرات في الآفاق انما نشأت من عالم الانفس ونشأة الجنان نشأة

الثمانية قال العارف [illegible] الفتوحات المكية في الباب السابع والاربعين منها فلا يزال الآخرة دائمة التكوين [illegible] فانهم يقولون
لجنان الشيء الذي [illegible] يكون فلا يتمنون فيها امرا ولا يخطر لهم خاطر في تكوين امر الا ويتكون بين ايديهم [illegible]
اهل النار [illegible] خوفا من عذاب اكبر مما هم عليه الا ويكون فيهم ذلك العذاب وهو خطور الخاطرات
[illegible] تكوين الاشياء حسا بمجرد حصول الخاطر والهم والارادة والشهوة كل ذلك محسوس
[illegible] في الدنيا اعني الفعل بمجرد الهمة لكل احد انتهى كلامه ومن عرف كيفية قدرة الله
[illegible] الخيال وما يجده النفس بل يوجده باذن الله من صور الاجرام العظيمة والافلاك
[illegible] الساكنة والمتحركة والبلاد الكثيرة بخلائقها واحوالها وصفاتها
في طرفة عين هان عليه التصديق

١٢٨٥